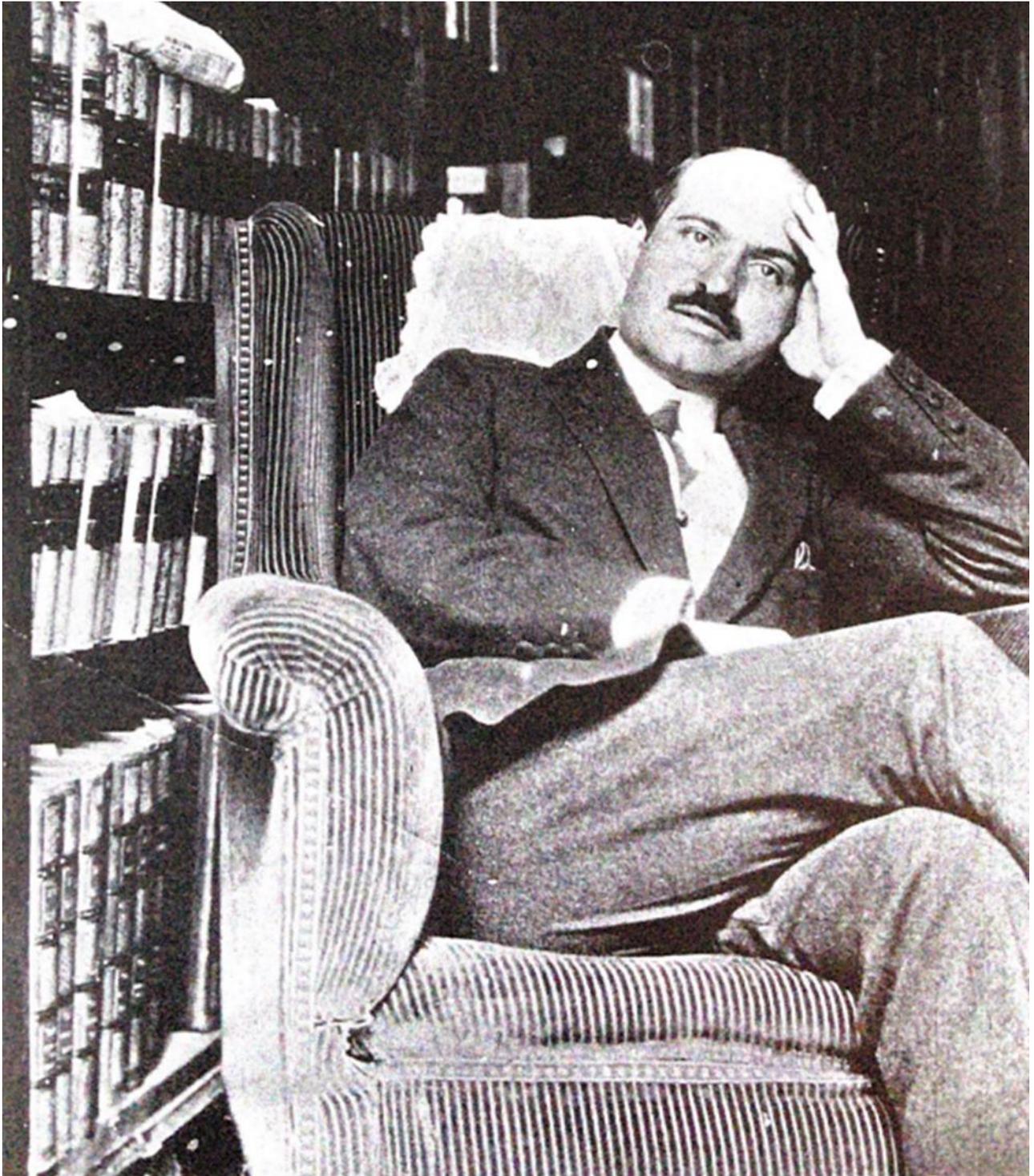


ORTEGA EN PERSPECTIVA



FUNDACIÓN CANARIA OROTAVA
DE HISTORIA DE LA CIENCIA

COORDINADORES

JOSÉ LUIS MONTESINOS SIRERA

SERGIO TOLEDO PRATS

ÍNDICE

- **Ideas nietzscheanas en Ortega y Gasset**
Rosario Miranda Juan
- **El perspectivismo de Ortega**
María Ángeles Macarrón Machado
- **Ortega y Gasset y la música: un *collage***
Jesús Hernández Alonso
- **Ortega y la Teoría de la Relatividad**
Carlos Mederos Martín
- **Ortega y los problemas políticos y sociales de España**
Jesús L. Paradinas Fuentes
- **La rebelión de las masas**
Sergio Toledo Prats
- **Destino político en Ortega y Maquiavelo**
Giovanna Lenti
- **Destino político in Ortega e Machiavelli**
Giovanna Lenti
- **Ortega y Gasset, 1933: En torno a Galileo**
José Montesinos Sirera

PRESENTACIÓN

De septiembre a diciembre de 2021 se celebró el Seminario Montesinos titulado *Ortega y Gasset: Filosofía, ciencia, sociedad*, organizado por la Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia. Se impartieron once conferencias sobre variados aspectos de la obra del polifacético intelectual español, de las cuales ofrecemos aquí las ocho que sus autores generosamente han aportado. El nutrido grupo de asistentes al seminario había sido convocado bajo el siguiente reclamo.

“Tras doctorarse en Filosofía, Ortega (1883-1955) amplió su formación en Alemania. A su vuelta, intervino activamente como periodista en la cultura española con su prosa precisa e incisiva, artículos recogidos luego en los ocho tomos de *El Espectador*. Su constante interés por la sociedad española se verá reflejado en *Vieja y nueva política* y en *España invertebrada*, así como en la fundación de la Agrupación al Servicio de la República y en su actividad como diputado por León. Incansable activista en pro de la cultura, fundó la revista *España* y luego *Revista de Occidente*, que acogieron a ilustres autores europeos, y fomentó la traducción de sus obras. Desde su cátedra en la U. Central de Madrid contribuyó a la renovación de la filosofía española mediante una generación de discípulos que incluye a M. Zambrano, J. Gaos, R. Xirau, J. Marías, P. Garagorri, X. Zubiri y García Morente. De sus cursos universitarios salieron obras tan importantes como *Unas lecciones de metafísica*, *En torno a Galileo* e *Investigaciones psicológicas*.”

“Su trayectoria filosófica, influida por Nietzsche, Dilthey, Husserl y el neokantismo, transitó desde el perspectivismo de *Meditaciones del Quijote* hasta una interpretación del mundo desde la razón histórica y el raciovitalismo. Bastan los títulos de sus libros para advertir la variedad de sus intereses intelectuales: *La deshumanización del arte*, *Ideas sobre la novela*, *Ideas y creencias*, *Estudios sobre el amor*, *El hombre y la gente*. Su obra de mayor proyección internacional, *La rebelión de las masas*, constituyó un estudio precursor de la evolución de las sociedades occidentales. El exilio (1936-45) en París, Buenos Aires y Lisboa no frenó su producción intelectual ni su activismo cultural. De vuelta en Madrid fundó el Instituto de Humanidades, donde profesó sus últimos cursos, ya que el régimen franquista no permitió su reincorporación a la Universidad.”

El texto de **Rosario Miranda Juan** se ocupa de la influencia de ideas centrales de Nietzsche en Ortega, más en su juventud que en su madurez; empezando por esa tarea histórica de la Filosofía, a la que señaló como *el tema de nuestro tiempo*: la supeditación de la racionalidad epistemológica a la vitalidad histórica. Otro aspecto tratado es la relación entre las élites y las masas; mientras que es patente el influjo de la concepción nietzscheana de la cultura en Ortega, no ocurrió lo mismo con las ideas políticas. Miranda propone que esa sustancial diferencia entre ambos se debió a que Ortega mantuvo siempre una declarada ambición política, primero como ideólogo a través de la prensa y luego como diputado de la República, mientras que la Gran Política de Nietzsche fue un acercamiento puramente especulativo.

Ángeles Macarrón Machado hace una revisión exhaustiva de la doctrina orteguiana del perspectivismo, comenzando por su relación con la verdad, la subjetividad y la objetividad. Explicita algunas nociones básicas que lo fundamentan: el anclaje humano en la existencia, la vida como un drama en el tiempo, la interacción entre el yo y las circunstancias, la razón como forma y función de la vida. En su descripción de las relaciones entre la vida y la verdad aparecen cuestiones centrales en el pensamiento de Ortega: el respeto al ser de las cosas, la cultura como construcción e interpretación de la realidad, la verdad como hecho de cultura, la distinción entre ideas y creencias, la relación entre la verdad individual, el valor de la autenticidad y la importancia de la fidelidad a sí mismo.

Jesús Hernández Alonso escudriña las opiniones musicales que vierte Ortega en los escasos artículos que dedicó a este arte y en algunas alusiones sueltas de su correspondencia y obras. En dos artículos de *El Espectador*, titulados “Musicalia”, se pregunta por las razones de la impopularidad de la música de Debussy, tal como había ocurrido medio siglo antes con la de Wagner. En *La deshumanización del arte* vuelve sobre las razones del escaso gusto del público por el arte nuevo y apunta alguna de las tendencias que lo caracterizan, como el formalismo y su espíritu lúdico e irónico. Finalmente, el autor recoge variados comentarios de críticos musicales sobre las opiniones musicales de Ortega acerca de Beethoven, Debussy, Falla y Stravinsky.

Carlos Mederos Martín comienza recordando el encuentro entre Bergson y Einstein en 1922, que determinó una nueva relación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales y significó la puesta de largo filosófica de la teoría de la relatividad. Expone las ideas de Ortega en *La deshumanización del arte* sobre la importancia de la Historia para la comprensión de la cultura y, por tanto, también de la cultura científica. A continuación, explica algunos aspectos de la teoría de la relatividad especial y de la relatividad general relacionados con el espacio y el tiempo. Finalmente, comenta las tendencias históricas de la cultura de la época que Ortega encuentra en las teorías de Einstein: el absolutismo del relativismo, el perspectivismo, el antiutopismo o antirracionalismo y el finitismo.

Jesús Paradinas Fuentes resume las ideas políticas de Ortega en *España invertebrada*. Respecto a la primera parte, “Particularismo y acción directa”, resalta el relativo fracaso de la formación de la nación española como proceso de incorporación de territorios bajo la unidad del Estado. Puede comprobarse en la existencia de los separatismos vasco y catalán, cuyo particularismo -la pretensión de querer prescindir de los demás- conduce a la acción política directa, sin la mediación de la ley y las instituciones. En la segunda parte, “La ausencia de los mejores”, Ortega trata la relación entre las masas populares y las élites dirigentes, critica la reducción de toda actividad social a mero politicismo, así como los espejismos de una política fundada, no en el “es”, sino en el “debe ser”.

Sergio Toledo Prats describe el contexto histórico de *La rebelión de las masas* y expone el diagnóstico orteguiano sobre la política europea de su época, así como sus antecedentes desde la Revolución Francesa y la creciente movilización de las clases populares. Ortega traza retratos contrapuestos del tipo de hombre-masa y la vida inerte frente al hombre selecto y la vida productiva. Distingue entre civilizaciones que se nutren del mito de la edad de oro y las que lo hacen del mito del futuro feliz, es decir, entre el pesimismo de la decadencia y el optimismo del progreso, expone las crisis ideológicas del cambio de siglo y el auge del complejo tecnocientífico como soporte de la vida económica y cultural de la época. Toledo concluye analizando en qué medida se han cumplido los pronósticos de Ortega sobre el devenir de Europa.

Giovanna Lenti realiza los paralelismos entre dos intelectuales que se adentraron en la política activa, como fue el caso de Maquiavelo y Ortega, a partir de las ideas expresadas en *El Príncipe* y *La rebelión de las masas*. Destaca su común voluntad de centrarse en la política real, huyendo de modelos ideales; ambos rechazan la subordinación de la acción política a la moralidad de su tiempo, pues el criterio de actuación de los políticos ha de ser la eficiencia concreta en la resolución de los problemas colectivos. Los dos tienen una concepción cíclica de la Historia y consideran los conflictos sociales como hechos normales que representan una oportunidad de mejora. Lenti analiza el sentido de la tesis “el fin justifica los medios” y el rol de la opinión pública. Su texto se presenta en la versión italiana original y en la traducción española por la autora.

José Montesinos Sirera trata la revolución científica de la Edad Moderna, de la que se ocupó Ortega en su obra *En torno a Galileo*, donde la interpreta como la salida de la crisis de la cultura cristiana tardomedieval. Describe el proceso de matematización del mundo, en el que Galileo tiene un papel eminente, y explica la confusión orteguiana entre la inercia circular de este y el concepto de inercia de Newton. Comenta el pronóstico orteguiano sobre el florecimiento próximo de las ciencias históricas, desde su convicción de la mayor utilidad de la Historia que la Física para comprender la realidad. Finalmente, glosa algunos artículos y conferencias de Ortega sobre el sentido civilizatorio de la técnica, sus límites, beneficios y perjuicios, visto desde la perspectiva de la ciencia como una segunda naturaleza que se sobrepone a la primera en la vida contemporánea.

IDEAS NIETZSCHEANAS EN ORTEGA Y GASSET

Rosario Miranda Juan

Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia

José Ortega y Gasset tenía diecisiete años en 1900, cuando Nietzsche murió; su muerte estimuló la traducción al español de sus obras. En 1907 se presentó una tesis doctoral sobre su pensamiento en la universidad de Valladolid, lo que indica que este filósofo estaba pasando a ser materia universitaria en España. A partir de 1913 se hicieron antologías, reediciones y nuevas traducciones de sus obras y se publicaron también su epistolario y su poesía.

La expansión y divulgación del pensamiento de Nietzsche trajo consigo la difusión de sus conceptos y expresiones; su vocabulario irradió: superhombre, eterno retorno, voluntad de poder, apolíneo y dionisiaco, moral de los fuertes, rebaño, esclavos, transmutación de valores, vitalidad ascendente, fueron términos, metáforas o conceptos que se pusieron en circulación. Pero no, o no solamente, porque se leyera a Nietzsche, sino porque, pese a la originalidad rotunda de este pensador, su universo filosófico estaba en el ambiente: la controversia sobre el cristianismo, el replanteamiento de los valores morales, la exaltación de la vida y del arte, la puesta en duda de la democracia, la crítica o negación de Dios, el anhelo de un hombre nuevo y de una vida más grande, la reconfiguración del tiempo, todo ello había despuntado en el mundo de las ideas de la época; en esa atmósfera respiraban Feuerbach, Marx, Bergson, Dilthey, Unamuno, y también Ortega.

Ortega empezó a leer a Nietzsche estimulado por Ramiro de Maeztu -apasionado voceador de Nietzsche en España- y fue abducido, como tantos otros entonces y ahora, por la potencia de sus textos; en el comentario a un libro de Georg Simmel sobre Nietzsche y Schopenhauer que escribió años después, Ortega dice: *A mis dieciocho años atravesaba la zona tórrida de Nietzsche, y tengo en el recuerdo una atmósfera caliginosa y un sol africano que tostó las paredes de mi morada interior.*

Con el tiempo siguió simpatizando con las ideas de Nietzsche, pero su estilo desorbitado y su patetismo empezaron a producirle disgusto. Superhombre, por ejemplo, le parecía una metáfora excesiva; no hacía falta ser tan exagerado para designar la

búsqueda de un hombre mejor que el vigente, búsqueda en la que él mismo convenía. La zona tórrida pasó de tostar su interior a producirle un calor insoportable, lo que derivó en un rechazo visceral a lo que hay en Nietzsche de mística y éxtasis. Nunca renegó de este pensador, pero no le otorgó el lugar preeminente entre los filósofos de la segunda mitad del siglo XIX que le concedió a Kierkegaard y a Dilthey. Nietzsche no quedó como pecado en la vida de su espíritu sino como cosa de juventud, consideración ésta subjetivamente legítima pero objetivamente falsa, ya que hay mucha afinidad entre las ideas de Nietzsche y las grandes ideas de Ortega: la razón vital, el aristocratismo ético y social, el diagnóstico de decadencia de la cultura y la vitalidad como antídoto, la crítica radical a la división de la realidad en dos mundos o el derrocamiento del poder absoluto de la razón.

El derrocamiento del poder absoluto de la razón conduce a Ortega, como a Nietzsche, a la confrontación con Sócrates; pero si Nietzsche atribuye a Sócrates -a la razón en manos de Sócrates- el efecto de reprimir los instintos, la vitalidad, Ortega cifra el triunfo de la razón que Sócrates encarna como una inflexión en la evolución del espíritu buena en principio, si bien despojada con el tiempo de su benignidad, con lo cual es preciso llevar a cabo una nueva inflexión. Hacer de la razón una fe fue la tarea, la misión de Sócrates, en términos de Ortega “el tema del tiempo” de Sócrates; derrocar esa fe es la tarea, la misión, el tema de nuestro tiempo.

Ortega cree que la fascinación por la razón al comienzo de la filosofía occidental se debió a que los conceptos son inmutables, exactos, imperturbables, y por eso proporcionan un punto firme donde asentar nuestras referencias; en cambio, las cosas tangibles, el placer y el dolor o los afanes de nuestra vida interior fluctúan constantemente: el virtuoso es siempre a la vez más o menos vicioso, pero la virtud está exenta de vicio y viceversa. La precisión de los conceptos produjo la sensación eufórica de que se había descubierto la verdadera realidad, y ese descubrimiento trajo consigo una misión: sustituir lo espontáneo por lo racional, la opinión por el saber, pues, efectivamente, el intelecto nos ensancha, nos agranda, tira de nosotros hacia lo alto. En tiempos de Sócrates el hombre racional era el hombre nuevo, la razón procuraba una nueva manera de ser hombre; de ahí que el nacimiento de la razón tuviera carácter de revelación y que la razón se instalara como una fe. Ello nos ha procurado lucidez, pero también ceguera -dice Ortega; ceguera porque la racionalidad, que es reflexión, mecanismo secundario, vida segunda, cubrió y sofocó la espontaneidad, la vida primaria, primera, y dividió la realidad en dos mundos, un largo camino con dos cumbres:

Parménides y su escisión entre ser y devenir, y Descartes con el universo cuantitativo extenso frente al mundo de las cualidades. Debemos a los griegos innumerables adquisiciones del más alto rango, pero también les debemos cadenas, siendo la más pesada el intelectualismo: atribuir a la realidad las características de los conceptos.

El racionalismo de Sócrates fue fecundo pero erróneo; es preciso rectificar esa ruta, quitar misticismo a la razón, despojarla de la soberanía que tiene sin dejar de reconocerle el rango de gran hallazgo y herencia inestimable; hay que entender la razón como una forma y función de la vida. En palabras que podríamos encontrar en Nietzsche: *hay que hacer a la razón comparecer ante Dionisos.*

El tema de nuestro tiempo, el asunto más importante en que afanarse, es someter la razón a la vitalidad, localizarla en lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. El pensamiento está encajado en la economía general de la vida humana, tiene una función tan vital como la digestión, la circulación de la sangre o la secreción pancreática. No todos los fenómenos vitales tienen carácter somático. La cultura -Ortega engloba bajo ese término el conglomerado de ciencia, moral, justicia, arte, norma jurídica, ética, fe religiosa- está producida por la vida, tiene sentido en la medida en que es útil a la vida; pero se ha hipostasiado, se han divinizado esas energías vitales a costa del resto: *bajo el nombre primero de Razón, después de Ilustración, la cultura vino a ocupar el puesto vacante de un dios en fuga*, palabras, de nuevo, puramente nietzscheanas.

Sin fe en Dios y sin fe en la razón, la realidad radical es la vida. Dado que la vida es cambio, considerarla el parámetro humano por excelencia nos conduce a una concepción no eleática del ser de lo viviente. Ese ser es siempre distinto de sí mismo, es metafísicamente -no sólo físicamente- móvil, por lo que no puede pensarse a través de la identidad, otra coincidencia con la visión de Nietzsche. La no-identidad del ser no es nada tremebundo como les parece a muchos, como si el ser estable -la piedra, por ejemplo- fuera preferible al mutante. La mudanza de lo humano no es un defecto sino un privilegio ontológico, el privilegio de no estar presos de lo que ya éramos o somos, la capacidad de emigrar de un ser a otro. Para hablar del ser del hombre hay que elaborar un concepto no eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no euclidiana o una física no newtoniana: ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su cosecha. El hombre es una entidad plástica, su único ser eleático es lo que ha sido. No somos, vamos siendo, vivir es ir siendo.

La vida es un drama -en el sentido de dramaturgia, de guion-, un drama que acontece, y el sujeto a quien le acontece no es una entidad anterior y aparte de su drama

sino una función de él; la sustancia de un sujeto es su argumento: si el argumento varía, la variación del sujeto es sustancial. El hombre no tiene naturaleza, tiene historia.

La naturaleza se aborda con una razón físico-matemática, la vida con una razón narrativa: para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. La vida se entiende a través de una razón histórica que no remite a lo que somos sino a lo que nos pasa; ser estoico o cristiano, por ejemplo, no es algo que nos constituye sino algo que nos atraviesa. Somos peregrinos del ser, emigrantes sustanciales. Vamos siendo y des-siendo. El único límite a la posibilidad de una vida es el pasado: vamos siendo desde lo que hemos sido. No tenemos naturaleza, tenemos historia, y esa historia la hacemos.

La vida nos es dada, pero no hecha; necesitamos hacerla, hacérsela, cada cual la suya. Existir es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir. La vida es un quehacer, da mucho que hacer, es tarea constante. El ser es menesteroso, no por indigente sino porque lo único que tiene propiamente son menesteres. Esos menesteres no están predeterminados como la trayectoria de los astros; tenemos que determinar lo que vamos a ser, hemos de ganarnos la vida metafísicamente, no sólo económicamente. No somos una cosa, somos un drama, un guion, acción, tensión por llegar a ser lo que tenemos que ser. Hay elementos comunes en todo guion porque todos hemos de satisfacer las mismas necesidades biológicas en tanto especímenes de la misma especie, pero de resto somos pura posibilidad. Nuestro yo es el programa vital que elegimos entre las posibilidades de ser que en cada momento se abren ante nosotros. Esas posibilidades tampoco están ahí dadas, no nos son regaladas: hemos de imaginar, idear, inventar el personaje que vamos a ser, de manera original o por recepción de otros. Somos novelistas -originales o plagiarios- de nosotros mismos. Más allá de lo vegetativo, la vida es posibilidad e invención; por eso somos libres, lo queramos o no. La libertad, lejos de ser algo que ejerce un sujeto dotado de una identidad, consiste en que podemos ser otro que quien éramos o quien somos, dado que vamos siendo.

En nuestro ir siendo no hay programa predeterminado, ni nuestra acción tiende por axioma al progreso. La idea de que la humanidad es un ente abstracto que progresa siempre y en todo caso ha sido nefasta, una especie de cloroformo para el europeo y el americano; esa idea ha extirpado la sensación radical de riesgo, necesaria para una sustancia que está continuamente haciéndose. Si la humanidad progresa ineluctablemente podemos abandonar toda alerta, despreocuparnos de nuestra acción, no responsabilizarnos de la tarea de ir siendo. Creer que se avanza mecánicamente, que de

manera espontánea e inagotable el mundo será mañana más rico, amplio y perfecto, como si la civilización estuviera ahí como la corteza terrestre, eso afloja la cautela y hace que irrumpa la barbarie en el mundo. El progreso es una realidad, pero no está garantizado que permanezca o que mejore; no está libre de la amenaza de involución y retroceso. Los avances técnicos y sociales que revierten en una vida fácil se asientan en virtudes humanas muy difíciles; si esas virtudes fallan, entonces la construcción civilizada, por magnífica que sea, se viene abajo. Es preciso atarearse, afanarse, dedicarse a la civilización si queremos mantenerla y no digamos ampliarla. Ignorar esta necesidad de mantenimiento y desentenderse del cuidado de lo logrado es la esencia del hombre masa, uno de los dos tipos humanos; el otro es el noble.

La división más radical que cabe hacer en la humanidad no es entre clases sociales ni entre revolucionarios y reaccionarios, sino entre dos tipos humanos: los selectos y las masas, los mejores y los muchos, los magnánimos y los pusilánimes, las almas grandes y las pequeñas, algo que se intenta ocultar desde la Revolución americana y la francesa. Las referencias nietzscheanas de rebaño y singularidad, hombre y superhombre, moral de señores y moral de esclavos, constituyen para Ortega una *fórmula antipática* para designar la realidad innegable de la desigualdad: existen la nobleza y la masa como dos modos de funcionamiento de la psique, dos líneas morales, dos perspectivas vitales.

Masa no remite a las multitudes obreras ni a gente aglomerada en las urbes, sino a un fenómeno interior, un hecho psicológico: dada una persona, sabemos si es masa o no. El suelo psíquico del hombre masa es el deseo, su psicología es la del niño mimado: todo le está permitido, no está obligado a nada, no tiene sentido del límite sino sensación de dominio y triunfo, autocomplacencia en su haber moral e intelectual -en términos socráticos, cree saberlo todo sin saber nada-; no escucha, no se pone en tela de juicio, impone su opinión sin miramientos ni contemplaciones, no entiende de deberes propios ni de consideración hacia los demás; es persona de tendencias inciviles, bárbara. Al hombre masa sólo le interesa su bienestar, pero no alimenta sus fuentes; no tiene conciencia del esfuerzo que dicho bienestar ha costado y cuesta y lo exige como si fuera un derecho nativo.

De la formación de la mentalidad del hombre masa tienen cierta responsabilidad los Derechos del Hombre y del Ciudadano proclamados en el siglo XVIII por minorías selectas, derechos que se tienen por el hecho de nacer y son comunes a todos. Tales derechos han pasado de ideal jurídico a estado psicológico constitutivo de ese tipo de hombre, de aspiraciones e ideales han trocado en apetitos y supuestos inconscientes. El

sentido de los Derechos Humanos era sacar a las almas de su servidumbre interna, insuflar en cualquiera un sentido de señorío y dignidad; sin embargo, irónicamente, esos derechos se han convertido en apetitos y en ceguera hacia las obligaciones y deberes. En las escuelas se han enseñado las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educar. El individuo masa no se exige nada a sí mismo ni tiene voluntad de servicio; es más, prestar un servicio le parece una forma de opresión, cosa que no le ocurre al noble.

El noble o selecto no es el petulante que se cree superior a los demás sino aquel que se exige más que los demás, el esforzado. La masa se define por los derechos, la nobleza por la exigencia: nobleza obliga. La nobleza no remite a una clase social sino a una clase de personas; de hecho, la masa es equiparable a la nobleza hereditaria, gente pasiva que recibe bienes en usufructo y los dilapida. El noble lo es en la medida en que conquista un reconocimiento que no es concesión ni favor, sino fruto del esfuerzo y de los actos que motivan su fama. La nobleza es algo que se alcanza, no que se traspasa, heredarla es un oxímoron como sabe la cultura china: no es el padre quien ennoblece al hijo; es el hijo quien, al conseguir la nobleza, la comunica a sus antepasados, inviste con su esfuerzo a su estirpe humilde. La nobleza es, no fue.

El noble tiene una vida creadora: es activo, vive en tensión, en continuo entrenamiento, volcado en sus proyectos vitales, en el ejercicio reiterado de la dignidad, en el afán de ir siendo, de agrandar su horizonte existencial. Mantenerse dentro del horizonte habitual es signo de debilidad y decadencia de las energías vitales, pues el horizonte es una línea biológica y elástica: mientras gozamos de plenitud esa línea emigra, se dilata; si se fija, el ser se ha anquilosado, ingresa en la vejez y se dirige a la muerte. Vivir saludablemente es ser más, ser otra vez, virtud dadivosa de la vida ascendente, voluntad de poder más que voluntad de supervivencia o conservación, una idea nietzscheana donde las haya.

Nuestro deber primario, moralmente hablando, es estar dispuestos continuamente a la reforma, a la mutación, a la ampliación de lo que somos mediante la comprensión. Comprender produce un crecimiento ilimitado de nuestro radio de cordialidad y, en consecuencia, de nuestras posibilidades de ser justos. La ética que encierra nuestro albedrío en un sistema cerrado de valores es perversa, motivo por el que Ortega critica el cristianismo. En términos más austeros y sobrios, menos encendidos que los de Nietzsche, que le parecen exabruptos -el cristianismo ha sido más dañino para Occidente que la sífilis, por ejemplo-, Ortega conviene con Nietzsche en que el cristianismo enfrenta al hombre con sus instintos y quita valor a esta vida a través de una ética que empezó cuando

Grecia se esfumó. Olvidar Grecia ha sido para Ortega la mayor equivocación de Occidente.

“Rebelión de las masas” no tiene sentido político de levantamiento. La rebeldía del individuo masa consiste en que no acata jerarquía ni autoridad moral más allá de su autocomplacencia, en que impone su vulgaridad y arrolla de ese modo lo diferente, distinguido, egregio y selecto, algo que Nietzsche cifra como resentimiento y gregarismo de los débiles. Además, y más allá de Nietzsche, Ortega apunta que las masas cuidan su persona y su ocio, perfilan su indumentaria, tienen un repertorio vital, unos apetitos y necesidades que antes se consideraban refinamientos por ser patrimonio de unos pocos, gozan de seguridad económica, confort y orden público o de igualdad ante la ley, cosas de las que carecían las gentes vulgares del pasado, y que eso es una buena noticia: el hombre medio es a la historia como el nivel del mar es a la geografía, y que el nivel medio toque hoy lugares que sólo atisbaba la aristocracia indica que el nivel de la historia ha subido, que se ha dado un salto y la vida humana ha ascendido. De eso nos informa el triunfo de las masas en Europa tras dos siglos de escolarización de las muchedumbres y de enriquecimiento económico de la sociedad. El imperio de las masas indica un fabuloso aumento de vitalidad y posibilidades, es signo de abundancia. Lo malo es que esa abundancia se ha generalizado en la modalidad del señorito satisfecho, con lo cual la vida y la cultura están amenazadas de decadencia y degeneración: el porvenir no augura un nivel más elevado sino un retroceso hacia actitudes inferiores (Ortega escribe esto en 1930). Ha ascendido el nivel vital del hombre medio vigente, que ha aprendido a usar los aparatos que ha producido la civilización; sin embargo, ese hombre ignora que la civilización es ante todo civismo, voluntad de convivencia, deseo radical y progresivo de contar cada persona con las demás; ajeno a estas actitudes, el individuo masa es incívico, desconsiderado, consentido, pusilánime y malcriado; no escucha, no dialoga, sólo sabe imponer su deseo, motivo por el cual el hombre masa no es apto para la democracia.

La democracia representa la más alta voluntad de convivencia, lleva hasta el extremo la resolución de contar cada uno con todos; de ahí que las mayorías otorguen derecho a las minorías. Dado que las masas gustan de la uniformidad, odian lo que no son y no sienten inclinación alguna a cultivar y por tanto conservar los logros adquiridos, la democracia peligra. Este sistema es una arquitectura política bonita y elegante, pero difícil y complicada porque es antinatural convivir con el enemigo y gobernar con la oposición; se trata de una estructura política muy avanzada para un estadio psíquico de adolescentes pandilleros enfrentados -en el que al parecer todavía estamos.

Por otro lado, la democracia no está ni estará nunca consolidada, tiene muchos defectos y es mejorable. Se mejora asimilando y conservando lo que tiene de razonable y digiriendo y eliminando lo que la debilita, no barriendo el sistema y partiendo de cero como hacen el bolchevismo y el fascismo. Bolchevismo y fascismo son formas de regresión: retoman el primitivismo de la uniformidad; por eso el hombre masa es carne de cañón para los totalitarismos. Los totalitarismos no sirven al progreso, aunque sus doctrinas contengan una verdad parcial; borrar lo existente e imponer desde cero esa verdad parcial es barbarie.

En sus concepciones políticas Ortega no tiene nada de nietzscheano. Para Nietzsche la democracia asfixia por definición la distinción y la excelencia y escancia resentimiento y gregarismo; la política, en su terminología la “Gran Política”, consiste en propiciar el florecimiento de superhombres, seres singulares, no resentidos, que se orienten por la nutrición de su fuerza transmutando valores; el poder del superhombre no es gubernamental, es capacidad de afirmar la vida.

Nietzsche nunca ejerció la política parlamentaria y Ortega sí. Lo hizo, al principio de la Segunda República española en la Agrupación al Servicio de la República, que describió como un grupo de intelectuales metidos en política por deber y a disgusto. Fue elegido diputado por la provincia de León. Dejó su escaño al cabo de un año, en diciembre de 1931, tras criticar públicamente el rumbo que iba tomando la república en un discurso conocido como “Rectificación de la República”. En él critica la existencia de partidos, a los que tacha de decimonónicos, desfasados e ineficaces en nuestro siglo; critica el espíritu de facción que mina la política a través del regionalismo, el anticlericalismo exacerbado y la defensa reaccionaria de privilegios; dicho espíritu de facción -dice- amenaza con ahogar el régimen recién nacido.

¡No es esto, no es esto!, que los republicanos no falsifiquen la república; la república es una cosa, el radicalismo es otra. Estas palabras son tan dignas de memoria como el *venceréis, pero no convenceréis* de Unamuno a los fascistas, y particularmente pertinentes en nuestra democracia enmarcada en una monarquía constitucional, en la que muchos atribuyen un poder mágico, casi taumatúrgico, a la palabra “república”. Como si Corea del Norte, por ejemplo, no fuera una república; como si un régimen republicano nos condujera automáticamente a ser mejores y más justos; como si todo en la Segunda República española hubiera tenido el cariz idílico del maestro rural que hace teatro en sus ratos libres, o como si abolición de la monarquía conllevara la abolición de la indecencia moral y de la degradación cívica resultantes de entender y practicar la política como arena

de lucha, mercado de votos, contienda partidista siempre y en todo caso, mutuo encono, uso de cualquier realidad como medio para sacar ventaja en las próximas elecciones.

Político ocasional, Ortega fue siempre profesor, un gran profesor, como Nietzsche hasta que dejó la universidad. En los tiempos políticamente agitados que vivió mantuvo siempre la filosofía como actividad pública. Con ocasión del cierre de la universidad de Madrid a consecuencia del golpe de estado fallido contra la dictadura de Primo de Rivera, Ortega siguió dando su curso *¿Qué es filosofía?* en un teatro; el público aumentaba de lección en lección y el episodio fue calificado como acontecimiento en la historia intelectual de España. Da gusto cómo explica, por ejemplo, a Descartes, cuyo pensamiento examina en numerosos lugares de su obra, o conceptos difíciles como el cambio en Aristóteles, y cómo expone conceptos propios e intuiciones en sus artículos, ensayos, cursos y en esa especie de blog -diríamos hoy- que es *El espectador*.

Sin embargo, a pesar de lo dicho y manteniéndolo, y a diferencia de lo que me ocurre leyendo a Nietzsche, leer a Ortega me ha resultado muchas veces arduo y trabajoso porque, junto a la claridad de exposición, me llegan de su obra ráfagas de presuntuosidad y petulancia. Nietzsche es un megalómano; dice sin pudor “yo”, “yo soy”, “a través de mí llega Zaratustra al mundo”, “gracias a mí la filosofía se transmuta”, etc., en un estilo que es el del visionario, el místico, el médium, el profeta ígneo, el poeta desmesurado. En Ortega esa dimensión es jactancia, apología de sí mismo, propensión a ponerse medallas, como se aprecia en los siguientes fragmentos de *El hombre y la gente*, elegidos de entre una considerable casuística al respecto:

La concepción cartesiana de lo real ha sido superada por mi generación y, dentro de ella, muy concreta y enérgicamente por mí.

Llegué hace unos años a la pionera y audaz opinión de que el ser de las cosas es solo una hipótesis.

Además, alardea de ser el primero en haber llegado a cierta conclusión o en haber tenido determinada idea: *Antes de mí nadie se había percatado de que existe una comunidad de raíz entre mística y erotismo, una comunidad de léxico entre amor y misticismo. Yo soy el primero.*¹ Esto no es cierto; que yo sepa, al menos Lou Andreas

¹ En *Estudios sobre el amor*, Ed. Óptima, Madrid, 1964.

Salomé había analizado esta similitud en 1910 en su obra *El erotismo*. Pero no es eso lo que importa; nadie conoce todo lo que se ha dicho o escrito sobre algo, ni tiene por qué conocerlo. Lo que molesta es el engreimiento necesario para escribir esta especie de *¡Eureka!* de Arquímedes venido a menos.

Mi antipatía hacia Ortega también ha sido alimentada por faltas de respeto hacia el lector, aunque en ello tengan también responsabilidad los editores. Tiene textos no corregidos o no escritos para ser publicados y sin embargo publicados, lo cual supone un menosprecio al lector y una falta de consideración que no despiertan en Ortega pudor alguno:

Con el nombre de “Meditación de la técnica” doy al público un curso desarrollado en el año 1933 en la Universidad de Verano de Santander, que entonces fue inaugurada. Este curso, como observará en seguida el lector, no ha sido propiamente escrito, sino que consiste en los dictados hechos a la carrera para el uso de la cátedra. No se busque en ellos ni siquiera aseada corrección gramatical.

Aparte de esto, Ortega, como Nietzsche, pertenece con justicia a la literatura, no sólo a la filosofía; ambos son valorados como escritores por su contribución a la lengua española y alemana respectivamente. Del estilo literario de Ortega no cabe hablar en este trabajo sobre sus ideas nietzscheanas, pero aporto una muestra de su hermosa prosa:

La política y la cultura son sólo la superficie de la historia; la realidad histórica es, antes que eso y más que eso, un puro afán de vivir, una potencia parecida a las cósmicas, hermana de la que inquieta el mar, fecunda a la fiera, pone la flor en el árbol, hace temblar a la estrella.

BIBLIOGRAFÍA

De José Ortega y Gasset

-*Tríptico. Mirabeau o el político. Kant. Goethe desde dentro*. Espasa Calpe, 7ª edición, Madrid.

-*El hombre y la gente*. Edición digital, julio 2016.

-*La rebelión de las masas*. Tecnos, Madrid, 2008.

-*Meditaciones del Quijote*. Aguilar, Madrid, 1975.

-*La historia como sistema*. Revista de Occidente. Colección El arquero. Madrid, 1941.

-*Estudios sobre el amor*. Ed. Óptima. Madrid, 1964.

-*El tema de nuestro tiempo*. Revista de Occidente. El arquero. Madrid, 1958.

-*Qué es filosofía*. Revista de Occidente. El arquero. Madrid, 1966.

-*La deshumanización del arte*. Austral. Madrid, 1987.

-*Meditación de la técnica*. Revista de Occidente. El arquero. Madrid 1961.

-*Goya*. Austral. Madrid, 1982.

-*Velázquez*. Aguilar. Madrid, 1987.

-Sobejano, Gonzalo: *Nietzsche en España*. Gredos. Madrid, 1967.

EL PERSPECTIVISMO DE ORTEGA

María Ángeles Macarrón Machado

Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia

Introducción

Si exceptuamos la perspectiva geométrica aplicada al desarrollo del dibujo y la pintura, que incrementó la eficacia de la representación respecto a lo representado al volverlo más ajustado a lo que nuestro ojo ve, y por ende, para nosotros más acorde con la realidad, la noción de perspectiva ha caído casi de forma generalizada del lado de la subjetividad, de la “opinión” que, como sabemos desde Parménides y Platón, ha ocupado el lado opuesto a la “verdad”. De modo que la perspectiva podía aceptarse en el terreno de las preferencias personales y en ámbitos como el arte, la ética o la política, pero era considerada inadmisibile en el terreno del conocimiento, identificado desde la “Revolución Científica” con la ciencia moderna.

Ortega quiere superar esa dicotomía y reivindica la perspectiva individual y concreta como la única real, afirmando, a la vez, que ello no afecta a la verdad, no le resta existencia ni la convierte en mera ilusión, pues no hay otro modo de acceso a la realidad. No puede evitarse ver el carácter paradójico de esa postura y vamos a intentar exponer los argumentos que en su defensa ofrece Ortega. La idea de perspectiva es una pieza indispensable del entramado teórico de la filosofía de Ortega y no puede ser tratada aisladamente, puesto que la teoría que conforma, el perspectivismo, se sostiene en un conjunto de nociones como las de “vida”, “circunstancia” o “razón vital” de las que deriva. Comencemos aclarando lo que entiende por perspectiva.

La idea de perspectiva

La teoría de la perspectiva deriva de dos evidencias: no podemos ver lo que nos rodea, el entorno o mundo circundante, más que desde el punto en el que nos hallamos, y a su vez, el entorno o circunstancia no puede mostrarse más que desde una determinada perspectiva. Ortega dice que *nadie ha visto nunca una naranja*, vemos solo una cara o aspecto de lo que percibimos. La perspectiva pertenece, pues, al individuo y al mundo- cuyos componentes incluyen no solo las cosas materiales, sino también las que llamamos *espirituales*- y entre ellos se produce un ir y venir, un juego dialéctico, una interacción y condicionamiento mutuo. Esa doble condición es un hecho de experiencia que Ortega ha

tratado de describir y analizar y ha concluido que el modo de mirar el mundo de los seres humanos está sujeto a un conjunto de regularidades que, por serlo, denomina *leyes estructurales*. Todo individuo tiene un cuerpo que impone estar siempre en un punto, espacial y temporal, *un aquí y ahora*.² También lo que se mira, el mundo circundante, tiene su “aquí y ahora”, de modo que tampoco puede presentársenos más que en perspectiva. *¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?*³, afirma Ortega, y unos años después lo reafirma, *la perspectiva es uno de los componentes de la realidad*.⁴

La perspectiva es entonces un componente estructural de ambas realidades, la humana y el entorno. Hay que añadir que el individuo, además de tener un cuerpo, es una persona particular y concreta que incorpora en su mirada otros elementos, ya no espaciales, de extrema importancia: hace una *selección*, mediante la *atención*, de aquello que mira, centra el foco en una cosa, que deviene *patente*, y deja en la penumbra, en estado *latente*, otras muchas. A esas cosas latentes que conforman un fondo sobre el que destaca lo elegido, lo presente, lo llama Ortega *horizonte*, y constituye solo un límite de lo que hay más allá de él. Ortega insiste en que esa selección no supone una deformación introducida por la subjetividad, sino un elemento inevitable y necesario de la *organización* de lo que miramos, de lo que nos rodea. Esta organización genera un mundo, ordena las cosas en una estructura de sentido, y es que:

² Ortega afirma que espacio y tiempo forman parte de la estructura vital, pero la idea de un espacio y un tiempo absoluto, considerados como algo dado donde todo cuanto existe ocupa un lugar y transcurre, no funciona en la perspectiva vital, en la que se transforman en un “aquí y ahora”, un lugar y un momento siempre cambiantes, circunstanciales. Es así como adquiere sentido lo espacial y lo temporal para los seres humanos, y es por ello que dichas nociones no tienen un carácter cuantitativo, métrico, sino cualitativo y vivido. Enmarcado siempre en la perspectiva individual, en el punto de vista de cada cual, las distancias no se miden en metros, ni el tiempo en lo que miden los relojes. Por ejemplo, la lejanía, dice Ortega en las *Meditaciones del Quijote*, es una interpretación del sujeto, “*nace de una estructura de relaciones que mi mente interpone entre unas sensaciones y otras*”. Al respecto dice Villacañas, en su análisis y comentario de las “*Meditaciones del Quijote*”, que esto muestra la posición constructivista de Ortega, donde “*la lejanía es una interpretación construida de la presencia. La latencia es una interpretación dada de la superficie. La idea es una proyección construida de la convergencia de toda una serie de fenómenos. Aquí, Ortega una vez más transforma la subjetividad trascendental de Kant en una compleja descripción de las formas constructivas de experiencia que ofrece la vida*”. *Meditaciones del Quijote*, edición de José Luis Villacañas p. 200, nota 18. Esta es la edición que usamos en el texto al referirnos a esta obra.

³ *Meditaciones del Quijote*, edición de José Luis Villacañas, p. 177.

⁴ *El tema de nuestro tiempo*, Doctrina del punto de vista, p. 134 Ed. Domingo Hernández Sánchez. Esta es la edición que usamos en el texto al referirnos a esta obra.

*El mundo no es cosa, en efecto, sino estructura. Pero no, sin más, una estructura de cosas. En el mundo **están** las cosas y **estoy yo** –aunque con muy distintos modos de **estar**-, y el mundo no es tanto una estructura de cosas como la estructura del **estar** las cosas, al cual pertenece esencialmente mi propio **estar**; o, dicho en una palabra: el mundo es una “perspectiva.”⁵*

El sujeto humano realiza dicha selección porque no está definitivamente programado y porque, además de ciertas tendencias determinadas por la genética, ha ido construyendo, a lo largo de su experiencia vital, un núcleo de intereses, gustos, preferencias, expectativas o deseos que lo conforman como una persona particular. Esto es posible porque los seres humanos poseen lo que llama Ortega los *a priori* de la libertad y de lo cordial, únicos “*a priori*” que reconoce, y que intervienen en la selección y organización de lo que mira.

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.”⁶

La combinación de todos estos elementos hace que todo sujeto esté en una *situación* que es irreductible a la de cualquier otro, y que se configura alrededor del plan o proyecto de vida de cada cual, lo que no se es, pero se pretende llegar a ser, de modo que cada perspectiva es una interpretación no solo mental, sino vital, porque depende de, y responde a, la situación real de cada individuo. El factor temporal interviene haciendo que en la perspectiva presente de cada individuo el pasado, lo ya vivido, tenga un peso decisivo, y, también, ese presente se proyecta al futuro, porque antes de actuar prevemos nuestra acción, porque el porvenir nos pre-ocupa, de modo que en la perspectiva presente convergen pasado y futuro, resultando que el punto de vista es *punto de acción* y de *proyección*⁷. En definitiva, la única perspectiva real es la individual y concreta, que es la más completa porque incluye una multiplicidad de perspectivas: intelectual, valorativa,

⁵ Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, p. 82.

⁶ Verdad y perspectiva, *El espectador*, p. 19, Obras Completas (OC), Tomo II, 1916.

⁷ Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad*, p.115.

afectiva, etc., frente a las perspectivas abstractas, colectivas y presuntamente impersonales y universales, que son por esencia parciales.

Verdad y perspectiva

A. Estado de la cuestión respecto a la verdad

Ortega está incómodo y en desacuerdo manifiesto con las diferentes posturas que sobre la verdad imperan en su época. En primer lugar, combate el racionalismo que, en aras de una *razón pura*, impone sus categorías a lo real, y se autopropones como el único modo de acceso a lo objetivo, a la verdad. *Razón pura* que se hizo sinónimo de razón como consecuencia de sus logros científicos, a pesar de que consiste en una *una inversión completa de la perspectiva natural del hombre*.⁸ El mundo de cualidades sensoriales es irracional, frente a las racionales entidades matemáticas. Lo verdadero es el mundo cuantitativo, geométrico. Sobre esta paradójica división iniciada y consolidada por Descartes se ha fundado toda la física moderna. Pero Ortega cree que es solo una *forma histórica de pensamiento*, un *modo de pensar* y, con una cascada de adjetivos, la califica de antihistórica, antivital, abstracta, ficticia, utópica, ucrónica, simplista, esquemática, estática, absolutista, primitiva (ingenua) y provinciana.⁹

⁸ *El tema de nuestro tiempo*, Racionalismo y relativismo, p. 72.

⁹ *El tema de nuestro tiempo*. A. Rodríguez Huéscar, hace un análisis de todos estos calificativos en su profundo y exhaustivo trabajo, *Verdad y perspectiva*, pp. 141-143. En su artículo *Historia como sistema* de 1935, dice Ortega que en el siglo XVI “*cree, el hombre de Occidente que el mundo posee una estructura racional, es decir, que la realidad tiene una estructura coincidente con la del intelecto humano, se entiende, con aquella forma del humano intelecto que es la más pura: la razón matemática (...) que proporciona al hombre un poder, ilimitado en principio, sobre las cosas en torno*” (p. 15), sustituye la pérdida de la fe en Dios y en la revelación, por una nueva creencia, una nueva fe, “*fe en la nueva ciencia (...) una fe fundada en la razón físico-matemática, nueva mediadora entre el hombre y el mundo*”, convertida en un “*dogma social*” (p. 40), esa razón sirve a la física, a las ciencias de la naturaleza, pero no puede ir más allá, no puede decirnos nada claro sobre el hombre y su complejísima existencia, que no puede reducirse a meras relaciones cuantitativas, y deja, así, “*vía libre a la razón vital e histórica*” (p. 47) Ya en 1924, en su artículo *Ni vitalismo ni racionalismo*, Ortega expresaba cuál de los diferentes significados del “vitalismo” coincidía con su postura, en la que no reconoce otro modo de teoría que el racional, aunque reivindica colocar en el centro “*el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador del sistema. De esta suerte, pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla de racionalidad rodeada de irracionalidad por todas partes*” (...) No es posible “*una teoría no racional, sino vital (...) razón y teoría son sinónimos (...) Mi ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella: va sólo contra el racionalismo (...) La ciencia es el conocimiento de algo que nos permite «dar razón» de ese algo. Este es el significado más auténtico y primario de la ratio. Cuando de un fenómeno averiguamos la causa, de una proposición la prueba o fundamento, poseemos un saber racional. Razonar es, pues, ir de un objeto —cosa o pensamiento— a su principio. Es penetrar en la intimidad de algo, descubriendo su ser más entrañable tras el manifiesto y aparente*”, O.C. Tomo III, p. 273.

No obstante, no congenia con el relativismo que, en el lado opuesto, piensa que dado que no hay otra verdad que la subjetiva o individual, entonces la “verdad” universal no existe o es inalcanzable para los sujetos. Los dos argumentos que Ortega esgrime para desautorizar al relativismo encuentran su base en primer lugar en el hecho de que la búsqueda de la verdad, su “fe” en encontrarla, es consustancial a la vida humana, creencia que ni siquiera el relativismo logra sortear ya que debe admitir al menos una verdad: la de su inexistencia o inaccesibilidad, y en segundo lugar en la inoperatividad y ausencia de sentido del escepticismo radical al que conduce el relativismo, *una teoría suicida*¹⁰ y añade: *no entendemos cómo puede hablarse de una vida humana a quien se le ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar la fluencia vital.*¹¹

Se aleja, asimismo, de la tesis del idealismo, asociado al racionalismo, que niega realidad a lo extramental y hace descansar la realidad, y la verdad, en el sujeto humano, haciendo coincidir lo real con los contenidos de la mente o razón, y también de la del realismo que, al contrario, considera que el sujeto se limita a reflejar lo real, de modo que la verdad es externa al sujeto y éste es un elemento pasivo en el conocimiento. No se identifica, tampoco, con el pragmatismo que convierte la utilidad en criterio de verdad de modo que identifica lo verdadero con lo útil. Dice en el artículo “Verdad y perspectiva”, con el que comienza en 1916 *El Espectador*, que

*la política —es decir, la supeditación de la teoría a la utilidad— ha invadido por completo el espíritu. La expresión extrema de ello puede hallarse en esa filosofía pragmatista que descubre la esencia de la verdad, de lo teórico por excelencia, en lo práctico, en lo útil. De tal suerte, queda reducido el pensamiento a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos*¹².

Aunque reconoce que el pragmatismo ha contribuido a acercar la verdad a la vida, y que lo útil es importante, reivindica la actitud contemplativa, meditativa, la actitud crítica y la reflexión sin prisa y cree que hay que *afirmarse de nuevo en la obligación de la*

¹⁰ *El tema de nuestro tiempo*, Relativismo y racionalismo, p. 68.

¹¹ *El tema de nuestro tiempo*, Cultura y vida, p. 76.

¹² *Verdad y perspectiva*, p. 16.

*verdad, en el derecho de la verdad,*¹³ esa es la razón que esgrime al buscar un público para *El Espectador* a quien *importase la verdad, la pura verdad, lo que las cosas son por sí mismas.*¹⁴ No pretende elevar la teoría por encima de la vida, la prioridad siempre es la vida, el vivir, pero cree que *sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría.*¹⁵

B. La propuesta de Ortega

Todas estas posturas son de carácter epistemológico, se mueven en el terreno de la dicotomía verdad-error, y surgen para combatir el error, pero Ortega tiene una visión distinta, en la que el error ha sido y es necesario, es un componente de todo conocimiento. Insatisfecho con todas ellas, promueve la tarea de encontrar un nuevo planteamiento que las supere, y la trascendencia de tal tarea se muestra con claridad cuando la califica de *el tema de nuestro tiempo.*

El camino que sugiere Ortega como medio de superación de tales posturas es el de reconciliar vida y razón mediante su teoría de la perspectiva, vía que evita privilegiar la razón en detrimento de la vida, como hace el racionalismo, pero también la vida frente a la razón, como hace el relativismo y el escepticismo. Al afirmar que *La historia de la ciencia del conocimiento nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solido partir siempre de esta errónea creencia: el punto de vista del individuo es falso,*¹⁶ entiende que, a pesar de su radical enfrentamiento, racionalismo y relativismo comparten un mismo diagnóstico: la “subjetividad” es el núcleo problemático del tema de la “verdad”. Aunque el racionalismo insiste en dejar la subjetividad al margen, mientras que el relativismo la cree inevitable, para ambos es el obstáculo principal para la consecución de un conocimiento verdadero. Ortega propone transformar esa manera de concebir la subjetividad y acabar con el desprecio cognoscitivo que pende sobre ella, aceptar su intervención en el conocimiento y reconocerla como una realidad humana, no solo ineludible, sino gozosa, de la que hay que partir. *El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio.*¹⁷ El único medio humano de acceder a lo real es, pues, a través de la perspectiva propia, que no puede ser sino individual y concreta, vital e histórica para que

¹³ Ibid. p. 16.

¹⁴ Ibid. p. 16.

¹⁵ Ibid. p. 18.

¹⁶ Ibid. p. 18.

¹⁷ Ibid. p. 18.

la verdad tenga sentido, para que le sirva a la vida, pues sin esa localización, la verdad es “utópica” y “ucrónica”. Pero, por otro lado, no lo debemos olvidar, el mundo, lo que nos rodea, la circunstancia, tampoco puede aparecer más que en perspectiva:

*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 eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo.*¹⁸

En consecuencia, el perspectivismo niega la existencia de un punto de vista privilegiado, central o absoluto, pues la centralidad la ocupa cada perspectiva, perspectiva que, además, es cambiante y dinámica como lo es la realidad, se trate de la externa o la del propio individuo, y, dada la multiplicidad y el dinamismo de las perspectivas, la verdad solo puede consistir en una integración de las mismas, su articulación en un sistema sujeto, también, a cambio. La riqueza y complejidad de lo real, del mundo o circunstancia y de los individuos, con su realidad poliédrica, multifacética, impone contar con todas las perspectivas posibles, la propia, las de los otros, las que heredamos del pasado, en esa integración de puntos de vista en que ha de consistir la verdad. Verdad que, entonces, solo puede funcionar como un sistema abierto, es decir, provisional, inacabado, temporal, con una carga del pasado y una proyección de futuro, factores que, sin embargo, insiste Ortega, no le restan a la verdad existencia, validez, objetividad, o universalidad.¹⁹

Y es que el lugar de mi ojo, de “mi pupila”, es único, irrepetible, lo que yo veo, lo que cada cual ve es valioso, pues es una parte o aspecto del mundo, y consecuentemente somos todos imprescindibles. Así lo expresa Ortega: *cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mí pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios,*²⁰ evidenciando el valor que otorga al punto de vista individual. Esta concepción integradora de la verdad hace de ella un proceso largo

¹⁸ Ibid. p. 19.

¹⁹ Para este modo de comprender la verdad, como integración de perspectivas, Ortega estima que no es adecuada la vía del razonamiento y el formalismo, propio de las perspectivas abstractas, sino la vía de la “intuición”, como visión directa, a la que considera más apropiada para interconectar ideas o visiones y hacer evidentes dichas conexiones. Es esa intuición de su “conexión universal” la que se plasma en estructuras integradoras que alcanzan el estado de un sistema.

²⁰ *Verdad y perspectiva*, p. 19.

y esforzado de *construcción* que nos permite ampliar nuestro *horizonte*, es decir, trascendernos a nosotros mismos, sobrepasar el alcance limitado de nuestra mirada. Y el marco más amplio posible para abordar, y desbordar, ese horizonte es la perspectiva vital, en la que se engarzan todas las otras perspectivas parciales y específicas, porque en toda vida interviene el intelecto, el sentimiento, la belleza o la moral. Dice poéticamente:

*La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración. En vez de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aúnan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real,*²¹

C. Nociones clave: la base teórica del perspectivismo

1. La vida como realidad radical

*La elección de un punto de vista es el acto inicial de la cultura (...) Se ha vivido para la religión, para la ciencia, para la moral, para la economía; hasta se ha vivido para el fantasma del arte o del placer; lo único que no se ha intentado es vivir deliberadamente para la vida.*²²

La afirmación de la vida como realidad radical es el origen y el fundamento de la noción de “perspectiva vital” y sin la comprensión de su significado y alcance, no puede entenderse la teoría de la perspectiva y su relación con la cuestión de la “verdad”. Es extraño plantear que se ha descubierto esa realidad de la vida, pues la vida siempre estuvo ahí determinando y sosteniéndolo todo, haciéndolo posible, pero la novedad estriba en que ahora se presenta con claridad al pensamiento, se hace evidente, como lo hiciera la intuición del *cogito* para Descartes, se transforma en una certeza, una verdad indubitable, ha adquirido un estatus intelectual que antes no poseía y se convierte, así, en la nueva base de la que se ha de partir.

En vez de despegar de la conciencia, como se ha hecho desde Descartes, nos hacemos firmes en la realidad radical que es para cada cual su vida. Lo que tiene de radical no es ni ser, tal vez, la única realidad, ni siquiera ser algo

²¹ Ibid. p. 19.

²² *El tema de nuestro tiempo*. Las valoraciones de la vida, p. 102.

*absoluto. Significa simplemente que en el acontecimiento vida le es dado a cada cual. (...) Es, pues, la raíz de toda otra realidad, y solo por esto es radical.*²³

Esta nueva evidencia, la única real, que es la de la vida, el vivir, sustituye a las tradicionales del sujeto y del objeto. El gran olvido de Occidente, dice Ortega en clara contraposición a Heidegger, no ha sido el “ser”, sino la “vida”, que por su transparencia no se ha dejado ver a sí misma y ha funcionado como el cristal en el que no reparamos cuando miramos a través de él. Nos hemos detenido en el objeto, en lo que se ve, en el panorama, o bien en el sujeto que ve, y se nos ha escapado lo que queda en medio: es decir, el sujeto en su medio, en su entorno, rodeado de las cosas con las que ha de vivir, que es en lo que consiste la vida. Vida que no se debe concebir en abstracto, sino como la vida concreta e individual de cada cual. El *cogito* cartesiano se ha transformado en Ortega, según su propia expresión, en *pienso puesto que vivo*.²⁴ Se produce así una nueva síntesis de sujeto y objeto, distinta de la kantiana, y que Ortega condensa en su famosa fórmula de *yo soy yo y mi circunstancia*.²⁵ La vida es, pues, el encuentro del ser humano con su circunstancia en una dialéctica constante, en un hacerse mutuamente, lo que significa que en esa unidad de yo y circunstancia, no solo el yo actúa sobre la circunstancia, humanizándola, sino que el entorno, igualmente, modela y transforma al individuo.

A la vida de cada cual está asociada una perspectiva, cambiante como la propia vida, lo que implica que no hay una realidad de cosas ahí fuera, al margen de ella, sino que las cosas se interpretan en función de la perspectiva vital. Compárese lo que es un gato para mí, para una pulga o para un parásito que viva en su intestino, dice Julián Marías; cada cual interpreta desde su perspectiva vital, desde su realidad específica. Tanto la vida de cada sujeto individual o “yo” como la realidad que le rodea, aquello que está en torno, el mundo, son una multiplicidad y por ello es desde la perspectiva individual como el sujeto se vincula con su entorno. La vida como realidad radical se concreta en la

²³ *La idea de principio en Leibniz*, El nivel de nuestro radicalismo, p. 333.

²⁴ En su ensayo “*Historia como sistema*”, Ortega ofrece una sucesión de acontecimientos históricos que han desembocado en esta primacía de la vida. La pérdida de la fe en Dios, deja un hueco que llena la fe en la razón, entendida como “razón pura”, razón físico-matemática, y, a su vez, la pérdida de esa fe en la razón, ha llevado al hombre a llenarla con lo único que le quedaba, su vida, su vivir. Vista así, la historia no es más que una sucesión de “*revelaciones*”, de creencias, que conforman un suelo firme sobre el que pisar. Ha aparecido una nueva disposición que califica de “*cartesianismo de la vida*”, IX, pp. 92-93.

²⁵ *Meditaciones del Quijote*, p.178.

perspectiva vital, y esta es la nueva metáfora que Ortega propone como sustitución de las usadas por el realismo, que hace del sujeto una tabla de cera y de la realidad hace un sello, así como por el idealismo en la que el sello se encuentra en el sujeto y la realidad ha de encajar en él.²⁶

2. El yo o el sujeto y la circunstancia

Ortega parte de una afirmación radical: no hay un sujeto o yo dado. El ser humano carece de naturaleza, de esencia, de “ser”, de programación vital, aunque posea un parcial diseño biológico, y se encuentra en medio de las cosas con las que tiene que contar para vivir y con las que interactúa. La vida queda definida como ese contacto e intercambio entre el individuo y lo que le rodea, su entorno, su circunstancia, en la que deberá construirse, proyectarse, generar un plan vital en estrecha relación con ese medio, con su circunstancia. El yo o sujeto y la circunstancia, lo que rodea al individuo, no son lo mismo, pero la circunstancia de cada uno forma la otra parte de su yo. Esta nueva unidad supera las tesis del idealismo, para el que la realidad la pone al sujeto negando entidad a lo externo a la mente, y del realismo, que no acepta más que la realidad exterior y el sujeto solo la refleja, la recibe pasivamente. La propuesta de Ortega es una nueva síntesis, ya que el sujeto interviene activamente en el conocimiento de su circunstancia, pero ese conocimiento o comprensión lo es de algo que le trasciende, que no es él mismo. Esa realidad externa al sujeto, ese mundo de “cosas”, que el individuo necesita conocer, posee su propia lógica interna, dice Ortega, y por ello no hay verdad que no respete esa lógica, que no las permite ser. Es esta convicción la que lleva a Ortega a rechazar tanto el programa de Bacon de manipular las cosas para ponerlas a nuestro servicio -y que tan bien encaja en la tesis cristiana de un mundo hecho por Dios para servicio de sus criaturas humanas- como el del pragmatismo, que es, en su opinión, la versión laica de ese programa. El yo y la circunstancia conforman, pues, una unidad de elementos heterogéneos en la que, además, el “yo” pasa a ser “mi yo”, el mundo o circunstancia “mi mundo”, “mi circunstancia”, y las “ideas” “mis ideas”, componentes de ese “mundo” que es construcción e interpretación.²⁷

²⁶ Para Julián Marías, “Adán en el Paraíso” constituye *la metáfora* originaria de Ortega, expresada a sus 26 años, en la que se plasma “*la inseparabilidad de sujeto y objeto, del individuo y las cosas, los objetos que coexisten, que se necesitan mutuamente, en su variedad infinita en torno al sujeto e irreductibles a él*”. Esta metáfora se transforma después en la conversión de la vida en perspectiva. Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2, pp. 119-122.

²⁷ A. Rodríguez Huéscar, op. cit., p. 63, en el análisis que dedica a las *Meditaciones del Quijote*.

Situados inexorablemente en una circunstancia, la tarea humana es hacer nuestra esa peculiaridad, esa limitación, encontrar nuestro lugar en la perspectiva del mundo. *La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre*, pues forma *la otra mitad de mi persona y si no la salvo a ella, no me salvo yo*.²⁸ afirma Ortega. Reabsorber la circunstancia es adaptarla a nuestra perspectiva, vincularla con nuestra humanidad, vivificar los conceptos con los que la interpretamos. Es importante insistir en que esa humanización que supone reabsorber la circunstancia no implica, como ya hemos indicado anteriormente, poner las cosas a nuestra disposición y conveniencia, pues a las cosas hay que dejarlas desplegar, ser, respetar su naturaleza, uno de los objetivos que persigue lo que Ortega llama *amor intellectualis*, amor intelectual entendido como *afán de comprensión* y que supone amor a las cosas –*amor rerum*– que deja a las cosas ser, impulsa su desarrollo, facilita su expansión, sin confundirlo con la idea de amor como posesión y dominación, en suma, descubre la *dimensión de profundidad* de las cosas, las conexiones entre ellas y con los humanos: lo amado como una parte de nosotros mismos.

Yo, mundo e ideas han cambiado, pues, de significado, de estatuto ontológico, ya no existen por sí mismos, sino que lo que existe es el individuo particular y concreto, con su mundo y sus ideas sobre el mundo. Han cedido su lugar a otra realidad radical, la vida. El ser humano ha dejado de tener un “ser”, y lo que tiene es una “vida”, lo importante, pues, no es el ser, sino el vivir. Tampoco tiene una existencia, pues ha de fabricarse a sí mismo contando con lo que sí que existe a su alrededor, su entorno, su circunstancia. Y esa construcción de sí mismo, que viene determinada por las experiencias pasadas, es siempre proyección al futuro, pues no se puede volver atrás, no se puede cambiar el pasado, estamos obligados a caminar y a mirar hacia delante, aunque en ello siempre intervenga lo ya vivido. Ortega hace descansar en esta experiencia humana, individual y colectiva, la idea de la irreversibilidad del tiempo²⁹, *el ser del hombre es irreversible, está ontológicamente forzado a avanzar sobre sí mismo (...) el tiempo no puede volver porque el hombre no puede volver a ser lo que ha sido*,³⁰ porque es construcción permanente, así, *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*.³¹ Los seres humanos no tenemos ser. Así lo expresa Ortega:

²⁸ *Meditaciones del Quijote* p. 178.

²⁹ A. Rodríguez Huéscar, op. cit. La temporeidad de la vida, pp. 175-178

³⁰ *Historia como sistema*, p. 73.

³¹ *Ibid.* p. 79.

*El hombre no es su cuerpo, ni su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento.*³²

De modo que *el hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho.*³³ Somos, pues, lo que nos va sucediendo, aconteciendo, y lo que hacemos, fundamentalmente acción, por eso usa Ortega el término *drama* para definir la vida humana- de *drao*, actuar-, en la que los individuos desempeñan un papel, o mejor, sucesivos papeles a lo largo de su vida acordes con sus proyectos vitales. Lo que es consustancial al ser humano es el carácter ejecutivo, siempre ha de estar actuando, pensando, que para Ortega es también una forma de acción, pues tiene que hacer frente continuamente a la problematicidad inherente al vivir, siempre hemos de estar nadando para mantenernos a salvo, la metáfora preferida y recurrente de Ortega para ilustrar esa problematicidad de la vida humana.

3. El papel de la verdad para la vida: la razón vital

Decir que la razón pura es un modo de pensar histórico, como lo fue el mito, la magia, la oración, la profecía, es considerar todo pensamiento como una estrategia, un instrumento, que ha servido y sirve a los seres humanos para enfrentarse a los problemas de la existencia, para adaptarse a la circunstancia, para planear qué hacer con esa realidad que somos y aquella en la que inevitablemente vivimos, y con la que conformamos una unidad. Es absurdo calificar esos pensamientos desde nuestra óptica y negarles verdad, pues eran verdaderos para aquellos que los formularon y creyeron en ellos, como lo son ahora los nuestros, y su *verdad* estriba en que les ayudaron a vivir con mayor *seguridad*, y mayor *claridad*, como también nos ocurre a nosotros. La única conclusión legítima que parece poder extraerse es que la verdad cumple un papel en la vida y le es necesaria, ya que ayuda a enfrentar la doble problematicidad del vivir, la de la circunstancia y la del propio individuo. Y es que “*la razón es solo una forma y función de la vida.*³⁴ Es la vida la que ha creado la razón, la inteligencia, porque la necesita, en un proceso que puede describirse como un fenómeno biológico más. *El movimiento hacia la verdad, el ejercicio teórico de la inteligencia es como la respiración o la digestión, una actividad*

³² Ibid. p. 63.

³³ Ibid. p. 79.

³⁴ *El tema de nuestro tiempo*, Las dos ironías, o Sócrates o Don Juan, p. 98.

orgánica.³⁵ Ese estrecho vínculo entre vida y verdad es lo que le lleva a afirmar que la verdad es una función vital.

*Tiene, pues, el fenómeno del pensamiento doble haz: por un lado nace como necesidad vital del individuo y está regido por la ley de la utilidad subjetiva; por otro lado consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad (...) Y ambas instancias –nótese bien- se necesitan mutuamente. No puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos si no pienso la verdad.*³⁶

A aquello que hay en torno a mí, mi circunstancia, aquello que trasciende a mi mente, he de adaptarme, y para ello necesito entenderlo, respetar su ley interna, y esta es la función que en la vida cumple el pensamiento. *Pensar es pensar la verdad, como digerir es asimilar los manjares,*³⁷ dice Ortega, y cuando afirma que tengo que salvar la circunstancia para salvarme yo, es a esto a lo que se refiere.³⁸ Pero, además, la comprensión del entorno, de aquello que no soy yo, supone intervenir activamente, mediante la reflexión, para integrarlo en mi yo, para hacerlo parte de mi vivir. *Para ser verdadero el pensamiento tiene que coincidir con las cosas, con lo trascendente de mí. Mas al propio tiempo (...) tengo yo que pensarlo, tengo que adherir a su verdad, alojarlo íntimamente en mi vida.*³⁹

Es pues la problematicidad de la vida, la perplejidad ante el entorno en el que el individuo se encuentra y la inseguridad que ello genera el origen del esfuerzo por conocer, conocer que lleva implícito, aunque sea como mera pretensión, la búsqueda de la verdad. La verdad se concreta, entonces, en las soluciones que hemos encontrado para enfrentar esos problemas. Cuando alguna de esas soluciones se vuelve dudosa, necesitamos salir

³⁵ Ibid. Las valoraciones de la cultura, p. 111.

³⁶ Ibid. Cultura y vida, pp. 77- 78.

³⁷ Ibid. pp. 77.

³⁸ Para Ortega no es lo mismo conocer y pensar. La identificación de ambos términos se basa en dos supuestos o “creencias”: que las cosas tienen un ser, y que el pensamiento puede acceder a esa esencia y recogerla en conceptos. Dichos supuestos funcionan como condiciones de posibilidad del conocimiento, y están a la base de la tarea humana de conocer. Ortega critica la visión estrecha con la que se ha abordado el fenómeno del pensamiento, reduciéndola a su sentido lógico, donde el pensamiento esquematiza la realidad y la transforma en símbolos manejables, como hace la epistemología, o a los mecanismos que entraña la actividad de pensar, como hace la psicología. A. Rodríguez Huéscar, op. cit. Necesidad y sentido del método. p. 148.

³⁹ *El tema de nuestro tiempo*, Cultura y vida, p. 79.

de esa duda y encontrar una nueva certeza. De ahí que Ortega diga que *la duda es la entraña viviente de la verdad*.⁴⁰

Por un lado, el conocimiento tiene su origen en el hecho humano de encontrarse en un entorno de cosas que les son desconocidas - convenientes o amenazadoras, que mantienen o cercenan su vida- y que necesita de modo acuciante comprender para *saber a qué atenerse*, para saber qué hacer, cómo actuar. Así, ese intento de conocer es consustancial a la vida, es una tabla de salvación en el *naufragio* que es el vivir, y en el que acertar es crucial. Entonces la verdad, entendida como respuesta a los problemas vitales, es indispensable para la vida, y por ello Ortega afirma que forma parte de la estructura radical de la misma. El escepticismo radical, en consecuencia, no sirve para la vida, es inoperante porque supone estar en un perpetuo no “saber a qué atenerse” que inmoviliza y, así, dificulta la supervivencia, mientras que la duda, de la que el escepticismo cree ser su único propietario, juega un papel de estímulo, de impulso del conocimiento. Por otro lado, el conocimiento procede, también, de la carencia humana de esencia, de su falta de programación, pues, al no estar hecho, el ser humano está obligado a hacerse, a generar un proyecto de vida que se ha de desplegar en esa circunstancia suya, lo que hace indispensable su comprensión, su conocimiento.

El ser humano afronta, pues, un doble problema: la circunstancia, que por su inevitabilidad es “destino”, y el propio proyecto vivido como “vocación”. Arrojado a su circunstancia –metáfora del naufrago que no puede dejar de nadar- tiene un doble *saber a qué atenerse*: respecto de la circunstancia y respecto de sí mismo. Necesita una “idea”, una interpretación intelectual del contorno, de la circunstancia, y de su papel en ella: *qué quiere ser y qué puede hacer*. El instrumento que permite esa interpretación, y así mantenernos a flote, es el pensamiento –la inteligencia-, y cumple de este modo, como necesidad del vivir, una función vital. Esa necesidad vital de comprensión, activa la inteligencia, el aparato intelectual del ser humano que Occidente ha llamado “razón”, y que no gobierna la vida, como ha establecido la tradición occidental, sino que es una función suya, un instrumento a su servicio.⁴¹ La “razón pura”, que se erigió frente a la

⁴⁰ La cita completa dice así: *La persuasión veritativa de la verdad se nutre permanentemente de incertidumbre hasta el punto de que la verdad, entendida como es debido, en su efectiva realidad y, por tanto, dinámicamente, consiste en estar sin cesar superando toda duda posible. Lo cual equivale a decir que la duda es la entraña viviente de la verdad. La idea de principio en Leibniz*, Del lado jovial de la filosofía, p. 388.

⁴¹ En *Una interpretación de la Historia Universal* dice Ortega: *El hombre se encuentra teniendo que ser, que existir en un elemento distinto de él, ajeno a él, en una circunstancia o medio que se suele llamar “mundo” (...) El mundo no existiría para mí (...) si no resistiese a mis deseos y no limitase (...) mi intención*

vida irracional, ¡como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!⁴², debe ser sustituida por la “razón vital”, la tarea que Ortega asigna a su generación, “el tema de nuestro tiempo”.

El marco del conocimiento y de la verdad queda acotado, pues, por el choque entre lo que nos rodea, sean cosas materiales o “espirituales”, y nosotros, y su función es indicarnos qué podemos o no hacer, qué cosas del mundo nos ayudan en nuestra vida y cuáles la obstaculizan o la dañan, consistiendo la “verdad” es acertar en esa estimación. Entonces, lo que nos rodea, las cosas que nos circundan, no son meramente cosas, sino *asuntos o importancias* para cada persona y por eso Ortega los llama *campos pragmáticos*. Las cosas dejan de tener un ser en sí y pasan a tener solo un ser para nosotros, lo que implica que lo que se busca no es ya una verdad en sí, absoluta, sino una verdad para mí, para nosotros. Llegados a este punto, el significado de la verdad como algo objetivo y universal, o se abandona o se transforma de modo que sea coherente con este planteamiento.

D. El alcance de la verdad: construcción e interpretación

*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. Dentro de su pecho se levanta perpetuamente una inmensa ambición de claridad, como Goethe, haciéndose un lugar en la hilera de las altas cimas humanas, cantaba:
Yo me declaro del linaje de esos
que de lo oscuro hacia lo claro aspiran.⁴³*

Todo individuo, en su vida particular y concreta, la vida en general es solo una abstracción, está en una circunstancia que necesita conocer para poder actuar y con la que solo puede relacionarse desde su propio punto de vista. Pero entonces, ¿cómo puede afirmarse que algo es “verdad” más allá de la subjetividad de cada individuo? Esta es la gran dificultad que Ortega afronta: la tarea de encajar la necesaria relatividad del “punto

de ser el que soy, p. 312. *Un mundo que consistiese en puras facilidades no nos sería mundo; sería un paraíso*, p.314.

⁴²*Meditaciones del Quijote*, Meditación preliminar, p. 230.

⁴³ *Ibid.* pp. 237-238.

de vista” con la defensa de un conocimiento universal, que trascienda la subjetividad individual. Ortega quiere superar el escepticismo, al que se llega, en su opinión, a causa de la insuficiencia de los sucesivos criterios de verdad, pero esa situación, insiste, no anula el que sintamos la necesidad de poseer un criterio y es preciso

*que aprendamos, por fin, a distinguir entre el problema consistente en hallar un criterio de verdad, algo que sirva como señal para discernir cuándo una opinión es o no verdad –criterio que acaba siempre por fallar-, y **el problema de la verdad misma como necesidad que el hombre**, a despecho de todos los fracasos, **siente siempre**; por tanto, de la verdad como función en el organismo de la vida humana. ¿Qué es la verdad? no es preguntarse por su criterio o señal distintivos, sino por algo previo a todo eso; a saber: cuáles son los rasgos, los caracteres precisos de esa peculiar necesidad o interés del hombre que solemos llamar verdad.⁴⁴*

La constatación de esa necesidad, de esa *voluntad de verdad* ya la detectó Nietzsche al diagnosticar que los humanos son la única especie que no puede vivir sin verdad, aunque ésta no sea más que mera “ficción útil”. Ortega comparte esa constatación, pero pretende ir más allá y encontrar la raíz, el origen, la justificación, el sentido -*dar razón*- de esa necesidad vital que, para él, es parte estructural de la vida. Ya se ha dicho que la “urgencia” vital pone en marcha la razón humana, la inteligencia, el pensamiento, donde la razón es un órgano, como los otros, que hallamos en el cuerpo, una *razón vital* que desborda los límites de la *razón pura*, donde la función de pensar es tan vital como la de respirar o digerir, instrumentos todos al servicio de la vida. La vida, la realidad radical, lo gobierna todo, incluido ese afán de “verdad” que necesita para su desarrollo, su conservación y su expansión. La verdad, entonces, está referida a la vida humana, es en ella donde cobra sentido, por tanto, parece que el carácter universal que pudiera tener dicha verdad queda acotado, por el momento, a lo humano, que no es toda la realidad. Este principio transforma las preguntas que pueden hacerse sobre la verdad en cualquiera de sus planos, pues, si lo único real para el hombre es la vida, su vivir, y esta es individual

⁴⁴ *El hombre y la gente*, pp. 341-342. En relación al mismo tema, la sección 29, “Nuestro nivel de radicalismo” de *La idea de principio en Leibniz*, reprocha, tanto a Heidegger, como a Husserl, que no se hayan planteado la pregunta ¿qué es la verdad como tal?, que es previa y que se relaciona con otra necesidad de la vida, ¿por qué, sabiendo de su fracaso, queremos encontrar la verdad? La verdad como función de la vida, su carácter histórico y relativo también, y, sin embargo, su necesidad incluso para el escepticismo.

y concreta, la verdad quedaría referida a esa individualidad. Desde su punto de vista, el individuo interpreta lo que le rodea y a sí mismo, y así construye la verdad. Es pues la verdad una construcción humana que procede de las interpretaciones que hace de su circunstancia, y en ese proceso la metáfora juega un papel destacado.⁴⁵

Verdad individual

Ortega defiende que la perspectiva individual, ineludible, es valiosa en sí misma, ya que todo punto de vista manifiesta algún aspecto de lo real, y, por tanto, forma parte de la “verdad”. Esta relación entre el sujeto y el mundo o circunstancia es una cualidad estructural de lo real, no una ficción de la subjetividad. De igual modo que los individuos solo pueden acceder al mundo desde su perspectiva, el mundo solo puede aparecer a los sujetos en múltiples caras o aspectos, siempre e inevitablemente en perspectiva. La condición de perspectiva pertenece, pues, tanto al individuo como a la realidad. Si esto es así, cambia la consideración de lo que significa “subjetividad”, porque no hay otro conocimiento posible, indispensable para la supervivencia humana, que el que procede de un sujeto, y, sin embargo, lo que éste ve es una parte, cara o aspecto de lo real, que conduce a Ortega a afirmar, como Leibniz, aunque con un sentido distinto, que la verdad es la suma de las perspectivas, porque cada cual percibe algo del mundo. *Cada vida es un punto de vista sobre el universo*⁴⁶, *Cada individuo es un punto de vista esencial*.⁴⁷ Individuo, pueblo, época, todos contribuyen a la conquista de la verdad. Y es por eso que para Ortega la poesía y la ciencia expresan verdades, es decir,

⁴⁵ Julián Marías en su bello y lúcido análisis sobre la obra de juventud de Ortega *Circunstancia y vocación* muestra la importancia que le adjudica a la metáfora. Dice Marías que *la metáfora es una interpretación de la realidad, algo que el hombre hace, es una traslación o transposición que este ejecuta, resultado, por tanto, de una operación humana, y, sin embargo, esa endeble flor imaginativa es el subsuelo de nuestra vida, la base en la cual esta se asienta*. Funciona la metáfora, pues, como el instrumento de interpretación que permite acercar los conceptos abstractos a la vida, los humaniza, los adapta a la circunstancia propia, por lo que Marías añade: *Ya no hay, pues, cosas “fijas” y rígidas; no hay más que ingredientes dinámicos de una realidad constituida por esencial movilidad: cada “cosa” es, literalmente, muchas; no tiene un ser “en sí” sino que lo va adquiriendo en las diversas funciones vitales que asume; y para esto sirve la metáfora*. *Introducción a la Filosofía* V, 48. Y es que para Ortega las metáforas son en sí mismas valiosas, indispensables, son un “modo de intelección” y no solo de expresión y son utilizadas por la poesía o la filosofía, y, también, por la ciencia. *La metáfora es una verdad, es un conocimiento de realidades* (p. 383). Todo lo cual hace que podamos concluir, como hace Rodríguez Huéscar, que las principales nociones de la filosofía de Ortega, esto es, “vida”, “yo”, “circunstancia”, “perspectiva”, y también “verdad” son metáforas. El propio Ortega llega a decir que nuestro universo está *construido con metáforas*.

⁴⁶ *El tema de nuestro tiempo*, La doctrina del punto de vista, p. 136.

⁴⁷ *Ibid.* p. 139.

*la poesía es un modo de conocimiento, o dicho con otras palabras, que la poesía es verdad. La diferencia entre la verdad poética y la científica se origina en caracteres secundarios, secundarios en comparación con el hecho de que tanto una como otra dicen cosas que son verdad, esto es, que las hay efectiva y realmente en el mundo de que hablan.*⁴⁸

Descartando que aquello de lo que hablan sea una mera invención; son verdades en diferentes ámbitos, eso es todo.

Leibniz ilustró esa tesis a través de las múltiples perspectivas desde la que puede verse una ciudad, afirmando que todos ven la ciudad. Ortega ilustra su postura planteando que dos individuos que miren la Sierra del Guadarrama, uno desde Madrid y el otro desde Segovia, no verán lo mismo, si viesen lo mismo, la realidad sería plana, única, como un teorema, pero no es así, y no cabe otorgar más verdad a los madrileños que a los segovianos respecto de lo que ven. Por tanto, no cabe que uno vea el paisaje y el otro no, o que lo que vean ambos sea una pura ilusión, pues esas dudas solo tienen sentido si se admite que hay una realidad auténtica -un paisaje auténtico – no sometida a ninguna condición, lo que ni existe ni puede existir. Los dos individuos ven el paisaje desde su punto de vista, diversidad de perspectivas imprescindible e inevitable del mirar y del conocer, pero que no supone deformación, sino *selección* –algo necesario para la organización de los estímulos sensoriales que nos vienen desde el exterior. Toda realidad ha de ser vista, necesariamente, desde una perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad.*⁴⁹ En “*El hombre y la gente*” dice: *Qué sea un mundo físico no lo sabemos, ni siquiera qué sea un mundo objetivo, por tanto, un mundo que no es solo el de cada cual, sino el común a todos los hombres. Esta tercera ley estructural dice que el mundo es una perspectiva.*⁵⁰

La verdad, si no quiere ser utópica y ucrónica, ha de estar localizada en una perspectiva vital, la única real, que es individual, concreta e histórica, solo así adquiere sentido. El perspectivismo democratiza los puntos de vista individuales, pues no admite la existencia de un punto de vista privilegiado, afirma que no hay otro centro que el que ocupa cada punto de vista individual, los dinamiza, pues tiene que ajustarse al cambio continuo al que está sometido el individuo y la circunstancia, los integra, ya que pretende

⁴⁸ *El hombre y la gente*, La aparición del “Otro” p. 110.

⁴⁹ *El tema de nuestro tiempo*, La doctrina del punto de vista, p. 134.

⁵⁰ *El hombre y la gente*, La aparición del “Otro”, p. 102.

articular sistemáticamente todas las perspectivas posibles. La verdad entonces, solo puede tener un carácter abierto, inacabado, provisional, aunque, insiste Ortega, esa verdad tiene validez universal y trascendente. El proceso de incorporación de las perspectivas de los otros, también ellos ven algún aspecto de la realidad, nos enriquece, nos da acceso a otras visiones distintas de la nuestra y es la mejor manera de ampliar el *horizonte*. Ortega dice que cuando alguien nos da una idea, expande nuestra realidad, la dilata, nos abre nuevos caminos, siempre y cuando cada cual la sienta como verdadera, como ajustada a la *realidad*, a “su” realidad.

El pensar, en la perspectiva vital, ha de ser necesariamente circunstancial, donde la verdad es una necesidad concreta del momento, del ahora, verdad que usamos para intentar acertar en la decisión que tengamos que tomar, y el marco en que esto se produce no es otro que el del proyecto que somos y al que hemos de guardar fidelidad. El término que usa Ortega para expresar esa fidelidad es el de *autenticidad*, y la verdad en la perspectiva vital contiene dos formas de autenticidad, la que consiste en la *fidelidad a las cosas*, es decir, la adecuación a la realidad circundante, y la de la *coincidencia consigo mismo*, la *fidelidad a sí mismo*, al propio punto de vista. Lo que Ortega llama *la vida como verdad* consiste en esa doble fidelidad que supone *claridad y seguridad*, y dado el carácter dinámico de ambas instancias, se ha de estar siempre haciendo el esfuerzo de adecuar la movilidad del punto de vista a esa realidad cambiante, por eso se ha de estar siempre *alerta*: la alerta y la apertura del pensamiento y la alerta y la apertura moral son para Ortega el imperativo de una vida humana digna y auténtica.

La compatibilidad de estas dos fidelidades estriba en que para Ortega hay una correspondencia entre el punto de vista y lo real, y dicha correspondencia es la que justifica el carácter “objetivo” de la verdad. Ortega también defiende que la verdad es *universal*” lo que parece aún más problemático, pero el carácter paradójico de tal afirmación se disuelve cuando explicita qué es lo que entiende por universalidad. Universal no es otra cosa que pertenencia a un universo, universo constituido por el entorno del ser humano al que él mismo pertenece. Pues bien, lo que hace el punto de vista, todo punto de vista, es, precisamente, crear un universo de cosas⁵¹, esto es, estructuras de sentido mediante una operación de selección y ordenación, en las que las cosas sean manejables e inteligibles, estén conectadas entre sí y a nosotros, es decir, construyendo un universo. Es desde la propia circunstancia –las cosas que rodean a cada

⁵¹ La vida humana ha de crear un universo donde vivan las cosas, las cosas son *un pedazo de universo*, Adán en el Paraíso, O.C. I, p. 474.

cual y de la que el ser humano también es parte- desde donde se integran las cosas en un universo o mundo, otorgándoles así una significación universal. Proceso continuo de ida y vuelta, de influencia mutua, desde lo concreto, lo inmediato, lo cercano, en que se desenvuelve la vida de cada individuo, a lo distante propio de lo abstracto.

Es la condición enigmática y problemática de la realidad en la que el ser humano se encuentra, incluyendo en ella su propia vida, lo que estimula al pensamiento a crear un mundo o universo, es decir, un conjunto de ideas –y una idea es siempre una interpretación- sobre esa realidad para ganar claridad y seguridad. El pensamiento es un asidero, una tabla para mantenerse a flote, pero más allá de nosotros el mar y el peligro continúa. Así pues, no se ve o se piensa la realidad misma, sino una *estructura de ideas* que proviene de una interpretación de la realidad que nos circunda. Pero Ortega insiste en que esas ideas no son una mera invención, se refieren a algo distinto de nosotros y de la propia idea, con lo que hemos de contar para vivir.

Verdad colectiva: la cultura

En toda perspectiva intervienen aquello que se contempla y su organización, pues solo así adquiere coherencia y sentido, organización que se hace a través del concepto, el *órgano de la profundidad* el que permite el acceso a lo latente haciéndolo patente –la descripción del bosque que hace Ortega en las *Meditaciones del Quijote*, es una buena ilustración-. El punto de vista se conforma, pues, con la colaboración de la visión sensible y la intelectual, que siempre es en perspectiva, en *escorzo*, y que consiste en ordenar–integrar en *estructuras*- mediante una *interpretación* aquello que se percibe. ¿Es esa interpretación arbitraria? No parece que la arbitrariedad sea compatible con la preservación y expansión de la vida, carecería de sentido que la vida nos hubiera dotado de sentidos y de cerebro si no nos ayudaran a adaptarnos al entorno y sobrevivir. La primera interpretación la hacen los propios sentidos con la colaboración del cerebro, y el intelecto, lo que hemos dado en llamar inteligencia o razón hace una segunda interpretación y les otorga un sentido, de modo que la función de la razón vital consiga lo que persigue: encontrar la interpretación más ajustada posible a la circunstancia con la que tenemos que habérmola para mantenernos en vida. El conocimiento, la comprensión, de la circunstancia es imprescindible para hacernos con ella, y esto es necesario porque nuestro plan o proyecto vital se ha de desarrollar en y con ella.

Ese proceso de conocimiento, que es interpretación, no depende solo de cada individuo, pues se nace en una sociedad que posee una cultura –o varias, aunque

normalmente una de ellas es dominante-, cultura que es el repertorio de soluciones que los seres humanos han ido encontrando a sus problemas vitales, soluciones que configuran un mundo, una estructura de sentido ya construida, y les dota de instrumentos de interpretación, entre los que destaca el lenguaje. *Toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis- de la vida.*⁵² Ahora bien, hay que tener en cuenta que *La cultura adquirida solo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas*⁵³, no puede sustituir a la vida, no puede olvidarse que es un producto suyo *el sistema de creencias, aspiraciones, veneraciones...ha sido creado por la vida y constituye una especie de envoltura biológica, indisolublemente unida a nuestro cuerpo y a nuestra alma*⁵⁴, que siempre debe estar a su servicio, ya que: *La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida representa una subversión de la parte contra el todo.*⁵⁵

Esas soluciones aportadas por la cultura fueron, en su origen, evidencias para alguien, alguien las vio por vez primera, eran algo nuevo –este es un primer sentido de la verdad como *alétheia*, como descubrimiento, como desvelamiento de algo que estaba oculto, latente -, luego pasan a ser colectivas, se presupone que por alguna clase de eficacia, o de conveniencia, en el mantenimiento y expansión de la vida humana: “*Cultura no es la vida toda, sino solo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad*”, afirma Ortega⁵⁶. Pero cuando esas evidencias individuales pasan a ser colectivas y se convierten en elementos de la cultura, pierden vivacidad y espontaneidad, se transforman en conceptos, abstractos por naturaleza, y acaban *petrificándose, hieratizándose*, conformando un universo de *creencias*. Ese universo conceptual en que consiste la cultura no puede, ni debe, sustituir ni al individuo ni a sus vidas, *el concepto no puede ser como una nueva cosa sutil destinada a suplantarse las cosas materiales. La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida*⁵⁷. Por ello a la cultura no se la debe magnificar, puesto que creer que ella es lo supremo, que lo resume todo, lo resuelve todo, conduce a elevarla a panacea y venerarla, algo que Ortega, refiriéndose con ironía a esa actitud dogmática,

⁵² *Meditaciones del Quijote*. La luz como imperativo. Meditación preliminar, p. 235.

⁵³ *Ibid.* p. 175.

⁵⁴ *El tema de nuestro tiempo*, Nuevos síntomas, p. 124.

⁵⁵ *El tema de nuestro tiempo*, Las dos ironías, o Sócrates o Don Juan, p. 98.

⁵⁶ *Meditaciones del Quijote*. Meditación preliminar, p. 234.

⁵⁷ *Ibid.* p. 230.

califica de *beatería de la cultura*, o lo que viene a ser lo mismo, *el culturalismo es un cristianismo sin Dios*.⁵⁸

Nunca se parte de cero, sino de un cimiento que es el propio de las interpretaciones de la cultura a la que se pertenece, pero, Ortega insiste una y otra vez, esa base solo debe servir para construir sobre ella la interpretación propia, para volver a lo concreto, lo único vivo y real. Hay que hacer un esfuerzo reflexivo y someter la cultura propia a crítica, integrando o rechazando sus interpretaciones, una vez comprendidas, en nuestra perspectiva individual. Este proceso de ida y vuelta, ese juego dialéctico entre cultura e individuo, es en lo que consiste reabsorber la circunstancia –este es otro de los sentidos de la verdad como *alétheia* y que consiste en quitar el velo, eliminar la *costra utilitaria* que se deposita sobre las evidencias individuales cuando se transforman en cultura⁵⁹. Si se opta por aceptar sin reflexión ni crítica las interpretaciones de la cultura, sin cotejarlas con el punto de vista propio, se vive en un mundo de *creencias*. Cuando las creencias son firmes, sólidas, un individuo puede ser feliz y tener una vida verdadera, goza de una fe viva, pero si esas creencias no son firmes y, sin embargo, no se las discute ni se busca una alternativa, la vida, nuestra vida, es una falsificación, una pantomima, vivimos en una fe muerta, y hemos caído en *la eterna seducción de cambiar de retina por otra imaginaria*.⁶⁰

El único modo de vida realmente humano, Ortega lo califica de *misión*, es, por un lado, la revisión de lo dado por la cultura para hacerlo compatible con el proyecto vital, con lo que queremos o pretendemos ser, y, por otro, la fidelidad al propio punto de vista, y que implica la expresión clara de lo que sentimos y creemos, sin farsa alguna, la exigencia de ser *veraces*. En estas dos tareas, a las que otorga un altísimo valor, resume la noción de *autenticidad*. Es una tarea heroica y no todos están dispuestos a hacer el esfuerzo que conlleva. Y, además, no puede llevarse a cabo desde cualquier perspectiva, sino desde la vital, la más completa, porque en ella convergen una multiplicidad de perspectivas: ética, estética, intelectual.

Verdad y creencia

Ortega establece la distinción entre teoría, una formulación explícita y sistemática de ideas, y los principios inconscientes que gobiernan nuestras acciones, nuestra práctica y

⁵⁸ *El tema de nuestro tiempo*, Las valoraciones de la cultura, p. 110.

⁵⁹ Aunque hay que decir que, finalmente, lo que realmente descubre la *alétheia* no es más que la problematicidad y el enigma del vivir y del entorno.

⁶⁰ *Verdad y perspectiva*, p. 19.

sostienen nuestra vida. Dichos principios constituyen el suelo firme, o “subsuelo” como lo llama Ortega, en el que pisamos y sin el que no podríamos escapar a una incertidumbre completa, que imposibilita el mantenernos vivos. Sin embargo, la contraposición entre teoría y práctica, a pesar de representar dos ámbitos distintos, no constituye propiamente una oposición puesto que

*son necesidades vitales lo que nos lleva a teorizar, y este ejercicio mismo es una práctica, un hacer algo con ellas: a saber: hacemos de ellas cuestión en cuanto a su ser. La pregunta ¿qué es la luz? Implica que no sabemos lo que la luz es; pero a la vez implica que sabemos lo que es el Ser antes de saber lo que es cada cosa en cuanto que es.*⁶¹

De ahí, concluye, que no son primero los entes de los que se extrae el concepto “ente”, sino, al revés, primero creamos el concepto y luego convertimos las cosas en entes. Al hacer esto, las cosas abandonan el ámbito inmediato, práctico, en el que nos relacionamos con ellas, para formar parte de un *mundo*. Ahora bien, *ese Mundo es hipótesis, es postulado que nuestra vida, desde su dimensión primaria, emite hacia más allá de ella; es decir, que postula su propia proyección y metamorfosis, en su vivirse sí mismo, o digamos en un vivir la sí-mismidad de la vida.*⁶²

Una vez establecida esta distinción, aparece la diferencia entre la teoría, que es una creación humana consciente y a la que uno se adscribe, o no, de modo personal, y las creencias que son inconscientes y colectivas, parte de la cultura en su sentido más profundo. La transición de las ideas desde la teoría a la práctica, y en ese proceso su transformación de idea en creencia, la expresa Ortega con los términos de *ideoma* y *draoma*. Mientras que el ideoma afirma o niega algo sin implicarse en su aceptación o rechazo, es una mera idea, cuando se pone en acción, esto es, que uno se implica en su combate o su defensa se convierte en draoma. El compromiso con un ideoma se vuelve draoma porque promueve la acción, la determina, de modo que el primero nunca puede ser una creencia, porque es aún teoría, ideas, y el segundo sí lo es: *Una “creencia” no es un ideoma, sino un draoma, una acción viviente o ingrediente invisible de ella.*⁶³

⁶¹ *La idea de principio en Leibniz*, La incomunicación de los géneros, p. 268.

⁶² *Ibid*, p. 269.

⁶³ *Ibid*, p. 306.

Así pues, mientras que podemos acceder a las ideas sin comprometernos con ellas, mantenerlas a la distancia necesaria para observarlas, analizarlas, reflexionar sobre ellas, de forma que puedan parecernos más o menos convincentes, apropiadas, dudosas o incluso evidentes, en cambio, en las creencias, que son inconscientes, no pensamos ni las cuestionamos, forman un estrato sólido con el que contamos, son por tanto el cimiento de nuestra vida, de toda vida humana. *En esta seguridad, sin previa duda, que es la creencia, por mínima que fuera su materia, puede el hombre afianzar su vida.*⁶⁴ De modo que *Las “ideas” las tenemos y las sostenemos; (...) en las “creencias” estamos; es decir, que son ellas quienes nos tienen, nos sostienen y nos retienen.*⁶⁵

Esa serie de certezas, inconscientes y colectivas, con las que los seres humanos vivimos son, para Ortega, creencias que identificamos con la realidad misma, en ellas vivimos y somos, son nuestro sostén. Sin esas certezas, sin esas seguridades, no podríamos vivir, y cuando se quiebran, cuando se vuelven dudosas, inmediatamente hemos de buscar otras con las que sustituirlas. Así lo expresa Ortega:

*Cuando se vive en la creencia se está en un estado de certeza, cuando se descubre que hay otras creencias distintas se “cae en la cuenta” de que lo que creíamos no es la realidad misma se ha perdido esa certidumbre en la que estábamos y necesitamos para salir de la perplejidad, de la inseguridad, otra certeza. La incertidumbre, que desconocía mientras creía, le descubre que “necesita estar en lo cierto” (...) fabricarse para la creencia fracturada el aparato ortopédico que es la certitud.*⁶⁶

Son, pues, las creencias un elemento fundamental de la vida humana, son interpretaciones consolidadas que se han convertido en certezas colectivas y en ellas basamos nuestra seguridad. Cuando dejan de funcionar y la creencia aparece como problema, surgen las ideas como reacción a esa problematicidad, y esta es la función fundamental de la perspectiva intelectual para la que el mundo consiste en problemas, creencias e ideas. En la realidad pueden distinguirse, entonces, tres planos: una realidad sin interpretar, puro enigma, pura problematicidad; una realidad de interpretaciones consolidadas, de creencias, que es el mundo propiamente humano, el de cada cual y en el

⁶⁴ Ibid, La duda, principio de la filosofía, p. 317.

⁶⁵ Ibid, Creencia y verdad, p. 354.

⁶⁶ Ibid, p. 354.

que las cosas son asuntos que nos convienen o nos perjudican; y el mundo común u “objetivo” que es una realidad pensada o imaginada, un mundo de ideas, de interpretaciones, convencional y verosímil, en el que pensamos, pero no vivimos.⁶⁷

El aparato intelectual humano trabaja incesantemente para superar la duda porque es tierra movediza en la que no se puede pisar, de la que hay que salir en el menor tiempo posible. Ortega ve reflejada esta inquietud en las metáforas que se usan para expresar esa congoja, ese temor, esa experiencia vital amenazadora: “caer en la duda” o “estar en un mar de dudas”, ya que *Lo dudoso no es tierra firme en que se pueda estar, es elemento líquido en donde sólo cabe fluctuar, caer y sumergirse (...) Esas expresiones son metáforas; pero la metáfora es el auténtico nombre de las cosas, y no el término técnico.*⁶⁸.

Parece, pues, que los humanos no tenemos otra opción que la de creer, y vamos sustituyendo unas creencias por otras, Dice Ortega que *una primera invención que “esclarece” algo sorprendente para el hombre, es automáticamente “verdad”, tanto que, como antes dije, en la verdad mitológica ni siquiera se conoce la distinción entre verdad y error,*⁶⁹ y así, podemos concluir que la verdad no es otra cosa que la necesidad de elección entre dos, o más, creencias. *El hombre no tiene más remedio que creer, y si esto le falla, casi-creer –con la más variada gradación de la credulidad- en una figura de lo que es el Mundo, de lo que él es y su vivir.*⁷⁰ De los tres estados posibles en que se puede estar respecto a la creencia: fe viva, fe inerte o “muerta” y duda, Ortega opta decididamente por el de la duda, a la que considera el origen de la filosofía, el estímulo e impulso de todo conocimiento, de modo que

*la persuasión veritativa de la verdad se nutre permanentemente de incertidumbre hasta el punto de que la verdad, entendida como es debido, en su efectiva realidad y, por tanto, dinámicamente, consiste en estar sin cesar superando toda duda posible (...) el nombre que mejor declara la víscera del conocimiento en cuanto pensar exacto es “escepticismo”.*⁷¹

⁶⁷ Rodríguez Huéscar, op. cit. Ideas y creencias, pp. 126-131.

⁶⁸ *La idea de principio en Leibniz*, Creencia y verdad, p. 357.

⁶⁹ *La idea de principio en Leibniz*, El lado jovial de la Filosofía, p. 382.

⁷⁰ Ibid. p. 385.

⁷¹ Ibid. pp. 388-389.

Conclusiones

El problema que tratábamos de dilucidar y resolver en el perspectivismo de Ortega era la paradójica compatibilidad de la subjetividad inevitable de las perspectivas individuales, las únicas reales, con la afirmación de Ortega de que ello no obstaculiza la existencia de la verdad, entendida como “objetiva” y “universal”. Esa paradójica compatibilidad se disuelve para Ortega desde su nueva interpretación de las nociones de subjetividad y objetividad, así como de universalidad y verdad.

La subjetividad, entendida como la interpretación que hace un sujeto desde un determinado punto de vista, es reivindicada explícitamente como un componente necesario e inevitable de todo conocimiento. El fundamento de esta afirmación está en la convicción de que lo que cada cual desde su perspectiva “ve” no es una pura ilusión, sino una cara o aspecto de la realidad, porque la propia realidad no puede mostrarse de otro modo que en perspectiva. Así, lo que cada cual interpreta desde su perspectiva es una parte de la “verdad”, “verdad” que, en consecuencia, ha de consistir en la suma o integración de la mayor cantidad posible de perspectivas. Esa verdad integradora es lo único que puede entenderse por “objetividad”, una especie de suelo que se ha ido cimentando con la aportación de los individuos, los pueblos y las épocas, un suelo que nunca es, ni podrá ser, del todo sólido, está sujeto a movimientos, a alteraciones, que alejan siempre, aunque también la estimulan, la esperanza de llegar a alcanzar la verdadera esencia de lo real. Lo objetivo, comprendido como lo definitivamente verdadero, y que, a pesar de saber de su fracaso, los seres humanos siempre anhelan e persiguen, es inalcanzable, solo existen caminos de aproximación todos ellos, inevitablemente, perspectivistas.

Y es que la innovación de Ortega es no admitir la contraposición sujeto-objeto, ni la adscripción a alguno de esos polos, sino reconvertirla afirmando la necesaria intervención del sujeto en el conocer, pero a la vez señalando que en esa actividad el sujeto capta algo que no es él mismo, que se refiere a algo real que está más allá de él. Esa realidad, exterior al sujeto, con la que se encuentra todo individuo al llegar a la vida, es un entorno enigmático y problemático al que ha de enfrentarse para sobrevivir, que ha de intentar entender para adaptarla a sus necesidades, lo que impone a los seres humanos un esfuerzo constante. Esa necesidad ineludible se ve reforzada por la condición humana de carecer de naturaleza o esencia, de poseer un amplio margen de actividad no programada biológicamente, lo que le obliga a autoconstruirse, a crear un plan o proyecto vital, y para llevarlo a cabo tiene que contar con ese medio en el que se desenvuelve, por

lo que deberá emplear todas sus facultades y habilidades en comprenderlo. Ese esfuerzo continuo, que han ido haciendo los seres humanos desde que existen, se ha ido plasmando en la cultura –más bien habría que decir las diferentes culturas- que configura un mundo común, u “objetivo”, un mundo compartido, intersubjetivo y que constituye el subsuelo firme sobre el que pisamos.

La nueva síntesis que Ortega propone de la vieja dicotomía sujeto-objeto integra al sujeto en el medio que le rodea, deja de entenderlo como una entidad autosuficiente e independiente del entorno, y lo concibe como una parte más de la circunstancia, de modo que el yo, aunque no sea lo mismo que la circunstancia que lo envuelve, forma parte de ella y no puede separarse de la misma. Entre esos dos elementos se produce una relación dinámica en la que se influyen y modelan mutuamente, en la que la tarea del individuo deberá ser la de *reabsorber la circunstancia*. Reabsorber la circunstancia significa que el sujeto la comprenda, tenga una interpretación ajustada de la misma, y que la integre como parte de sí mismo, la haga suya. En ese proceso, que es más un *ideal* y una recomendación ética que una posibilidad efectiva, el individuo se vale de los instrumentos de interpretación que le ofrece su cultura, pero lo ha de hacer desde una posición crítica, analizando las cosas desde su propio punto de vista, lo que implica vivificar los elementos de la cultura y, a la vez, justificar aquello que se elige, de ahí el carácter ético de toda vida humana. Este acercamiento de la cultura a la vida, la vida individual y concreta, la única que existe, se ha de hacer guardando fidelidad al propio punto de vista, que es lo único que garantiza una vida plena y noble, y solo desde ella se puede aportar algo al conocimiento y a la cultura.

Y es que todo este proyecto está basado en el principio de que la vida es la realidad radical, pero no la vida en abstracto, sino la de cada individuo concreto, la única evidencia, la única realidad no dudosa de la que hay que partir, y, por tanto, a la que nunca se ha de olvidar, y la *reabsorción de la circunstancia* es justamente esto, volver de lo abstracto, lo lejano, los conceptos, a lo pequeño, lo cercano, lo concreto, lo inmediato en lo que consiste realmente nuestra vida, la vida de cada cual, nunca en aislamiento porque existimos en comunidad con otras vidas. Es evidente la eticidad de tal propuesta porque promueve individuos autónomos, que se autodeterminen, que estén en una “alerta” constante respecto a lo que su cultura va ofreciéndoles, en la que se incluye el punto de vista del conocimiento y de la ciencia, como el de la política o la estética, y es que todo ha de responder a la *perspectiva vita*” que es la más completa porque la incorpora a

todas. Ser persona y no ser “masa” es el objetivo que se persigue, y la persona, para llevar una vida auténtica, ha de ser siempre *fiel a las cosas y fiel a sí misma*.

Quedan por dilucidar los términos de “universalidad y de “verdad”, que están muy relacionados. En la noción de “universalidad” aparece otra vuelta de tuerca respecto a la interpretación tradicional que la identifica con un conocimiento “absoluto” de la realidad. Lo que Ortega sugiere es que desde la inevitable perspectiva de cada cual, lo que se hace con la realidad externa con la que nos topamos es una selección, selección inevitable que no supone deformación, e interpretación de los estímulos que el individuo capta, que permite organizarlos, integrarlos en estructuras, creando así un *universo de sentido*, haciéndolos formar parte de un “mundo” o “universo”. Lo universal, el universo, es, pues, una construcción humana, y lo universal consiste solo en la pertenencia a ese universo.

Esta ordenación es imprescindible para hacerse con la circunstancia, para comprenderla, adaptarse a ella y aprovecharla, único modo de realizar el proyecto vital y, en definitiva, sobrevivir, *sostenerse a flote* en esa problematicidad y enigma continuo que es el vivir. Es así como se gana *claridad y seguridad*. La cultura se hace depositaria de las soluciones que los seres humanos han ido encontrando a sus problemas, al enigma de su existencia, soluciones que conforman un universo o mundo que no tiene por qué coincidir con el punto de vista individual, pero del que necesaria e inevitablemente se parte, puesto que la cultura constituye un fondo de creencias arraigadas en nuestro inconsciente e identificadas con la realidad misma.

Por último, la “verdad” también ha cambiado de significado. En primer lugar, es interpretación, pero también conexión, sistema, integración de perspectivas distintas que se concretan en lo que llamamos mundo, mundo que es una construcción intelectual, conceptual, fabricado por las aportaciones de individuos concretos y que ha ido extendiéndose y configurándose como mundo “objetivo” o común, cuya razón de ser, presumimos, es que ha beneficiado el mantenimiento de la vida. Esto ha sido posible gracias a que los humanos poseen imaginación, imaginación que trabaja en un doble objetivo: la figuración del propio proyecto vital y la de interpretar, del modo más ajustado que le sea posible, la circunstancia que le rodea, en la que es y con la que conforma una unidad. Conocer parece, pues, un trabajo del pensamiento y de la imaginación que ha consistido en fabricar el “mundo” porque solo así las cosas pueden tener ser y consistencia, una estructura que sostiene y articula sistemáticamente las cosas y a nosotros dentro de él. El conocimiento es, pues, interpretación, usamos la razón, el pensamiento, en el que interviene la imaginación, dice Ortega que *la ciencia es pura fantasía exacta*

(...) *porque nada puede ser exacto más que una fantasía (...), que pensar no es sino fantasear*⁷², subrayando que nociones como las de “punto matemático” o “línea infinita”, son algo fantástico, como lo son, también, las de “justicia” o de “felicidad”.⁷³

El carácter “ideal” de la verdad no impide que sea real, y esa verdad supone una implícita aceptación de universalidad, aunque sea inconsciente, pues cuando actuamos, cuando elegimos, cuando decidimos, lo hacemos teniendo en cuenta siempre esas verdades que guían nuestra conducta: ideas y valores que, aunque se admita que no son demostrables ni comprobables, sino meros ideales, no por ello son menos reales ni eficaces. Cuando elegimos lo que creemos lo mejor, es porque tenemos una idea del bien –consista ello en el placer, la virtud, el saber, etc.- cuando decimos que esto es más justo que aquello otro, es una justicia ideal la referencia que usamos, y creemos que esto es más bello que lo otro porque tenemos una idea de belleza. Y es que la noción de “universal” ha dejado de tener un componente ontológico, o incluso epistemológico, para quedar reducida a la construcción de universos. Es esa dotación de sentido a lo que llamamos verdad y ha surgido como una necesidad de la vida, como una función suya para su extensión, desarrollo y preservación.

La verdad no posee una entidad independiente de la historia, de modo que la situación histórica obviamente afecta a la verdad y a la afirmación de la verdad científica. El hecho de que la verdad haya ido cambiando con la historia es más una garantía que un fallo.

*Que una ciencia es “verdadera” precisamente porque su doctrina es cambiante, da en rostro a la idea tradicional de la verdad, y solo puede ser esclarecida renovando **a radice** la teoría general de la verdad misma y haciéndonos ver que, siendo este asunto humano, queda afectada por la condición del hombre, que es la de ser **mobilis in mobile**.*⁷⁴

Recordemos, además, la importancia que Ortega otorga al error, como también a la duda, en la historia del conocimiento.

⁷²La idea de principio en Leibniz, Creencia y verdad, p. 353.

⁷³“La historia de la razón, señores, es la historia de los estadios por los que ha ido pasando la domesticación de nuestro desaforado imaginar”. *Una interpretación de la Historia Universal*, Lección XI, p. 311.

⁷⁴ *El hombre y la gente*, sección IV, p. 46.

Podemos pues concluir que la verdad es provisional, histórica, cambiante, individual, y que dicha verdad, que es también interpretación y construcción, integración de perspectivas diferentes, y hasta creencia, finalmente, se ha vuelto mera verosimilitud⁷⁵, lo que nos lleva a preguntarnos dónde ha quedado la gran batalla de Ortega contra el relativismo. Como ocurrió con el relativismo de los sofistas, que eran muy diversos, los más sensatos, en mi opinión, siempre propusieron el diálogo y el acuerdo como la única y la más legítima forma de avanzar hacia una verdad, entendida ésta como verosimilitud.

Podríamos decir, por tanto, que el planteamiento de Ortega es relativista, aunque sea a su pesar. Los términos de “universalidad”, “objetividad”, “verdad”, creados por los seres humanos como respuesta a sus necesidades vitales, son admitidos como convencionales, esto es, acordados, y como tal susceptibles de ser cambiados, y su “objetividad” estriba en ser parte del acervo común, de una visión del mundo compartida. Convenir normas, criterios, proyectos de futuro que puedan justificarse como modos mejores de vida es una manera de entender la integración de puntos de vista diversos, pero es obvio que esto tiene poco que ver con la afirmación vacía y gratuita de que cualquier cosa que cualquier individuo diga adquiera, por ese solo hecho, un estatuto de verdad, y que refleja, ya no solo en su época, sino especialmente en la actual, una tendencia creciente y peligrosa.

Ortega es consciente de las limitaciones humanas, cognoscitivas y de otra índole. Las acepta y trabaja, y estimula a los otros a hacerlo, para que siempre haya un horizonte más amplio, una nueva ilusión, un afán de saber, un perfeccionamiento en el vivir. Ortega acepta que las innovaciones culturales aportadas por los individuos se tornan colectivas porque en alguna medida contribuyen al sostenimiento de la vida, y decir esto, como afirmar que la perspectiva intelectual procede de la *urgencia vital*, es admitir el papel de la utilidad de esas soluciones. Aunque Ortega luchó con fuerza, al menos en su juventud, contra la intromisión de la utilidad en la verdad, por lo que hizo una dura crítica del pragmatismo, en el fondo, aunque con matices, no parece estar tan alejado de él.

La cambiante realidad, tanto de los individuos, como del entorno, hace que surjan siempre problemas nuevos que exigen soluciones nuevas, de ahí la transformación cultural, pero habría que plantearse cómo se construye la cultura. ¿Es un proceso

⁷⁵ Si a estas manifestaciones de la radical función veritativa que impregna la vida humana entera no se las quiere llamar *sensu stricto* “verdad”, se las puede llamar –como en **Renan**– “verosimilitud”. Ortega al final de su vida no excluye a ningún tipo de verdad, tampoco la científica, de ser sinónimo de verosimilitud.

espontáneo?, ¿no hay en él relaciones de poder? Se elige entre soluciones posibles aquellas que supuestamente benefician más ¿pero a quién?, ¿puede decirse que a la sociedad en general y por igual? Tampoco aquí puede encontrarse una ausencia de respuesta, un vacío, y Ortega, aunque no se exprese de modo tradicional, sino que use más bien el estilo de Nietzsche, afirma que *nada humano está fuera de un “campo de fuerza”*. *La situación histórica es, en efecto, un “campo de fuerza” en que las fuerzas son tendencias intelectuales*⁷⁶. Un estilo, o una adscripción, que también asoma, al menos parcialmente, en la defensa de las fuerzas ascendentes, aquellas que encarnan los individuos que persiguen superarse, perfeccionarse, mejorarse y mejorar la sociedad en la que viven, que no duermen confundidos en la masa sino que están alerta, que se esfuerzan en comprender, que analizan otras perspectivas distintas de la suya y que están abiertos a dialogar con ellas e incorporarlas, porque son capaces de reconocer en el otro la destreza, la inteligencia, la creatividad o la genialidad.

⁷⁶ *La idea de principio en Leibniz*, Tres situaciones de la filosofía respecto a la ciencia, pp. 45-45. En nota al pie aclara que no solo intelectuales sino de otros tipos.

BIBLIOGRAFÍA

MARÍAS, J. - *Ortega, Circunstancia y vocación 2*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1973.

ORTEGA y GASSET, J. - Adán en el paraíso, <https://www.cidadefutura.com.br/wp-content/uploads/Ortega-y-Gasset-Obras-Completas-Tomo-1-1902-1916-1.pdf>.

- *Meditaciones del Quijote*, edición de José Luis Villacañas, Biblioteca Nueva, 2004.
- *El tema de Nuestro tiempo*, edición de Domingo Hernández Sánchez, Tecnos, Madrid, 2002.
- *El Espectador*, O, C. tomo II, [https://www.cidadefutura.com.br/wp-content/uploads/Ortega-y-Gasset-Obras-Completas-Tomo-I-](https://www.cidadefutura.com.br/wp-content/uploads/Ortega-y-Gasset-Obras-Completas-Tomo-I-content/uploads/Ortega-y-Gasset-Obras-Completas-Tomo-I-)
- *El Espectador*, O, C. tomo II, <https://www.cidadefutura.com.br/wp-content/uploads/Ortega-y-Gasset-Obras-Completas-Tomo-II-1916-1934-1.pdf>.
- *Historia como sistema*, Ed. Sarpe, Madrid, 1984.
- *La idea de principio en Leibniz*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Emecé editores, Buenos Aires, 1958.
- *Una interpretación de la Historia Universal*, Madrid, 1959.
- *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid, 1957.

PÉREZ QUINTANA, A. - *El raciovitalismo: la cultura como función de la vida*, Eikasia Ediciones, Oviedo, 2005.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. - *Perspectiva y verdad, Estudios Orteguianos*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1966.

VILLACAÑAS, J.L. (editor) - *Meditaciones del Quijote*, Biblioteca Nueva, 2004.

ORTEGA Y GASSET Y LA MÚSICA: UN *COLLAGE*.

Voir le jour se lever, dit Claude Debussy, est plus important que d'entendre la *Symphonie Pastorale*.

V. Jankélevitch, *La musique et l'ineffable*

Que Ortega y Gasset no se ocupó solamente de Filosofía *pura*, como se solía denominar la especialidad años ha, es bien sabido, al menos para las gentes de nuestra generación. Escribió de pintura y de pintores (Velázquez, Goya), de literatura y del Quijote, de arte(s) y de estética. También, pero mucho, muchísimo menos, de música: apenas unos pocos artículos de escasas páginas escritos hacia 1921 en *El Sol* y recogidos en *El Espectador*, además de alusiones sueltas, sobre todo, en *La deshumanización del arte*. De ello vamos a ocuparnos.

Ni que decir tiene, no fue el primer gran filósofo en hacerlo. Dejando de lado a Hegel, Schopenhauer y Nietzsche y viniendo a su época hay que pensar en su contrapartida italiana, Benedetto Croce (1866-1952). Este, en sus muchos e importantes escritos sobre estética, que asegura hacer *in riferimenti a tutte le arti*, en realidad dedica muy poco espacio a la música y a la teoría musical. Sin embargo, tuvo influencia en ese terreno, como muestra el musicólogo Fubini.

Obviando nombres como Bloch, hay dos grandes figuras que citar. La abrumadora de Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), autor de escritos musicales tan abundantes como discutidos y citados, y de algunas obras juveniles muy estimables como discípulo de composición de Alban Berg, que debía tocar muy bien el piano. Y la bien distinta de Vladimir Jankélevitch (1903-1985), excelente pianista y autor de varios libros sobre música y músicos (Debussy, Fauré). En la España de nuestros días podemos citar lo mucho escrito por Eugenio Trías y lo poco -¡ay!- por Vidal Peña.

Ortega escribió tan sólo las pocas páginas que hemos mencionado y, al revés de los anteriores, tuvo buen cuidado en afirmar su indocta condición: *Aun cuando yo no entiendo nada de música...* Alguien -Sesma- ha ido a comparar lo que dice Ortega de la música francesa con algún tratado académico de referencia⁷⁷ y encuentra que el maestro no sale mal parado.

⁷⁷ D. J. Grout y C. V. Palissa, *Historia de la Música Occidental*, vol. II, Alianza, 1997, p. 789.

Con Ortega puede hacerse lo impensable con Adorno: exponer lo fundamental de su pensamiento sobre música con sus propias palabras en poco espacio. Eso nos ha hecho optar por el *collage*, y hemos presentado del mismo modo unos pocos añadidos y comentarios entre los muchos posibles: reacciones en el Madrid de la época, con la del sorprendente Arconada; la relación con Falla, un músico ya importante que también escribía. Hemos añadido sólo cuatro apostillas: dos madrileñas de hoy mismo (Azúa, Téllez) y dos de autoridades indiscutibles (Boulez, Rosen).

Entre las posibles citas de Boulez hemos elegido una dedicada a *Jeux* a la vista de la curiosa ausencia de esa obra en *todos* los textos españoles dedicados a Ortega que hemos podido consultar. Para terminar, hemos esbozado sin más alguna de las muchas continuaciones interesantes que sugieren sus escritos.

Musicalias I y II

Arrancan con un principio muy orteguiano limitado a la música:

El público de los conciertos sigue aplaudiendo frenéticamente a Mendelssohn y continúa siseando a Debussy. La nueva música, y, sobre todo, la que es nueva en más hondo sentido, la nueva música francesa, carece de popularidad.

No dice ahora, ni en todo lo que sigue, quién (además de Debussy) la constituye, ni en qué pueda consistir ese *más hondo sentido*. Y el maestro se va de lo particular a lo general, una de sus especialidades: todo lo importante que se ha conseguido se debe a unos pocos hombres egregios. Vuelve a la música:

Ello es que el gran público, como ayer silbaba a Wagner, silba hoy a Debussy. ¿No acontecerá con éste como con aquél? Al cabo de cuarenta años, la gente se ha resuelto a aplaudir a Wagner [...] ¿Acontecerá lo propio con Debussy? [...] Probablemente no. Si todo lo nuevo es impopular, hay, en cambio, cosas que lo siguen siendo aun llegadas a la vejez. Hay músicas, hay versos, cuadros, ideas científicas, actitudes morales, condenadas a conservar ante las muchedumbres una irremediable virginidad. [...] Yo creo que la música de Debussy pertenece a este linaje de cosas irremediablemente impopulares. Todo induce a creer que compartirá la suerte de los estilos

paralelos a ella en poesía y en pintura. Es la hermana menor del simbolismo poético -Verlaine, Laforgue- y del impresionismo pictórico. Ahora bien, Verlaine, o entre nosotros Rubén Darío, no serán nunca populares como lo fueron Lamartine o Zorrilla. Claude Monet gustará siempre a menos mortales que Meissonier o Bouguereau.

No olvide el lector que esta última afirmación se hizo hace cien años: ni estaba tan superado lo *pompier* ni tan afirmado el impresionismo.

A la hora de analizar las razones de esta incompreensión Ortega excluye la dificultad de la materia, en la ciencia y en el arte:

En rigor, las teorías de Einstein son sumamente sencillas, por lo menos más sencillas que las de Kepler y Newton. [...] Se trata, pues, de otro género de dificultad, y la música de Debussy ofrece la mejor ocasión para indicar en qué consiste. Porque nadie, pienso, desconocerá que Beethoven y Wagner, populares, son incomparablemente más complicados que el impopular autor de “Pelléas”.

Sólo ahora aparece, se diría que después de haber sido preparada a conciencia, la contraposición con Beethoven. Él y Wagner son “*intrincadísimas arquitecturas*” ante las que no ha retrocedido el gran público, con tal que el artista “*se mantenga en una actitud vulgar, análoga a la suya*”. En cambio, la nueva música -la de Debussy- es

sencillísima de procedimiento; pero va inspirada por una actitud espiritual radicalmente opuesta a la del vulgo. De suerte que no es impopular porque es difícil, sino que es difícil porque es impopular.

Vamos llegando por fin a la *Pastoral*:

[...] el arte es expresión de sentimientos. No es esto sólo ciertamente; pero, parece lo más genuino que hay en él. ¿Qué queda, sobre todo, de la música si abstraemos de su capacidad de expresar emociones?

Si se trata de plasmar los sentimientos “vulgares, filisteos, mediocres”, de cierta burguesía,

El resultado será aquel trozo de la Sexta Sinfonía, que se titula “Sentimientos agradables al llegar al campo”. El trozo es admirable; no cabe expresar más perfectamente emociones más perfectamente triviales. [...] La siesta del fauno, en cambio, “les habla con un vocabulario sentimental que no han usado nunca y no pueden entender.

[...] Este es, a mi juicio, el verdadero motivo de la impopularidad a que está condenada la nueva música francesa. Debussy, en La siesta del fauno, ha descrito la campiña que ve un artista, no la que ve el buen burgués.

Entramos en el Romanticismo:

Los músicos románticos, Beethoven inclusive⁷⁸, han solido dedicar su talento melódico a la expresión de los sentimientos primarios que acometen al buen burgués. Lo mismo hicieron con sus versos los poetas hasta 1850. El romanticismo pertenece a la prole numerosa que trajeron al mundo las revoluciones políticas e ideológicas del siglo XVIII. Estas vienen a resumirse en el advenimiento de la burguesía.

Aparecen aquí algunas personalidades del Romanticismo, que según Ortega proclamó los derechos artísticos de todo sentimiento. Entonces, simplificando groseramente al maestro, si se es bueno -Chateaubriand, Stendhal, Heine- el resultado lo será y el “insoportable” *Le lac*, de Lamartine -que uno leyó en el bachillerato, le gustó entonces y le sigue gustando ahora- es ejemplo de lo contrario. Y tras un paseo recreativo e instructivo por el Romanticismo, se vuelve a la música, ahora con una nueva contraposición de estilos; esta de parejas, Schumann-Mendelssohn contra Debussy-Stravinsky.

Para el uno, es arte la bella envoltura que se adosa lo vulgar. Para el otro, es arte un arisco imperativo de belleza integral. Con ello se sitúan

⁷⁸ Es decir, que Ortega incluye a Beethoven en el Romanticismo.

automáticamente en dos rangos distintos de la jerarquía estética. No es cuestión de albedrío. Preferir Mendelssohn a Debussy es un acto subversivo: es exaltar lo inferior y violar lo superior. El honrado público que aplaude la Marcha nupcial y silba la Iberia del egregio moderno ejerce un terrorismo artístico.

Pasa Ortega a otro ámbito, el de cómo son apreciadas ambas músicas, y adopta la terminología de *algunos psicólogos recientes*: concentración hacia dentro y concentración hacia afuera. Según el maestro,

Cuando oímos la Romanza en fa, de Beethoven, u otra música típicamente romántica, solemos gozar de ella concentrados hacia dentro. [...] No nos interesa la música por sí misma, sino su repercusión mecánica en nosotros, la irisada polvareda sentimental que el son pasajero. [...] Yo diría que oímos la Romanza en fa, pero escuchamos el intenso canto nuestro.

La música de Debussy o de Stravinsky nos invita a una actitud contraria. En vez de atender al eco sentimental de ella en nosotros, ponemos el oído y toda nuestra fijeza en los sonidos mismos, en el suceso encantador. [...] Gozamos la nueva música en concentración hacia afuera. Es ella lo que nos interesa, no su resonancia en nosotros.

Otros textos orteguianos

I. Hay otros dos artículos en los que Ortega roza, más o menos tangencialmente, la música. Menos en *Elogio del Murciélagos* que, contra lo que pudiera pensarse, no es una alabanza de la opereta de Strauss, sino *el espectáculo así llamado que unos artistas rusos presentaron el último invierno en París*, espectáculo muy variado, que le agrada, y que provoca -como casi todo- sus reflexiones (y las de Salazar). De paso, hace una gracia para nosotros no muy lograda:

[...] mientras que asistiendo a la ejecución de Petrouchka, la masa de pueblo palpitante y rítmico que inunda la escena nos parece una vista de la revolución petersburguesa tomada desde un arrabal.

II. Hay más sobre música en “Apatía artística”, aunque englobada en el fenómeno -Ortega

dixit- que da título al texto. Y aquí cambia la pareja de baile otra vez, pasamos de Debussy-Beethoven a Wagner-Stravinsky:

La música de Stravinsky cuenta hoy con más probabilidades de satisfacernos que la de Wagner. Sin embargo, la fruición que Stravinsky nos proporciona se compone de calidades modestas: gracia, ingenio, agilidad, colorido, etc, en tanto que nuestros viejos deleites wagnerianos poseían dimensiones gigantescas. Con Wagner sentíamos un patetismo universal.

Pero hoy esto ya no es viable y, *por el contrario, la música de Stravinsky, reduciendo sus aspiraciones, logra proveernos de goces más auténticos.* Y nos dice que para explicar este cambio hay que ponerlo en relación con otro de signo inverso ocurrido hacia 1800:

Como ahora experimentamos un angostamiento de nuestras sensaciones artísticas, los europeos de aquella fecha percibieron una desmesurada ampliación. [...] Pero he aquí que hacia 1800, en rigor un poco antes, comienzan literatos y filósofos a hinchar los perros de música y pintura. Una generación más tarde, ambas habían desalojado de sus rangos superiores a la poesía y el pensamiento. Schopenhauer había descubierto en la musicalidad su intérprete supremo de los arcanos cósmicos, mientras Wagner [...] proponía con Parsifal un sustituto de la religión.

Pero no ha terminado con Wagner:

Con Wagner, que era un Bismarck del pentagrama, pretendió el sonido ser pintura y narración, poesía y ciencia, política y religión. Los menos perspicaces advirtieron la exorbitancia cuando Strauss les puso en los programas de sus poemas sinfónicos cara a cara con lo grotesco.

A partir de aquí el artículo da un giro brusco, sorprendente, y que ha sido criticado. El concierto en su forma tradicional puede ser un error que deja una impresión de fracaso. En cambio, el violín de un ciego, en su contexto, *nos punza el corazón deliciosamente.* Y termina con una recapitulación que puede interpretarse como una cierta retirada:

El siglo XVII y la mejor parte del XVIII supieron que música y pintura son de aquel linaje de cosas nacidas para ser fondo de otras y como su alrededor. [...] Por eso los siglos prudentes situaron la música al fondo de un banquete, en el rincón del sarao o tras las ramas de un jardín.

III. De *La deshumanización del arte*

En esta obra la música es tratada, más que en las anteriores, desde un punto de vista muy general. Si bien casi al principio enlaza la “nueva música” con la sociología del arte:

La fecundidad de una sociología del arte me fue revelada inesperadamente cuando, hace unos años, me ocurrió un día escribir algo sobre la nueva época musical que empieza con Debussy. Yo me proponía describir con la mayor claridad posible la diferencia de estilo entre la nueva música y la tradicional. El problema era rigurosamente estético, y, sin embargo, me encontré con que el camino más corto hacia él partía de un fenómeno sociológico: la impopularidad de la nueva música.

Pero enseguida sumerge sus consideraciones sobre la música en un marco general: *Es, en verdad, sorprendente y misteriosa la compacta solidaridad consigo misma que cada época histórica mantiene en todas sus manifestaciones.* El fenómeno es general: el Romanticismo se impuso a un arte clásico que nunca acabó de llegar mucho al pueblo.

En cambio el arte nuevo tiene a la masa en contra suya, y la tendrá siempre. Es impopular por esencia; más aún, es antipopular. [...] No se trata de que a la mayoría del público no le guste la obra joven y a la minoría sí. Lo que sucede es que la mayoría, la masa, no la entiende. [...] Se acerca el tiempo en que la sociedad, desde la política al arte, volverá a organizarse, según es debido, en dos órdenes o rangos: el de los hombres egregios y el de los hombres vulgares.

Todo esto le empuja a elaborar su teoría de la deshumanización del arte: *Será un arte para artistas y no para la masa de los hombres; será un arte de casta, y no demótico.* Y nos proporciona una lista de las tendencias puestas de manifiesto en tal movimiento:

1ª, a la deshumanización del arte; 2ª, a evitar las formas vivas; 3ª, a hacer que la obra de arte no sea sino obra de arte; 4ª, a considerar el arte como juego, y nada más; 5ª, a una esencial ironía; 6ª, a eludir toda falsedad; 7ª, el arte, según los artistas jóvenes, es una cosa sin trascendencia alguna.

Aparece la *voluntad de estilo*. Estilizar es deformar lo real, estilización implica deshumanización y, viceversa, no hay otra manera de deshumanizar que estilizar. En algún lugar asoma la abstracción. Vuelve a la música:

Desde Beethoven a Wagner el tema de la música fue la expresión de sentimientos personales. El artista mélico componía grandes edificios sonoros para alojar en ellos su autobiografía. [...] “En la música -decía aún Nietzsche- las pasiones gozan de sí mismas”. De Beethoven a Wagner toda la música es melodrama.

Por un momento, apetecería preguntarle al maestro si lo son también los postreros cuartetos de Beethoven. Debussy purifica la música, extirpando de ella los sentimientos personales. Algo semejante aconteció en la lírica con Mallarmé.

Era forzoso extirpar de la música los sentimientos privados, purificarla en una ejemplar objetivación. Esa fue la hazaña de Debussy. Desde él es posible oír música serenamente, sin embriaguez y sin llanto. [...] Debussy deshumanizó la música, y por ello data de él la nueva era del arte sonoro.

Otras dos consideraciones generales:

[...] todo el arte nuevo, coincidiendo en esto con la nueva ciencia, con la nueva política, con la nueva vida, en fin, repugna ante todo la confusión de fronteras. [...] En otro lugar he indicado que el arte y la ciencia pura, por ser las actividades más libres, menos estrechamente sometidas a las condiciones sociales de cada época, son los primeros donde puede vislumbrarse cualquier cambio de la sensibilidad colectiva.

IV. Correspondencia

Hemos terminado con los textos académicos, pero en la correspondencia de Ortega con su entonces novia, Rosa Spottorno, durante su estancia en Alemania hay párrafos que nos pueden ayudar a perfilar su postura ante la música y su familiaridad con ella. Respecto a lo segundo, en el artículo citado de Neves se nos dice que sólo había dos libros sobre música en su biblioteca, uno de ellos de Adolfo Salazar, su compañero en *El Sol* y autoridad madrileña, ambos sin subrayar y con muchas páginas sin abrir. Y en la biografía de Jordi Gracia se incluye “un chisme que recoge Alfonso Reyes en su diario: pone en boca de Victoria Ocampo “la antimusicalidad de Ortega, quien detesta la música, aunque va a todos los conciertos: porque dice que lo que lo que no posee definición no tiene valor”.

Otra impresión de sus cartas alemanas: va a conciertos y a *Lohengrin*, pese a que son caros, elogia a Nikisch y *Parsifal* y le dice a su novia que *hemos nacido en una de las épocas de más terrible vulgaridad de la historia. Si no fuese por la música de Beethoven, Wagner y Rossini y por los diálogos de Platón...*

Algunos comentarios españoles

I. César Arconada

César Muñoz Arconada (1898-1964), funcionario de Correos y crítico musical y cultural, publicó en 1926 un libro de más de 250 páginas dedicado a Debussy, donde se ocupa de lo escrito por Ortega. Difiere del maestro en que para él, *El público mismo que con tan hostil recelo recibió su música, hoy encuentra en ella tanto encanto sentimental (sic) como en la de Beethoven*. Trata a Ortega con cierta condescendencia cuando considera que *Decir que Beethoven es un músico para institutrices y empleados sentimentales es una audacia ingenua*. Para él,

Por la música [...] Ortega y Gasset ha pasado un poco de prisa, incitando más que definiendo, abocetando unos problemas sin llegar a resolverlos con la amplitud que él acostumbra. [...] Hoy su Musicalia [...] nos parece un trabajo ligero e indeciso, en el que desfilan las definiciones de lo romántico y lo moderno [...] que no satisfacen del todo las exigencias que, en el centro de la divergencia, impone Debussy.

Tiene en cuenta también lo dicho en la *Deshumanización*, algo muy natural para quien, como Arconada, ejercía de crítico cultural.

La aplicación prematura que de estas teorías hacía a Debussy, no ha resultado justificada. Esto afianza cada vez más mi opinión de que a Debussy hay que quitarle cierta leyenda de modernidad excesiva. [...] Pero hoy que el tiempo nos ha colocado en una distancia ideal para percibir y ordenar los problemas debussystas. [...] José Ortega y Gasset trae hasta nuestra orilla el cuerpo musical de Debussy y realza sus virtudes modernas ante una antigüedad romántica. Importa mucho la exactitud de esta clasificación.

Y un poco más adelante,

Nadie puede seguir afirmando que Debussy es impopular. Debussy tiene hoy el mismo crédito estimativo que Wagner. [...] A mi juicio el error de Ortega consistía en ver un fenómeno antiguo, no desde el plano de una época también antigua, sino desde el plano de una época moderna. [...] Ortega y Gasset, en cambio, no podía caer en esas reflexiones vulgares. Su equivocación es debida a su exceso de penetración. [...] Si Debussy hubiese sido contemporáneo de esas nuevas particularidades, el enjuiciamiento, es muy posible que hubiese sido exacto. Pero Debussy pertenecía a una época pasada. [...] hoy, desde lejos, vemos con precisión que el impresionismo fue la última estribación romántica de la pintura, como Debussy fue el último compositor del romanticismo musical. [...] el sonido por el sonido es una fórmula clásica, mientras que en pintura el color por el color es una fórmula modernísima. [...] Debussy no ha tenido futuro. Unos años más y Debussy hubiese naufragado en la pleamar de los nuevos gustos. [...] No tuvo proyección por lo mismo que no tuvo época hacia adelante.

[...] Así como Wagner y Franck incitaron a Debussy a ser lírico, Debussy debió incitar a Stravinsky a ser plástico. Los personajes de Tristán vuelan; los de Pélleas sueñan; los de Petrouchka bailan. He aquí las etapas: la pasión, el sentimiento y el gesto. Mientras los personajes de Tristán y de Pélleas viven en castillos, con espadas en la mano y propósito en el corazón, los personajes de Petrouchka viven en una caseta de feria rusa, sin corazón

y sin espadas; muñecos nada más, que para hacer algo viven sus gestos con una ficticia realidad de retablo.

Todo esto lo ha escrito un “chico de pueblo” que no ha cumplido los treinta años y no ha salido de España. Alguien que pasa por la vanguardia madrileña y muere comunista ortodoxo en Moscú. Arconada habla de Debussy como de un “todo” -“Debussy es...”- pero omitiendo muchas de sus partes y sin entrar en los detalles de ninguna. Su crítica es mucho más “cultural” que musical. Y no parece que se preocupara de verificar sus diagnósticos sobre la posteridad de Debussy.

II. Otros

García Laborda nos dice que en 1916 los Ballets Rusos de Diaghilev dieron en Madrid *Petroushka* y *El pájaro de fuego* y eso dio lugar a que “algunos musicólogos españoles” situaran el escrito “Musicalia” de Ortega en 1917, como reacción a la aparición de Stravinsky. Y el mismo García Laborda afirma que la repetición de estos ballets en 1921 *impulsan la reflexión sobre la música de Stravinsky* en la segunda parte de “Musicalia”, publicada el 24 de marzo de 1921 en *El Sol* y en su ensayo “Apatía artística”, publicado en *El Sol* el 6 de octubre de 1921. Adolfo Salazar había publicado un extenso artículo sobre los Ballets Rusos en *El Sol* el día anterior (23-3-1921). Laborda en otro lugar y María Palacios presentan a Stravinsky como una vía distinta a la de Debussy. De la última podemos citar:

La música de Stravinsky en estos años también se muestra contraria al Impresionismo, con lo que la simplicidad y el neoclasicismo representado por el ruso, conforman un mundo nuevo. Stravinsky representa así una nueva escuela de composición, una nueva estética musical y una nueva manera de entender la música y el arte, que fue especialmente recogida por los compositores del Grupo de los Ocho.

Para García Laborda,

El problema radica, como hemos comentado, en colocar juntos, como ejemplo de la “nueva música” a Debussy y Stravinsky. César Arconada (que fue el primero que analizó “Musicalia”) dejó clara la audacia y la posible

confusión del ensayo orteguiano.

En su libro sobre el periodo, J.C. Mainer se limita a decir que *el íntimo regocijo con que Ortega saluda al arte moderno se justifica por su creciente hostilidad al romanticismo, como arte del siglo XX.*

III. José Ortega y Manuel de Falla

Así se refiere al asunto Sopena en su introducción a los escritos de Falla:

Yo no he visto nunca citados los escritos de Falla por escritores españoles que tampoco conocieron a Felipe Pedrell.

[...] Pues bien, ni “Musicalía” (sic) -contemporánea de “El Amor Brujo” y de “Noches en los jardines de España-, ni “La Deshumanización del Arte”, escrita cuando se prodigan por todas partes ensayos y panoramas sobre la música española, tienen en cuenta esta música. Un ensayo como “Musicalía”, destinado a explicar un cambio revolucionario en la música, y “La Deshumanización del Arte”, con más resumen de experiencia española, tenían prohibido ignorar, no ya la música cercana, sino el testimonio preciso de una expresión estética del nombre español más universal.

Y unas páginas más adelante dice:

Por otra parte, en los conciertos, “Musicalía” es testigo, el público aplaudía a Mendelssohn y pateaba de Debussy. El Teatro Real no quería saber nada de “Pélleas” ni, claro está, de “La vida breve”. Imaginémoslo lo que es pasar diez años en París, en el París de Debussy, en los años más creadores, revueltos y bellos de la música contemporánea europea, sentirse discípulo de Debussy, creer que entre las dos “Iberia” ha nacido el capítulo decisivo del nacionalismo español, y venir a Madrid a presenciar algo mucho peor que el pateo en la sala de conciertos: la incompreensión de la crítica...

Digamos que Sopena - ¿por qué? - no recoge la famosa conferencia de Falla en el Ateneo (1915), publicada después, donde presenta a Debussy como el renovador de la

música. Pero sí incluye un artículo de 1920 que empieza como sigue: *Claude Debussy ha escrito música española sin conocer España [...] conocía España por lecturas, por cuadros, por cantos y por danzas...*

Y más adelante:

La fuerza de evocación condensada en la “Soirée dans Grenade” tiene algo de milagro cuando se piensa que esta música fue escrita por un extranjero guiado por la sola intuición de su genio, [...] ya que no hay un solo compás tomado del folklore español y, no obstante, todo el trozo, hasta en sus menores detalles, hace sentir a España [...] todos los elementos musicales colaboran a un solo fin: la evocación.

En lo mismo coincide con Jankélevitch: [...] *como Ravel, sin saber siquiera español, expresa mejor que Falla la esencia íntima de España*, convirtiendo a Falla en el regador regado. Lo que dice Falla de Debussy se ha predicado también de Bela Bartók, gran recopilador del folklore de su país, del que nunca reprodujo un compás: se ha hablado de “folklore imaginario”.

Arnáiz Molina cree que la llegada de la “modernidad” puede empezar con la conferencia de Falla, donde este señala que, más que en la armonía

[...] el espíritu nuevo reside, más que en ninguna otra cosa, en los tres elementos fundamentales de la música: el ritmo, la modalidad y las formas melódicas, fuentes al servicio de la evocación... He nombrado a Debussy porque puede afirmarse sin temor a ser desmentido, que de su obra ha partido de una manera definitiva el movimiento innovador del arte sonoro.

Cree que esta “evocación”, nunca mencionada por Ortega, está, sin embargo, cerca de sus concepciones. Para él, *Falla y sus afines buscan las esencias patrias en la música con tanto ahínco como la generación previa, solo que ven necesaria una urgente renovación estilística...*

Neves habla de una coincidencia de posturas “innegable” entre Falla y Ortega, y cree que las influencias han podido ir “en ambas direcciones”, pero no dice nada de los silencios. Y añade: *Sin embargo, hay un término particularmente importante para la*

musicología que no aparece en la obra de Ortega: la evocación.

Virginia Sánchez se plantea también el problema de la ausencia de Falla y aventura sin mucha convicción que tal vez Ortega considerase a Falla, digamos que “demasiado folclorista” pese a todo para sus propósitos de renovación. Pero es Jorge de Persia quien estudia más y mejor la relación entre ambos y recuerda que Falla elogia al crítico Salazar. Aunque no está seguro de que Falla haya leído las *Meditaciones del Quijote*, acepta que los dos se preocupan de la tradición. Y concluye que *Ortega y Falla apuestan por la libertad frente a la tradición opresiva. Libertad que reside precisamente no en alejarse de la tradición, en negarla, sino en el tratamiento que se le da.*

José Varela Ortega, nieto del filósofo, ha tenido la gentileza, en comunicación personal, de transmitirnos la memoria familiar de que ambos tuvieron relación personal, en particular en la Residencia de Estudiantes.

Sobre Beethoven

I. José Luis Téllez, crítico musical ha escrito que

[...] en la coda del movimiento lento de la Pastoral beethoveniana [...] la partitura incluye los nombres de los pájaros junto a la representación de las respectivas voces. [...] Beethoven, clasicista militante. [...] Nada se ha dejado al azar: la imagen de la Naturaleza se haya sometida a la Razón, esto es, al orden métrico. Y armónico. Beethoven incluye en esta misma obra un dramático episodio [...] que constituye una de las más violentas y eficaces representaciones de la tempestad [...] que conduce a la séptima disminuida más dramática de toda la historia de la música. [...] jamás habrá estado Beethoven más cerca del Romanticismo, sin llegar a condescender con él.

II. Charles Rosen, pianista y musicólogo

La música parece ir considerablemente por detrás [de la literatura y la pintura]. La sinfonía Pastoral de Beethoven 1808 sigue siendo un paisaje idealizado; su vigorosa danza campesina y la tormenta son genéricas; los sentimientos retratados están aún en la tradición de las Estaciones de Haydn. La sinfonía Pastoral no aspira al tono personal y a las peculiaridades individuales de la descripción lírica contemporánea o a la imagen topográfica. Para eso hay que esperar hasta el Beethoven de An der Ferne

Geliebte de 1816, el Winterreise de Schubert de 1828, al Album d'un Voyageur de Liszt de 1835, y al Liederkreis de Schumann de 1840 sobre versos de Eichendorff, donde el paisaje musical alcanza un nivel trascendental. El compositor de canciones llega necesariamente después del poeta, necesita los versos para trabajar.

Sobre Debussy

I. Félix de Azúa, escritor

Comentando los textos de *Musicalia*, dice Félix de Azúa que Ortega se equivocaba, en tanto que Debussy y Stravinsky son hoy populares. Pero bien mirado quizá no tanto:

De modo que quizás Ortega se equivocara con la “nueva música”, pero a lo mejor adivinó el inicio de un proceso que iría creciendo con el tiempo y cien años más tarde la impopularidad aún sería mayor. Tal vez no estaba tan equivocado y asistimos a una mengua progresiva de la clientela musical capaz de acceder a lo contemporáneo, en tanto que los conciertos masivos siguen dedicados a la música de hace dos siglos.

II. Pierre Boulez, compositor, director, escritor

Lejos de estar troceada de mala manera, la estructura, rica de invención, de una complejidad ondulante, instaura una forma de pensamiento dúctil, fundada sobre la noción de tiempo irreversible; para oírla no hay más remedio que someterse a su desarrollo, ya que una evolución constante de las ideas temáticas impide toda simetría en la música (en la música la memoria de los puntos de referencia auditivos determinantes hace en cierto modo el papel del campo de visión en la apreciación perspectiva). Jeux señala la llegada de una forma musical que, renovándose instantáneamente implica un modo de escucha no menos instantáneo. La instrumentación aporta una consecuencia lógica a las investigaciones de La Mer o Images, tanto en cuanto a la individualización del timbre como a la concepción acústica del conjunto orquestal. La orquestación-vestido, noción primaria, desaparece en beneficio de una orquestación-invencción; la imaginación del compositor no se limita a, sucesivamente, componer el texto musical y luego

adornarlo con prestigios instrumentales; el hecho mismo de orquestrar no solo modificará las ideas musicales sino también el modo de escritura destinada a dar cuenta de ella: alquimia original y no química ulterior.

Por último, la organización general de la obra es tan cambiante en el instante como homogénea en el desarrollo; la obra necesita un único tempo de base para organizar la evolución de las ideas temáticas, lo que hace que la interpretación sea muy difícil puesto que hay que conservar esa unidad fundamental al mismo tiempo que se ponen en relieve los incidentes que no dejan de surgir. Incluso si el lenguaje es, hablando morfológicamente, menos “avanzado” que el vocabulario que utiliza la generación inmediatamente posterior, no por ello marca menos Jeux una fecha capital en la historia de la estética contemporánea. [...] En realidad, sólo Debussy puede parangonarse con Webern, en una tendencia parecida orientada a destruir la organización formal preexistente a la obra en un mismo recurso a la belleza del sonido por sí mismo, en la misma pulverización elíptica del lenguaje.

Y en versión poética de Jankélevitch: *El milagro del acoplamiento imposible se realiza en la orquestación de Jeux, en ese temblor sedoso de las cuerdas y en los impalpables trinos tan bien como en el piano de los Préludes...*

Para seguir

Ortega habla de la “nueva música”, que representa Debussy y también Stravinsky, sin entrar a fondo en lo que pueda distinguirlos, y la contrapone a Beethoven y el romanticismo: el artista y el burgués; pero deja de lado la *otra* vía, la que parte de Wagner y Mahler y sigue con Schoenberg y sus discípulos Berg y Webern. Esa otra vía llegó más tarde, con menos empuje y más dificultades, a España, donde Falla y el crítico Salazar, cada uno a su manera, se opusieron con dureza. Algo más tarde escribió Adorno su *Filosofía de la nueva música*, dividida en “Schoenberg y el progreso” y “Stravinsky y la restauración”.

En la línea de lo que podríamos llamar “el sentido de la historia”, están Wagner – Schoenberg – Webern - el Grupo de Darmstadt (es decir, Boulez, Stockhausen, Berio, etc). Aquí no entra para nada Debussy. Pero Boulez, gran conocedor, seguidor e intérprete de Debussy, apunta otra: Wagner – Debussy – Webern - Darmstadt. ¿Cómo se

distribuirían en la disyuntiva orteguiana? ¿Todos en el cajón selecto? ¿Y Falla?

Hoy, cien años después de estos escritos de Ortega, no es mal momento para repensar sus distinciones y ver cómo hayan evolucionado, crecido o bien desaparecido. Han pasado Darmstadt, sus herederos del serialismo integral deudor de Webern (¿y Debussy?) y estamos en su indescriptible y multiforme descendencia.

Parece ya bastante fuera de duda que cierta música -atonal, dodecafónica (Schoenberg incluido) y lo que sigue en la línea anterior- continúa encontrando dificultades de aceptación en cuyos pormenores no entraremos. Y frente a ellas se señala el éxito cada vez mayor de músicos como Shostakovich o Britten, ambos en la tonalidad o en todo caso más cercanos. En qué medida estos dos bloques reflejen -de qué maneras, con que semejanzas y diferencias- las dos actitudes que presenta Ortega, puede ser un buen tema de conversación para aficionados ociosos.

REFERENCIAS

Arconada, C.M. - *En torno a Debussy*. Madrid, Espasa-Calpe, 1926.

Arnáiz Molina, M. – “Ortega contra Ortega: un análisis crítico de su estética musical”. *Quadrivium*, 11, 2020.

Azúa, F. – “El desconcierto”. *Scherzo*, marzo 2020.

Azúa, F. – “Modernidad y museo”. *Scherzo*, septiembre 2021.

Boulez, P. - *Relevés d' apprenti*. Paris, Editions du Seuil, 1966.

Cantillo, C. – “Vida, cultura, arte: la música en el pensamiento de Ortega y Gasset”. *Revista de Estudios Orteguianos*, 23 (2011), pp.107-124.

Falla, M. - *Escritos sobre música y músicos*. Introducción y notas de Federico Sopeña. Madrid, Espasa Calpe, 1950.

Fourmont Giustiniani, E. – “Ortega y las artes. Una estética raciovitalista”. En Zamora Bonilla, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada, Comares, 2013, pp. 293-309.

Fubini, E. - *Musica e linguaggio nell' estetica contemporanea*. Turín, Einaudi, 1973.

García Laborda, J.M. – “Los escritos musicales de Ortega y Gasset y su “circunstancia” histórica”. *Revista de Estudios Orteguianos*, 10-11, 2005, pp. 245-274.

Gracia, J. - *José Ortega y Gasset*. Madrid, Taurus, 2014.

- Jankélévitch, V. - *La musique et l'ineffable*. Paris, Editions du Seuil, 1983.
- Jankélévitch, V. - *Debussy et le mystère de l'instant*. Paris, Plon, 1976.
- Mainer, J.C. - *La Edad de Plata (1902-1939)*. Madrid, Cátedra, 1987.
- Neves, M.J. – “La huella del pensamiento musical de Ortega y Gasset”. *Sinfonía virtual*, verano 2015.
- Notario, A. - Estilística y música a partir de La rebelión de las masas. *Revista de Estudios Orteguianos*, 2 (2001), pp. 105-110.
- Ortega y Gasset, J. - *El Espectador*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1950.
- Ortega y Gasset, J. - “Musicalia”. En *El Espectador*, pp. 319-334
- Ortega y Gasset, J. - “Elogio del “Murciélago”. En *El Espectador*, pp. 427-439.
- Ortega y Gasset, J. – “Apatía artística”. En *El Espectador*, pp. 451-459.
- Ortega y Gasset, J. *La deshumanización del arte*. Madrid, Revista de Occidente, 1956. 1ª ed., 1923.
- Palacios, M. - *La renovación musical en Madrid durante la dictadura de Primo de Rivera. El Grupo de los Ocho (1923-1931)*. Madrid, Sociedad Española de Musicología, 2008.
- Rosen, Ch. - *The Romantic Generation*. Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- Salazar, A. - *La música orquestal en el siglo XX*. México, F.C.E., 1956.
- Salazar, A. - *Música y sociedad en el siglo XX*. México, El Colegio de México, 2007. 1ª ed., 1939.
- Sánchez, V. – “Música y filosofía. Las referencias musicales en la obra de José Ortega y Gasset”. *Revista de Estudios Orteguianos*, 26 (2013), pp. 117-127.
- Sesma, N. - “Musicalia”, origen de La deshumanización del arte. *Revista de Estudios Orteguianos*, 2(2001), pp. 83-90.
- Téllez, J.L. – “Mímesis”. *Scherzo*, julio-agosto 2021.

ORTEGA Y LA TEORÍA DE LA RELATIVIDAD

Carlos Mederos Martín

Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia

1. Introducción

En 1905 Albert Einstein (1879-1955) publica la Teoría Especial de la Relatividad y diez años después la Teoría General de la Relatividad. En marzo de 1919 el astrónomo británico Arthur Eddington (1882-1944), director del Cambridge University Observatory, siguiendo una idea de Frank Dyson (1868-1939), director del Royal Greenwich Observatory, publica en la revista *The Observatory* el artículo "The total eclipse of 1919 May 29 and the influence of gravitation on light". En él afirmaba que el eclipse de sol de dicha fecha sería una oportunidad extraordinaria para estudiar la influencia del campo gravitatorio del Sol sobre un rayo de luz que proviene de una estrella y así comprobar la predicción hecha por la Teoría General de la Relatividad. Según esta teoría los rayos luminosos rasantes a la corona solar deberían sufrir cierta desviación debida a la gravedad del Sol. Se organizaron dos expediciones para observar el eclipse: una a Sobral (Brasil) y otra a la Isla del Príncipe (entonces Portugal) en el Golfo de Guinea. Y, en efecto, ¡se curvaron los rayos luminosos! La noticia apareció en los más importantes periódicos del mundo y Einstein, el físico que curvaba el espacio y negaba la existencia del tiempo absoluto, pasó de ser conocido solamente en los círculos científicos a convertirse en una estrella mediática de fama mundial.

En 1921 Einstein recibe el Premio Nobel de Física (por su estudio del efecto fotoeléctrico) y el 6 de abril de 1922 se encuentra en París, en la Société Française de Philosophie, con el famoso y prestigioso filósofo Henri Bergson (1859-1941), donde se discutió sobre los conceptos de espacio y tiempo vistos desde las perspectivas de la física y de la filosofía. Se puede afirmar, sin exagerar, que esta reunión y sus consecuencias cambiaron las relaciones entre las ciencias humanas y las ciencias de la naturaleza desde entonces y hasta hoy mismo. En otoño de 1922 Bergson publica *Durée et simultanéité*, donde expone sus argumentos al respecto y claramente "marca su territorio":

*La idea de que la ciencia y la filosofía son disciplinas diferentes destinadas a complementarse mutuamente [...] nos aviva el deseo y también nos impone el deber de avanzar hacia una confrontación.*⁷⁹

Entonces, por un lado, las ideas de Einstein entran a formar parte de los temas recurrentes de la filosofía y el físico prestigioso y mediático se convierte en "tertuliano filosófico", al que se le solicitaba su opinión sobre cualquier asunto de actualidad; por otro lado, se crea un ambiente de confrontación entre la filosofía y la física que debe ser tenido en cuenta a la hora de analizar las relaciones entre José Ortega y Gasset (1883-1955) y la relatividad, y del que podemos seguir las huellas hasta nuestros días, como se puede deducir de *Impostures Intellectuelles* (1996), de Alan Sokal y Jean Bricmon.

Este era el ambiente cuando Einstein estuvo en España, en febrero y marzo de 1923, al final de un largo viaje que lo había llevado a Japón y Palestina. Ya en 1921 había sido invitado por el físico Esteve Terradas y el matemático Julio Rey Pastor, pero no pudo hacer debido a sus numerosos compromisos. Pronunció conferencias en Barcelona, Zaragoza y Madrid y visitó Toledo, El Escorial y Manzanares el Real. Podemos ver una interesante descripción de esta visita en el libro del historiador norteamericano Thomas F. Glick *Einstein y los españoles. Ciencia y sociedad en la España de entreguerras*.

1923 es también el año en que Ortega publica el libro *El Tema de nuestro tiempo*, en el que se recogen una serie de artículos publicados en periódicos muy conocidos. Si los como una muestra "representativa" de los intereses intelectuales de Ortega, vemos que los términos que más aparecen son razón, racionalismo, vida y vitalismo. Ortega establece la vida como realidad *más radical*, de ahí que si consideramos la metafísica como el estudio del significado de la palabra "realidad", su filosofía tiene que estar orientada al estudio de la vida de los individuos y de las sociedades. Esto nos conduce al uso de la Historia como método de análisis de la cultura y del conocimiento. La relación entre ciencia y cultura que plantea Ortega nos recuerda a la relación que más tarde planteará Thomas S. Kuhn (1922-1996) entre *historia interna* y *externa* de la ciencia, afirmando que sólo una visión que integre tanto la dimensión puramente cognitiva de las teorías científicas, como la estructura social, económica y cultural en la que vive el científico nos puede proporcionar un conocimiento adecuado y pleno de lo que es la ciencia. La pura

⁷⁹ Bergson, H., *Duración y simultaneidad*, prólogo.

razón físico-matemática tiene, por tanto, que ser sustituida por la *razón histórica* que aborde las ideas, métodos y técnicas desde un dinamismo histórico-cultural-circunstancial que les proporcione su verdadero sentido. En la “Advertencia al lector”⁸⁰ podemos leer:

...siguen varios apéndices. [...] De ellos me interesa, sobre todo, el que presenta brevemente una interpretación filosófica del sentido general latente en la teoría física de Einstein. Creo que, por vez primera, se subraya aquí cierto carácter ideológico que lleva en sí esta teoría y contradice las interpretaciones que hasta ahora solían darse de ella.

En efecto, se refiere al segundo apéndice, “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, en el que afirma que *podemos, pues, estudiar aquella teoría con la misma intención que el botánico cuando describe una planta: prescindiendo de si el fruto es saludable o nocivo*. Comienza Ortega su exposición afirmando que la Teoría de la Relatividad (en adelante TR) es *el hecho intelectual de más rango que el presente puede ostentar*; pero, como teoría que es, *cabe discutir si es verdadera o errónea*. Sin embargo, abandona inmediatamente esta discusión para centrarse en el hecho de que *una teoría es un cuerpo de pensamientos que nace en un alma, en un espíritu, en una conciencia*, y por lo tanto, para su estudio, podremos prescindir de si es verdadera o falsa y centrarnos en estas características, de manera que *este análisis nos descubrirá el sentido histórico de la Teoría de la Relatividad, lo que ésta es como fenómeno histórico*.

Sus características denotan ciertas tendencias particulares en el espíritu que la ha creado y, dado que una construcción científica de esta importancia no es obra de una sola persona, sino de la colaboración de muchas, la orientación que revelen estas tendencias marcará el rumbo de la historia occidental. Que esta teoría influirá en los espíritus, imponiéndoles determinada ruta, es evidente y trivial, sostiene Ortega. Lo interesante según él es lo inverso: *porque los espíritus han tomado espontáneamente determinada ruta, ha podido nacer y triunfar la Teoría de la Relatividad*.

⁸⁰ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 73.

Basta con subrayar un poco las tendencias generales que han actuado en la invención de esta teoría; basta con prolongar brevemente sus líneas más allá del recinto de la física, para que aparezca a nuestros ojos el dibujo de una sensibilidad nueva, antagónica de la reinante en los últimos siglos⁸¹.

Cuando Ortega desarrolla las tendencias mencionadas -absolutismo, perspectivismo, antiutopismo o antirracionalismo y finitismo- encontramos por todas partes, además de la condición de "verdadera" referida a una teoría científica, términos como "realidad" y "lo real". Véase, por ejemplo, el siguiente texto:

No habrá ya una realidad absoluta (inasequible) y otra relativa en comparación con aquella. Habrá una sola realidad, y ésta será la que la física positiva aproximadamente describe. Ahora bien: esta realidad es la que el observador percibe desde el lugar que ocupa; por tanto, una realidad relativa. Pero como esta realidad relativa, en el supuesto que hemos tomado, es la única que hay, resultará, a la vez que relativa, la realidad verdadera, o, lo que es igual, la realidad absoluta. Relativismo aquí no se opone a absolutismo; al contrario, se funde con éste, y lejos de sugerir un defecto de nuestro conocimiento, le otorga una validez absoluta. Tal es el caso de la mecánica de Einstein. Su física no es relativa, sino relativista, y merced a su relativismo consigue una significación absoluta⁸².

Llegados a este punto, dan ganas de preguntar: ¿Hay algún metafísico en la sala? Pero antes de hacerlo, podemos recurrir al propio Ortega y su visión de la metafísica:

[...] tornemos a preguntarnos qué es la metafísica. Por lo visto no es cosa sobre la que quepa duda. Tomemos el primer libro de metafísica que se ha

⁸¹ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 184.

⁸² José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 185.

compuesto. Su autor es Aristóteles y trabajaba en él antes de Jesucristo. Allí leemos que la metafísica o filosofía primera es la ciencia de lo real, en cuanto real. Abramos ahora el más reciente. Su autor es Driesch, un gran biólogo, que se ha retirado a la filosofía y la profesa en Leipzig. Hace unas semanas ha publicado un pequeño volumen titulado Metafísica. En él leemos: "la metafísica se ocupa de la significación que tiene la palabra "real ". La coincidencia es perfecta, máxime si advertimos que Aristóteles a la definición susodicha suele añadir esta otra frase: "lo real se dice de varias maneras"; esto es, tiene varias significaciones.

Es, pues, la metafísica una de las ocupaciones menos serias que cabe imaginar, una labor de gran mansedumbre, perfectamente compatible con la tranquilidad de la república. San Francisco se alimentó durante una semana del canto de una cigarra. No menos sobrio, el metafísico se preocupa sólo de la significación de un vocablo. No se dirá que es un ansioso el metafísico. Por esta razón se apartan de él y de su disciplina todas las personas verdaderamente serias y, sin distraerse, avanzan rectas hacia sus negocios y menesteres. Todos los síntomas indican que la metafísica es una manía. Así lo reconoce Platón, sólo que para dulcificar las cosas - era él hombre de gran dulcedumbre, que llevaba el corazón abierto a fin de que en él melificasen las abejas- diría que es una divina manía, theia manía.⁸³

Luego, si la "realidad" es competencia de los metafísicos, ¿a qué se dedican los físicos? Para responder veamos las características de la TR en las que fundamentaremos algunas notas sobre las "tendencias históricas" de Ortega. Escuchemos al filósofo:

No conocemos más extensiones que las que medimos, y no podemos medir más que con nuestros instrumentos. Estos son nuestro órgano de visión científica; ellos determinan la estructura espacial del mundo que conocemos.⁸⁴

⁸³ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 238.

⁸⁴ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 188.

2. Sobre algunos aspectos de la Teoría de la Relatividad

Empezaremos con unas palabras de San Agustín de Hipona (354-430):

*¿No es, acaso, verdadera mi confesión cuando te confieso que mido el tiempo? Si, cierto es que lo mido, Dios mío, pero no sé lo que mido. Por medio del tiempo mido el movimiento de los cuerpos. Pero, ¿no mido también el tiempo mismo? Pero, ¿podría medir el movimiento de un cuerpo -esto es, cuánto ha durado y cuánto ha tardado un cuerpo en desplazarse entre dos puntos- si no midiese el tiempo en que se mueve?*⁸⁵

¡Mido el tiempo, pero no sé lo que mido! ¿No es esto una anticipación en más mil años a lo que en el siglo XVII se llamaba “filosofía de la naturaleza” y posteriormente “ciencia moderna”? En efecto, aquí se manifiestan ya las características esenciales de esta: medición e ignorancia. En *Vicisitudes en las ciencias* Ortega pone en boca de Galileo las siguientes palabras: *Consiste en medir todo lo que se pueda medir y en conseguir que pueda medirse lo que no se puede medir.*⁸⁶ Más claro aún, Newton (1643-1727) en sus *Cartas* a Richard Bentley, escritas cinco años después de la publicación de los *Principia*, decía:

*Habla usted a veces de la gravedad como algo inherente y esencial a la materia. Le ruego que no atribuya a mí esa idea, pues no pretendo saber cuál sea la causa de la gravedad y, por tanto, llevaría más tiempo tratar de ella.*⁸⁷

Galileo (1565-1642) no se pregunta qué es el tiempo o qué es el espacio; simplemente dibuja varios segmentos: uno corresponde con el espacio recorrido por un móvil, otro con el tiempo que tarda este móvil en recorrerlo y algunos más que

⁸⁵ San Agustín, *Confesiones*, libro XI, 26.

⁸⁶ Ortega y Gasset, *Obras Completas*, volumen IV, p. 65.

⁸⁷ Isaac Newton, *Four Letters from Sir Isaac Newton to the Reverend Dr. Bentley*, Carta II, (17-1- 1692).

representan los distintos grados de velocidad. Basta con aplicar las proposiciones de los *Elementos* de Euclides para obtener las correspondientes conclusiones. No sólo no se pregunta qué es lo que mide, sino que es capaz de afirmar que *la naturaleza está escrita en lenguaje matemático*. Poco después, Descartes propone su método, basado en la deducción y el análisis, propios de la geometría (y de la matemática), que ofrecen una seguridad absoluta referida a las proposiciones derivadas de premisas verdaderas, y en la división del problema hasta llegar a proposiciones simples y ciertas. Luego Isaac Newton añadió el cálculo infinitesimal y pudo medir la fuerza de la gravedad, sin saber qué era esa misteriosa ¡acción a distancia! Y Olaf Christensen Römer (1644-1710) midió con bastante precisión la velocidad de la luz, sin saber lo que era la luz... y así llegamos al siglo XIX y a lo que Ortega llama el *absolutismo racionalista*.

A finales del XIX la Física se dividía en dos corrientes fundamentales. Por un lado, la concepción tradicional de la física como mecánica, inaugurada por Galileo y, sobre todo, por Newton, que explicaba el dinamismo de la materia y el movimiento de los cuerpos por medio de la inercia, los choques entre partículas discontinuas y la acción de fuerzas que actuaban a distancia, como la fuerza gravitacional; todo esto enmarcado en un espacio absoluto y cuyo devenir estaba gobernado por el tiempo absoluto. Por otra parte, en la segunda mitad del siglo apareció una teoría revolucionaria, el electromagnetismo, debida a Faraday y, en mayor medida, a Maxwell, quienes usando los nuevos desarrollos matemáticos de la teoría de campos, consiguieron dar una explicación satisfactoria del comportamiento de la luz con una concepción relacionada con la continuidad, como es la propagación de ondas en el seno de una estructura de campo.

La mayoría de los físicos de esta época, salvo quizás, Hendrik Lorentz (1853-1928) y Henri Poincaré (1854-1912) aceptaron ambos enfoques, sin meditar excesivamente sobre si eran o no compatibles. Fue Albert Einstein el que se dio cuenta de que si cada uno de estos enfoques se confirmaba empíricamente, la aceptación simultánea de ambos implicaba contradicción; entonces dedicó todos sus esfuerzos a hacerlos compatibles. Y en este intento llegó a la conclusión de que tenía que prescindir de algunos supuestos, hasta entonces tenidos por evidentes, como son el tiempo absoluto y el espacio absoluto y, especialmente, la noción de simultaneidad. Y resulta que "medir", por ejemplo, una longitud, significa, entre otras cosas, poner una regla **simultáneamente** en los extremos de lo que se quiere medir. Llegamos entonces a la TR, donde se cuestiona el concepto

clásico de medida del tiempo y del espacio, lo que hace que se comience a cuestionar por algunos pensadores, entre ellos Ortega, el estatus de la razón matematizante como vía para acercarnos al conocimiento de lo que se suele llamar "realidad". Esto último se manifiesta claramente en la aparición de corrientes de pensamiento como el vitalismo (Bergson y Ortega), así como la tendencia a abandonar el estudio del llamado "método científico" para centrar la atención en aspectos históricos y sociológicos de la ciencia.

Resulta interesante aquí hacer referencia al libro de Heidegger (1889-1976) *Ser y Tiempo* (1924). El "tiempo" que aparece en el título no significa ni el "tiempo calculado por el reloj" (Einstein) ni el "tiempo vivido" (Bergson). Cuando lo escribió Heidegger estaba descontento con las concepciones dominantes del tiempo: la de Einstein y la de Bergson. Para él, las dos eran sintomáticas de una dicotomía más amplia entre la racionalidad y la irracionalidad, asociándose la primera con la ciencia y la segunda con la experiencia. En su tesis de habilitación presentada en 1915, Heidegger se enfrenta a la teoría de la relatividad (especial, supongo) y afirmó que Einstein no estaba analizando el tiempo, sino solamente sus mediciones. Afirma que [...] *como teoría física, la de la relatividad aborda el problema de medir el tiempo, no el tiempo en sí*, y se atreve a añadir: *La teoría de la relatividad deja intacto el concepto de tiempo*.

Según Heidegger, Einstein asumía erróneamente que el tiempo era un elemento "homogéneo y cuantificable", pero no era el caso. Esta noción limitada del tiempo en la teoría era consecuencia de su representación espacial, asumiendo que era un concepto homogéneo y geométrico. A juicio de Heidegger, Einstein afirmaba que el tiempo se podía "ubicar en un espacio tridimensional", pero el filósofo no estaba de acuerdo con este punto de vista. Al tratar el tiempo como un espacio, los científicos omitían lo que Heidegger consideraba un tema mucho más valioso: una investigación de los aspectos del tiempo que no podían estudiarse del mismo modo que el espacio.

*El interés en lo que es el tiempo ha resucitado actualmente gracias al desarrollo de la investigación física. [...] El estado actual de esta investigación se establece en la teoría de la relatividad de Einstein.*⁸⁸

⁸⁸ En su conferencia de 1924 "El concepto de tiempo".

Terminaremos esta sección mencionando un problema que se suele presentar a la hora de hablar de la TR, relacionado con su "dificultad matemática": el de la divulgación.

*Es verdad que hay innumerables exposiciones populares de la Teoría de la Relatividad, pero, por lo general, esas exposiciones cesan de ser inteligibles justo en el momento en que empiezan a decir algo importante. Mas culpar por ello a sus autores sería dudosamente equitativo. Muchas de las nuevas ideas pueden ser expresadas en lenguaje no matemático, pero incluso en este lenguaje siguen resultando sumamente dificultosas...*⁸⁹

2.1 La relatividad especial (TRE-1905)

La mecánica de Newton se basa en la existencia del espacio absoluto, necesario para poder definir con claridad el movimiento inercial (rectilíneo y uniforme), y en el concepto de tiempo absoluto, para poder asegurar la simultaneidad de sucesos distantes. Einstein publicó en 1905 su artículo *Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento*, en el que hacía un examen crítico del significado de los conceptos de intervalo espacial y temporal. Su análisis, basado en un cuidadoso estudio del concepto de **simultaneidad** de sucesos distantes, daba a entender que la idea de tiempo absoluto, sobre el que se basa la mecánica de Newton, tiene que ser abandonada; en consecuencia, las transformaciones de Galileo que rigen los cambios de coordenadas entre sistemas inerciales debían ser reemplazadas por otras, que resultan ser las que Lorentz había introducido anteriormente con una interpretación diferente.

Por una parte, de las ecuaciones del electromagnetismo de Maxwell se deduce que la velocidad de la luz es constante en todos los sistemas de referencia inerciales; por otra, sabemos que estas ecuaciones no son compatibles con las transformaciones de Galileo, es decir, no cumplen su principio de relatividad; esto es, que las leyes de la mecánica son las mismas para todos los sistemas de referencia inerciales. Einstein se ve en la tesitura de tener que elegir entre las ecuaciones de Maxwell o las transformaciones de Galileo y su principio de relatividad. Como era un gran admirador de Maxwell decidió aceptar sus ecuaciones y extender el principio de relatividad de Galileo, referido a las leyes de la

⁸⁹ Bertrand Russell, *El ABC de la Relatividad*, cap. I.

mecánica, a las leyes de la física, incluyendo el electromagnetismo. Todo esto se puede resumir en los siguientes postulados:

POSTULADO 1: Las leyes de la física son invariantes por transformaciones de coordenadas entre sistemas de referencia inerciales. Las leyes de la física tienen la misma forma en todos los sistemas de referencia que se muevan unos con respecto a otros a velocidad constante.

POSTULADO 2: La velocidad de la luz en el vacío tiene el mismo valor c para todos los observadores independientemente de su estado de movimiento.

Si aceptamos estos postulados, entonces las conocidas ecuaciones de las Transformaciones de Galileo, que relacionan la posición de un objeto en un instante particular, observado desde un sistema en reposo S , con la posición observada por otro observador S' , situado en un sistema de referencia inercial que se mueve con respecto al primero, en la dirección del eje X , con una velocidad constante v :

$$\left. \begin{aligned} x &= x' + vt \\ y &= y' \\ z &= z' \\ t &= t' \end{aligned} \right\} \qquad \left. \begin{aligned} x' &= x - vt \\ y' &= y \\ z' &= z \\ t' &= t \end{aligned} \right\}$$

deben ser sustituidas por las llamadas Transformaciones de Lorentz:

$$\left. \begin{aligned} x' &= \frac{x - vt}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \\ y' &= y \\ z' &= z \\ t' &= \frac{t - xv/c^2}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \end{aligned} \right\} \qquad \left. \begin{aligned} x &= \frac{x' + vt'}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \\ y &= y' \\ z &= z' \\ t &= \frac{t' + vx'/c^2}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \end{aligned} \right\}$$

que, efectivamente, cambian la forma de medir el espacio y el tiempo, de manera que ahora estos dependerán de la posición y el movimiento relativo de los observadores.

2.2 La relatividad general (TRG -1916)

Hasta el siglo XIX la geometría de Euclides disfrutó de una autoridad absoluta, tanto si la consideramos un sistema axiomático, como si la consideramos una descripción idealizada del espacio físico, es decir, el mundo en el que vivimos. En tanto que descripción geométrica del espacio físico era la única y, en consecuencia, se tendió a confundir lo descrito con la descripción, de modo que "espacio físico" y "espacio euclídeo" significaban lo mismo. Las demostraciones de Euclides eran vistas como modelo del rigor lógico y sus axiomas eran aceptados como afirmaciones autoevidentes y factuales (basadas en los hechos) sobre el espacio físico. Se sigue como corolario de esta visión de la geometría que sus supuestos tienen un carácter *a priori* y que cualquier afirmación geométrica es, o bien verdadera (la naturaleza se comporta de esa forma) o, por el contrario, falsa (no se comporta de esa forma). De esta manera, **la geometría es, más bien, una rama de la física**, antes que una parte de las matemáticas (en el sentido actual de la palabra).

Si un postulado es considerado como una sentencia verdadera, su negación evidentemente es falsa y, por tanto, si la negación es asumida como verdadera, se debería obtener alguna contradicción. Sin duda, esto es lo que convenció a Giovanni Girolamo Saccheri (1667-1733) de que la hipótesis del ángulo agudo produciría una contradicción sin más que desarrollar sus consecuencias suficientemente. Pero cuando Eugenio Beltrami (1835-1900) probó que no se introduce ninguna contradicción con la hipótesis del ángulo agudo y, en consecuencia, que existen otras geometrías, consistentes como la de Euclides, cuyos teoremas están a menudo en desacuerdo con los correspondientes de los *Elementos*, entonces la visión de la geometría como la descripción del espacio en el que vivimos tuvo que ser abandonada.

Quizás la primera consecuencia del abandono del punto de vista clásico es que los postulados de la geometría pierden su carácter apodíctico (ya no son verdades necesarias). Pero un cambio más importante producido por la existencia de las nuevas geometrías afectó a la propia noción básica de "verdad". ¿Es "verdad" que la suma de los ángulos de cualquier triángulo es igual a dos rectos? En la geometría euclídea se prueba que es así, pero en geometría hiperbólica la suma de los ángulos es siempre menor que dos rectos y en la geometría elíptica la suma de ángulos es siempre mayor que dos rectos. Incluso, hay otras geometrías en que no es posible probar que la suma de los ángulos de cualquier triángulo sea igual a dos rectos, y además es igualmente imposible probar la negación,

esto es, que hay por lo menos un triángulo en que la suma de sus ángulos no es igual a dos rectos. ¿Qué significa, entonces, "verdad" en matemáticas?

Así, las consecuencias del abandono del punto de vista de que la geometría es una descripción del espacio en el que vivimos, fueron de muy largo alcance. Se hizo necesario dar nuevas respuestas a cuestiones como ¿Qué es la geometría?, ¿Cuál es la naturaleza de los postulados en los que se apoya?, e incluso, ¿Cuál es la naturaleza de *verdad* en matemáticas? Además, el abandono del punto de vista tradicional propició el surgimiento de la idea matemática de "espacio", que lleva asociada nuevos conceptos como "dimensión", "métrica", "curvatura", "geometría intrínseca", etc. En este ambiente matemático surge la Teoría de la Relatividad General.

*Sus peculiaridades acusan ciertas tendencias específicas en el alma que la ha creado. Y como un edificio científico de esta importancia no es obra de un solo hombre, sino resultado de la colaboración indeliberada de muchos, precisamente los mejores, la orientación que revelen estas tendencias marcará el rumbo de la historia occidental.*⁹⁰

Hacia el final de la primera página del manuscrito de Einstein de 1916, titulado “El fundamento de la teoría de la Relatividad General”, aparecen los nombres, con algunas notas aclaratorias, de las personas que tuvieron un papel esencial en el descubrimiento de la Relatividad General:

La generalización de la teoría de la relatividad ha venido facilitada considerablemente por Minkowski, un matemático que fue el primero en reconocer la equivalencia formal de las coordenadas espaciales y la coordenada temporal, y utilizó este hecho en la construcción de la teoría. Las herramientas matemáticas que requería la relatividad general estaban ya disponibles en el "cálculo diferencial absoluto", que se basa en la

⁹⁰ “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, en *El Tema de nuestro tiempo*, p. 183.

*investigación de variedades no euclidianas de Gauss, Riemann y Chistoffel, sistematizado por Ricci y Levi-Civita y que ya se ha aplicado a problemas de la física teórica.*⁹¹

De todos los matemáticos nombrados por Einstein nos centraremos en dos: Gauss y Riemann, especialmente en este último. El 10 de junio de 1854 se produjo un hecho que probablemente puede ser considerado el "origen intelectual" de la Teoría de la Relatividad. Ese día George Friedrich Bernhard Riemann (1826-1866) se presentó ante un tribunal, presidido por Carl Friedrich Gauss (1777-1855), para obtener el grado de Privatdozent por la Universidad de Gotinga. El candidato debía proponer tres temas, uno de los cuales sería elegido por el tribunal para su exposición. Los temas presentados por Riemann fueron:

- 1.- Representabilidad de una función mediante series trigonométricas (Tesis Doctoral dirigida por Gauss).
- 2.- Resolución de dos ecuaciones de segundo grado con dos cantidades indeterminadas.
- 3.- Sobre las hipótesis en las que se basa la geometría (Über die Hypothesen welche der Geometrie zu Grunde liegen).

Habitualmente el tribunal solía elegir el primer tema propuesto por el candidato. Sin embargo, Gauss eligió el tercero, por lo que Riemann tuvo que trabajar duramente los meses previos a la exposición, dado que sospechaba que Gauss tenía sus propias ideas al respecto y quería que se discutiesen durante la sesión. En efecto, Gauss se había dado cuenta de que negando el quinto postulado de Euclides no se llegaba a ninguna contradicción, sino que, al contrario, se obtenían otras geometrías igualmente válidas; aunque según los historiadores de la matemática, no se atrevió a publicar estos resultados. Más tarde, de manera independiente, Bolyai (1802-1860) y Lobachevsky (1792-1856) redescubrieron los resultados de Gauss.

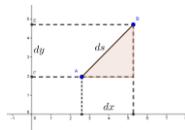
Riemann estableció, entre otros, los conceptos de variedad n-dimensional y la definición de métrica, dando lugar a los Espacios de Riemann como generalización de

⁹¹ Cita de la traducción del artículo de Einstein en Gutfreund, H, y Renn, J., *El camino hacia la relatividad*, p. 183.

muchas posibles geometrías, incluyendo la no euclídeas. Uno de estos espacios fue el elegido por Einstein para "geometrizar" la gravedad en su Teoría General de la Relatividad. Tratemos de exponer de una forma muy superficial el trabajo de Riemann, partiendo del conocido Teorema de Pitágoras⁹²:

$$a^2 = b^2 + c^2$$

Para medir la distancia entre dos puntos A y B del plano (variedad de dimensión 2) vemos que ésta es la hipotenusa de un triángulo cuyos catetos son dx y dy (usaremos la letra "d" delante de una variable para indicar "una variación arbitrariamente pequeña de esa variable", por ejemplo, dx significa una pequeña variación de x). Por lo tanto, aplicando el teorema tenemos:



$$ds^2 = dx^2 + dy^2$$

Esto lo podemos escribir:

$$ds^2 = 1 \cdot dx \cdot dx + 0 \cdot dx \cdot dy + 0 \cdot dy \cdot dx + 1 \cdot dy \cdot dy \Rightarrow ds^2 = (dx \quad dy) \begin{pmatrix} 1 & 0 \\ 0 & 1 \end{pmatrix} \begin{pmatrix} dx \\ dy \end{pmatrix}$$

Pero si cambiamos los números contenidos en $\begin{pmatrix} 1 & 0 \\ 0 & 1 \end{pmatrix}$ por otros, que incluso podrían ser variables:

$$ds^2 = g_{11} \cdot dx \cdot dx + g_{12} \cdot dx \cdot dy + g_{21} \cdot dy \cdot dx + g_{22} \cdot dy \cdot dy \Rightarrow$$

$$ds^2 = (dx \quad dy) \begin{pmatrix} g_{11} & g_{12} \\ g_{21} & g_{22} \end{pmatrix} \begin{pmatrix} dx \\ dy \end{pmatrix}$$

⁹² Proposición I, 47 de los *Elementos* de Euclides.

$$ds^2 = \sum_{i,j=1}^2 g_{ij} \cdot dx \cdot dy$$

Si consideramos un espacio de dimensión N, entonces, en lugar de x e y, las variables serían: $x^1, x^2, x^3, \dots, x^N$; y la expresión para la distancia:

$$ds^2 = \sum_{i,j=1}^N g_{ij} \cdot dx^i \cdot dx^j \Rightarrow ds^2 = (dx^1 \quad \dots \quad dx^N) \begin{pmatrix} g_{11} & \dots & g_{1N} \\ \vdots & \ddots & \vdots \\ g_{N1} & \dots & g_{NN} \end{pmatrix} \begin{pmatrix} dx^1 \\ \vdots \\ dx^N \end{pmatrix}$$

Dados dos puntos del espacio, podemos encontrar una infinidad de curvas que los unen. Si elegimos aquella a lo largo de la cual la expresión anterior es mínima, es decir, la curva que une los dos puntos determinando la distancia **mínima**, obtenemos las curvas llamadas **geodésicas** del espacio. Una **regla** (para medir distancias) no es sino un trozo de geodésica.

Por ejemplo, consideramos un espacio de dimensión dos con los siguientes coeficientes, que como se puede observar, no son constantes; son funciones que dependen de la posición (x, y):

$$g(x, y) = \begin{pmatrix} \left[\frac{1}{1 - \frac{x^2 + y^2}{4}} \right]^2 & 0 \\ 0 & \left[\frac{1}{1 - \frac{x^2 + y^2}{4}} \right]^2 \end{pmatrix}$$

En estas condiciones, podemos afirmar que la "regla de medir" no es la misma para todos los puntos del espacio, cambia de un lugar a otro. Obtenemos un "espacio" que no es plano (no es euclídeo), es intrínsecamente curvo y, por lo tanto, sus geodésicas son líneas curvas.

Esta forma de determinar la distancia (de definir la regla de medir) se puede generalizar a espacios de cualquier dimensión en los que también estará definido el concepto de curvatura. Pero este concepto presenta un problema serio. Nosotros sabemos que una línea (espacio de dimensión uno), una carretera, por ejemplo, tiene una curva

porque la vemos desde un punto situado en la superficie del terreno fuera de la carretera (espacio de dimensión dos); de la misma manera, sabemos que una superficie esférica (espacio de dimensión 2) está curvada porque la vemos desde el espacio (espacio de dimensión 3); sabemos que un espacio de dimensión tres está curvado.... ¿porqué lo vemos desde un espacio de dimensión cuatro? Esto parece complicado. ¿Cómo podremos estudiar la curvatura de un espacio sin tener que considerarlo inmerso en otro espacio de dimensión superior (sin tener que salirnos de él)?

La génesis de la Teoría de la Relatividad General se puede describir (muy superficialmente) como los pasos dados por Einstein y "sus matemáticos" para conseguir que los valores de las funciones g_{ij} describieran un espacio curvo en el que las geodésicas fuesen, precisamente, las trayectorias que seguirían los cuerpos sometidos a la acción de la gravedad. De esta manera, incorpora el efecto de las masas (cuerpos pesados) a la propia "forma" del espacio. Ahora podemos decir que un cuerpo que se mueve bajo la acción de la gravedad sigue una geodésica, de la misma forma que en un espacio sin gravedad, un cuerpo que no esté sometido a ninguna fuerza sigue una trayectoria recta (movimiento inercial). Si ahora consideramos movimiento inercial el que ocurre a lo largo de una geodésica, podemos afirmar que tanto el movimiento de un cuerpo sobre el que no actúa ninguna fuerza, como el de uno que cae en un campo gravitatorio son inerciales. En resumen, si para Euclides la geometría era una rama de la física, ahora, para Einstein, parece que **la física es una rama de la geometría**.

3. Tendencias históricas de la teoría de Einstein.

3.1 Absolutismo

En este punto Ortega hace una "comparación" entre el relativismo de Galileo y Newton y el de Einstein. La mecánica clásica reconoce *la relatividad de todas nuestras determinaciones sobre el movimiento, por tanto, de toda posición en el espacio y en el tiempo que sea observable por nosotros*⁹³. Entonces, se pregunta Ortega, ¿cómo la teoría de Einstein, que trastoca todo el edificio de la mecánica clásica, destaca en su nombre el término "relatividad"? Y la respuesta que da el filósofo es: *el relativismo de Einstein es estrictamente inverso al de Galileo y Newton*.

⁹³ Las citas de este apartado pertenecen a *El tema de nuestro tiempo*, pp. 183-187.

La mecánica clásica cree en la existencia de un espacio y un tiempo absolutos, que nosotros no podemos llegar a conocer, porque sólo tenemos noticias indirectas de ellos (por ejemplo, por las fuerzas centrífugas). Entonces, todas las determinaciones que efectivamente poseemos sobre duración, colocación y movimiento quedarán descalificadas como meras apariencias, **como valores relativos al punto de comparación que el observador ocupa**. Relativismo aquí significa un defecto. Diremos que la física de Galileo y Newton es relativa.

Por otra parte, supongamos que negamos la existencia de esos inasequibles absolutos en el espacio y el tiempo. Inmediatamente, las determinaciones que antes parecían relativas "en el mal sentido de la palabra", libres de la comparación con lo absoluto, se convierten en "las únicas que expresan la realidad". Y entonces:

No habrá ya una realidad absoluta (inasequible) y otra relativa en comparación con aquella. Habrá una sola realidad, y ésta será la que la física positiva aproximadamente describe. Ahora bien: esta realidad es la que el observador percibe desde el lugar que ocupa; por tanto, una realidad relativa. Pero como esta realidad relativa, en el supuesto que hemos tomado, es la única que hay, resultará, a la vez que relativa, la realidad verdadera, o, lo que es igual, la realidad absoluta. Relativismo aquí no se opone a absolutismo; al contrario, se funde con éste, y lejos de sugerir un defecto de nuestro conocimiento, le otorga una validez absoluta. Tal es el caso de la mecánica de Einstein. Su física no es relativa, sino relativista, y merced a su relativismo consigue una significación absoluta.

La nueva mecánica no se puede interpretar como un producto del viejo relativismo filosófico:

Para el viejo relativismo nuestro conocimiento es relativo, porque lo que aspiramos a conocer (la realidad espacio-temporal) es absoluto y no lo conseguimos. Para la física de Einstein, nuestro conocimiento es absoluto; la realidad es la relativa.

Prosigue Ortega señalando que esta tendencia absolutista en el orden del conocimiento está bien clara en la fórmula fundamental de toda la teoría: *las leyes físicas son verdaderas, cualquiera que sea el sistema de referencia usado, es decir, cualquiera que sea el lugar de la observación.* Y continúa:

Pero este nuevo absolutismo es radicalmente diferente del de los espíritus racionalistas de los últimos siglos, que no hacen surgir la física de la experiencia, sino de lo que Descartes llama el tréstor de mon esprit. Verdades que no proceden de la observación, sino de la pura razón, tienen un valor universal y en vez de aprenderlas nosotros de las cosas, en cierto modo se las imponemos a ellas.

Ortega señala que un ejemplo de esto es la ley de la inercia, según la cual un cuerpo libre de todo influjo estará en reposo o en movimiento rectilíneo uniforme. Ahora bien, "un cuerpo libre de todo influjo" no es algo que pueda venir de la experiencia. Entonces, ¿cómo podemos hacer esa afirmación? *Sencillamente porque el espacio tiene una estructura rectilínea, euclidiana, y, en consecuencia, todo movimiento espontáneo que no esté desviado por alguna fuerza se acomodará a la ley del espacio.*

Ahora bien, ¿quién garantiza la naturaleza euclidiana del espacio? Desde luego, la experiencia no. La pura razón es la que, según Ortega, previamente a toda experiencia, impone *la absoluta necesidad de que el espacio en el que se mueven los cuerpos sea euclidiano. El hombre no puede ver sino en el espacio euclidiano.* En su opinión, la ingenuidad cometida por el viejo absolutismo (animado por el espíritu racionalista) fue elevar a ley de todo el cosmos esta característica propia de los habitantes de la tierra; pecan de una excesiva estimación del hombre. *Hacen de él un centro del universo, cuando sólo es un rincón. Y este es el error más grave que la teoría de Einstein viene a corregir.*

Hasta aquí las opiniones de Ortega, sobre las que haremos dos observaciones. En primer lugar, Ortega sostiene que las diferencias entre el antiguo y el nuevo relativismo se apoyan en la necesidad de aceptar o no la existencia de un tiempo y un espacio absolutos. Sin embargo, el principio de relatividad de Galileo afirma que no se puede realizar ningún experimento mecánico que nos permita saber si estamos en un sistema de

referencia en reposo o si estamos en uno que se mueve uniformemente en línea recta. Esto significa que las leyes de la mecánica son las mismas para todos los observadores inerciales. El principio de relatividad de Einstein amplía el enunciado anterior a las leyes del electromagnetismo; es decir, para pasar de un principio a otro basta con cambiar la palabra "mecánica" por la palabra "física"; sin necesidad de recurrir a la existencia o no del espacio y tiempo absolutos.

En segundo lugar, Ortega califica de ingenuidad cometida por el viejo absolutismo, animado por el espíritu racionalista, el hecho de elevar a categoría de todo el cosmos la condición euclidiana del espacio. Pero resulta que Einstein usa como modelo matemático del espacio un *espacio de Riemann* que, en efecto, es localmente euclidiano en todos sus puntos y al parecer peca de la misma "ingenuidad".

3.2 Perspectivismo

Si consideramos la naturaleza como un libro (recordemos a Galileo: *La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos...*), podemos recurrir a la hermenéutica, en tanto que técnica y arte de interpretación de los "textos", para su explicación. Es preciso leer e interpretar el libro del mundo. Algunos piensan que tiene un sentido profundo como expresión simbólica múltiple de un dios único; otros, por el contrario, creen que admite muchas interpretaciones en diversos sentidos, ninguna de las cuales es la fundamental. La idea de perspectivismo aparece en la obra de Nietzsche que, como filólogo, tiene un fuerte pensamiento hermenéutico que proyecta no sólo sobre las producciones humanas (la moral, la religión, la metafísica, la ciencia), sino también sobre la Naturaleza misma. Para Nietzsche hablar de perspectivismo significa tener en cuenta que lo que se identifica como realidad, como verdad, depende de la perspectiva escogida (del punto de vista). No hay realidad en sí, ni verdad absoluta. Por otra parte, como la elección del punto de vista depende de los valores preferidos por el sujeto que interpreta, toda perspectiva, toda lectura del mundo, es *axiológica* (dirigida por valores). Ninguna perspectiva es *lógica*, es decir, neutra, objetiva, independiente de valoraciones subjetivas. Sin embargo, Ortega se refiere a la opinión de Nietzsche en los siguientes términos:

Y con esta opinión no puedo hacer otra cosa que respetarla tanto como no compartirla. Creo que precisamente ahora llegamos a ver claro, por vez primera, hasta qué punto la verdad es una necesidad constitutiva del hombre. [...] De tal modo, pues, la verdad existe que es algo recíproco con el hombre. Sin el hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre. Éste puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad y al revés, la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional. Todas las demás, incluso comer, son necesarias bajo la condición de que haya verdad, esto es, de que tenga sentido vivir.⁹⁴

Incluso la propia idea de perspectiva puede ser usada desde distintas "perspectivas" para analizar el mismo hecho cultural. Veamos cómo analizan la TR dos autores concretos. Primero, el filósofo Henri Bergson, que usa la perspectiva para poner de manifiesto ciertos errores implícitos en la TR. El segundo, Ortega, que considera que la TR presenta un nuevo perspectivismo que viene a superar el antiguo. Según Henri Bergson:

*Lo hemos dicho, pero no podemos repetirlo lo suficiente: el ralentizamiento de los relojes debido a su desplazamiento, en la teoría de la Relatividad, es exactamente tan real como la contracción de los objetos por la distancia. La contracción de los objetos que se alejan es un medio, para el ojo, de notar su alejamiento. La ralentización del reloj que se desplaza es un medio, para la teoría de la Relatividad, de notar el desplazamiento: este ralentizamiento mide de alguna manera la distancia, en la escala de velocidades, entre la velocidad del sistema móvil al que está unido el reloj y la velocidad, supuesta nula, del sistema de referencia que está inmóvil por definición; esto es un efecto de **perspectiva**. De la misma manera que transportándonos al objeto alejado percibiríamos su verdadero tamaño y vemos encogido el objeto que acabamos de abandonar, así el físico, pasando de sistema en sistema, encontrará siempre el mismo **Tiempo** real en los*

⁹⁴ El tema de nuestro tiempo, Prólogo para alemanes, p. 45.

sistemas en los que se irá situando y que de ese modo habrá inmovilizado, pero deberá siempre, según la perspectiva de la Relatividad, atribuir Tiempos más o menos ralentizados a los sistemas que habrá ido abandonando, y que, de la misma manera, habrá ido convirtiendo en móviles con velocidades más o menos considerables. Ahora, si yo razonase sobre un personaje distante, reducido por la distancia al estado de enano, como sobre un enano verdadero, es decir, como sobre un ser que es un enano y que se comporta como enano donde quiera que esté, caería en paradojas o contradicciones: en tanto que enano es "fantasmal", la disminución de su talla no es sino el efecto de la distancia. No menos paradójicas serán las consecuencias si se erige en reloj real, marcando la hora para un observador real, un reloj completamente ideal, fantasmal, que da en perspectiva de Relatividad la hora de un sistema en movimiento. Mis personajes distantes son muy reales, pero, en tanto que reales, conservan su tamaño: como enanos son fantasmales. De la misma forma, los relojes que se desplazan con respecto a mí, inmóvil, son relojes reales; pero, en tanto que reales, funcionan como los míos: como relojes que van más lentos y que marcan horas diferentes se convierten en fantasmales, como los personajes que degeneran en enanos.⁹⁵

Según Ortega, el espíritu provinciano ha sido siempre considerado como una torpeza, debido a que no se da cuenta de que mira al mundo desde una posición excéntrica; supone, por el contrario, que está en el centro del universo y juzga todo como si su posición fuese central. Al partir de un pseudocentro sus opiniones nacen falsificadas. En cambio, el hombre de la capital sabe que su ciudad, por grande que sea, es sólo un punto en el cosmos. Además, sabe que en el universo no hay centro y que es, por tanto, *necesario descontar en todos nuestros juicios la peculiar perspectiva que la realidad ofrece mirada desde nuestro punto de vista.*⁹⁶

La teoría de la relatividad ha revelado que la gloriosa física de Occidente padecía un agudo provincianismo, dado que en ella la geometría euclidiana, que solo es aplicable a lo cercano, (geometría de lo próximo) era proyectada sobre el universo; mientras que

⁹⁵ Bergson, H., *Durée et simultanéité*, 2ª edición, 1923, Apéndice I, pp. 182-183.

⁹⁶ Las citas de este apartado corresponden a *El tema de nuestro tiempo*, pp. 187-191.

otros cuerpos de axiomas, como el de Riemann, son geometrías de largo alcance. Este provincianismo de la geometría ha sido superado por un ejercicio de modestia: *Einstein se ha convencido de que hablar del espacio es una megalomanía que lleva inexorablemente al error.*

No conocemos más extensiones que las que medimos, y no podemos medir más que con nuestros instrumentos. Estos son nuestro órgano de visión científica; ellos determinan la estructura espacial del mundo que conocemos. Pero, como lo mismo acontece a todo otro ser que desde otro lugar del orbe quiera construir una física, resulta que esa limitación no lo es en verdad.

No se trata, pues, de una interpretación subjetivista del conocimiento, según la cual la verdad sólo es verdad para un determinado sujeto. Según la teoría de la relatividad, para un observador un suceso A puede ser anterior a otro suceso B; mientras que para otro observador distante, puede ser al contrario. *No cabe inversión más completa de la realidad.* Pero ni un observador ni otro deforman lo real.

Lo que ocurre es que una de las cualidades propias a la realidad consiste en tener una perspectiva, esto es, en organizarse de diverso modo para ser vista desde uno u otro lugar. Espacio y tiempo son ingredientes objetivos de la perspectiva física, y es natural que varíen según el punto de vista.

Ortega se sorprende de que nadie (*que yo sepa*, señala por precaución) haya reparado en este rasgo de la obra de Einstein y afirma que cuanto se ha escrito sobre ella la interpreta como un paso más en el camino del subjetivismo y que Einstein viene a confirmar la doctrina de Kant, por lo menos en lo referente a la subjetividad del espacio y del tiempo; declara taxativamente que esta creencia le parece la mayor incompreensión del sentido que la teoría de la relatividad encierra. Tratemos de aclarar esto:

La perspectiva es el orden y forma que la realidad toma para el que la contempla. Si varía el lugar que el contemplador ocupa, varía también la perspectiva. En cambio, si el contemplador es sustituido por otro en el mismo lugar, la perspectiva permanece idéntica. Ciertamente, si no hay un sujeto que contemple, a quien la realidad aparezca, no hay perspectiva.

Lo que ocurre es que cuando la realidad choca con ese ente que llamamos *sujeto consciente*, la realidad responde *apareciéndole*:

La apariencia es una cualidad objetiva de lo real, es su respuesta a un sujeto: Esta respuesta es, además, diferente según sea la condición del contemplador; por ejemplo, según sea el lugar desde [el] que mira. Véase como la perspectiva, el punto de vista, adquieren un valor objetivo, mientras [que] hasta ahora se los consideraba como deformaciones que el sujeto imponía a la realidad. Tiempo y espacio vuelven, contra la tesis kantiana, a ser formas de lo real.

Ahora bien, si entre todos los puntos de vista hubiese uno excepcionalmente privilegiado, al que cupiese atribuir una congruencia especial con las cosas, podríamos considerar a los demás como deformadores o "meramente subjetivos". Esta era la visión de Galileo y Newton cuando consideraban el espacio absoluto, es decir, de un espacio contemplado desde un punto de vista que no es ninguno concreto. Newton llama al espacio absoluto *sensorium Dei*, el órgano visual de Dios, podríamos decir que es la perspectiva divina. Pero esta perspectiva que no está tomada desde un lugar determinado resulta ser contradictoria y absurda. *Para ser absoluto, el espacio tiene que dejar de ser real - espacio lleno de cosas - y convertirse en una abstracción.*

Termina este punto afirmando que si esta *multiplicidad armónica de todos los puntos de vista* se amplía a lo moral y lo estético tendríamos una nueva manera de sentir la historia y la vida. Y lo mismo ocurre con los pueblos, así que, en lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas, empezariamos a respetarlas como estilos de relación con el cosmos equivalentes al nuestro.

Finalizaremos este punto llamando la atención sobre el hecho de que dos autores, Bergson y Ortega, usen el concepto de "perspectiva" para, por parte de uno, refutar una teoría, y, por el otro, elevarla a la categoría de hito del conocimiento humano. Me parece necesario hacer algunos comentarios al respecto. Bergson aplica un efecto que produce la perspectiva sobre la medición de las distancias a la medición del tiempo; pero este efecto sobre las distancias lo observa en un espacio proyectivo definido sobre el espacio euclídeo tridimensional en el que el tiempo no tiene ningún significado. ¿Tendría que haber definido un espacio proyectivo sobre el espacio-tiempo de Minkowski (1864-1906)?

En cuanto al perspectivismo de Ortega, por una parte, se puede afirmar que se basa en identificar los conceptos de "punto de vista" y "sistema de referencia", cosa que, seguramente, un físico no aceptaría. Por otra, en considerar que, en Galileo y Newton, el espacio absoluto es uno de los posibles puntos de vista, un punto de vista particular, al que cabe atribuir una congruencia especial con las cosas. Sin embargo, para Newton la existencia del espacio absoluto era una hipótesis necesaria para poder definir con seguridad el movimiento inercial (rectilíneo y uniforme), tal como la existencia del tiempo absoluto es necesaria para poder definir la simultaneidad con la que actúa la gravedad en el Sol y en el planeta.

3.3 Antiutopismo o antirracionalismo

Señala Ortega que la concepción utopista es la que no se crea desde ningún lugar particular y, sin embargo, pretende tener una validez universal, por lo que a la sensibilidad relativista semejante desprecio

a la localización tiene que parecerle una avilantez. En el espectáculo cósmico no hay espectador sin localidad determinada. Querer ver algo y no querer verlo desde un preciso lugar es un absurdo. [...] Esta propensión utópica ha dominado la mente europea durante toda la época moderna.⁹⁷

⁹⁷ Las citas de este apartado pertenecen a *El tema de nuestro tiempo*, pp. 191-195.

Ortega, una de cuyas líneas filosóficas permanentes fue el combate contra el idealismo, prosigue su crítica de ese vicio habitual desde los tiempos de Platón.

La desviación utopista de la humanidad comienza en la antigua Grecia y se produce dondequiera llegue a exacerbación el racionalismo. La razón pura construye un mundo ejemplar -cosmos físico o cosmos político- con la creencia de que es la verdadera realidad y, por tanto, debe suplantar a la efectiva. La divergencia entre las cosas y las ideas puras es tal, que no puede evitarse el conflicto. [...] Entonces el racionalismo busca una salida: reconoce que, por el momento, la idea no se puede realizar, pero que lo logrará en un "proceso infinito". El utopismo toma forma de ucronismo. Durante los dos siglos y medio últimos todo se arreglaba recurriendo al infinito. [...] Como si el tiempo, espectral fluencia, simplemente corriendo pudiese ser causa de nada y hacer verosímil lo que es en la actualidad inconcebible. No se comprende que la ciencia, cuyo único placer es conseguir una imagen certera de las cosas, pueda alimentarse de ilusiones.

[...] Si sus métodos actuales no bastan para dominar hoy los enigmas del universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces. Pero la ciencia usada está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatibles con los métodos. ¡Como si fuesen aquéllos los obligados a supeditarse a éstos y no al revés! La ciencia está repleta de ucronismos, de "calendas griegas". [...] Cuando salimos de esta beatería científica que rinde idolátrico culto a los métodos preestablecidos y nos asomamos al pensamiento de Einstein, llega a nosotros como un fresco viento de mañana. La actitud de Einstein es completamente distinta de la tradicional. Con ademán de joven atleta, le vemos avanzar recto a los problemas y, usando del medio más a mano, cogerlos por los cuernos.

Para aclarar esto, Ortega propone un breve rodeo, que arranca de la teoría del conocimiento kantiana, tal como la formuló en la estética transcendental y en la analítica

transcendental de la *Crítica de la razón pura* para llegar a las consecuencias diversas entre sí que tuvo el experimento crucial de Michelson y Morley sobre la Física de la época, y en particular, sobre Lorentz y Einstein, para acabar reflexionando sobre el cambio que va desde Galileo y Newton hasta Einstein.

De la obra de Kant quedará imperecedero un gran descubrimiento: que la experiencia no es sólo el montón de datos transmitidos por los sentidos, sino un producto de dos factores. El dato sensible tiene que ser recogido, filiado, organizado en un sistema de ordenación. Este orden es aportado por el sujeto, es a priori. Dicho en otra forma: la experiencia física es un compuesto de observación y geometría. La geometría es una cuadrícula elaborada por la razón pura: la observación es faena de los sentidos. Toda ciencia explicativa de los fenómenos materiales ha contenido, contiene y contendrá estos dos ingredientes. [...] De ambos, ¿cuál ha de supeditarse al otro? ¿Debe ceder la observación a las exigencias de la geometría, o la geometría a la observación? Decidirse por lo uno o por lo otro significa pertenecer a dos tipos antagónicos de tendencia intelectual. [...] Sabido es que el experimento de Michelson tiene el rango de una experiencia crucial: en él se pone entre la espada y la pared al pensamiento del físico. La ley geométrica que proclama la homogeneidad del espacio, entra en conflicto con la observación, con la materia. O cede la materia o cede la geometría.

[...] Lorentz y Einstein, situados frente al mismo experimento, toman direcciones opuestas. Lorentz, representando en este punto el viejo racionalismo, cree forzoso admitir que es la materia quien cede y se contrae. La famosa "contracción de Lorentz" es un ejemplo admirable de utopismo. [...] Einstein adopta la solución contraria. La geometría debe ceder; el espacio puro tiene que inclinarse ante la observación, tiene que encorvarse. [...] Hasta ahora, el papel de la geometría, de la pura razón, era ejercer una indiscutible dictadura. [...] Para Einstein, el papel de la razón es mucho más modesto: de dictadora pasa a ser un humilde instrumento, que ha de confirmar en cada caso su eficacia. Galileo y Newton hicieron euclidiano al universo simplemente porque la razón lo dictaba así. Pero la razón pura no puede hacer otra cosa que inventar sistemas de ordenación. Estos pueden ser

muy numerosos y diferentes. [...] La realidad selecciona entre estos órdenes posibles, entre esos esquemas, el que le es más afín. Esto es lo que significa la teoría de la relatividad. Frente al pasado racionalista de cuatro siglos se opone genialmente Einstein e invierte la relación que existía entre razón y observación. La razón deja de ser norma imperativa y se convierte en arsenal de instrumentos; la observación prueba éstos y decide sobre cuál es el oportuno.

Como vemos, Ortega opina que Galileo y Newton hicieron euclidiano el universo simplemente porque la razón lo dictaba así, mientras que, por el contrario, Einstein escoge geometrías no euclidianas porque éstas se adecúan mejor a las observaciones. Se podría afirmar que la situación fue justamente la contraria. Cuando Einstein propuso en 1916 una geometría no euclidiana para describir la gravitación, no existía ninguna observación ni experimento que confirmara su propuesta; fue una intuición pura de la razón. Lo contrario de lo que ocurrió con Galileo y Newton, para quienes todas las observaciones y experiencias avalaban que el espacio físico era euclidiano (incluso los postulados de Euclides recogen hechos de la experiencia).

3.4 Finitismo

La tendencia al finitismo es, según Ortega, la más clara y patente de la teoría de la relatividad:

*Mientras el pasado utopista lo arreglaba todo recurriendo al infinito en el espacio y en el tiempo, la física de Einstein - y la matemática reciente de Brouwer y Weyl lo mismo - acota el universo. **El mundo de Einstein tiene curvatura, y, por tanto, es cerrado y finito.**⁹⁸ [...] Una teoría científica no nace, por obvios que parezcan los hechos donde se funda, sin una clara predisposición del espíritu hacia ella. [...] No se descubren más verdades*

⁹⁸ Las citas de este apartado pertenecen a *El tema de nuestro tiempo*, pp. 196-198.

que las que de antemano se buscan. Las demás, por muy evidentes que sean, encuentran ciego el espíritu.

Ortega, convencido de que en la física y en la matemática actuales se manifiesta una marcada preferencia por lo finito, hace una comparación entre el mundo renacentista y el actual. Por una parte, una de las grandes ideas que produjo el Renacimiento fue la infinitud del universo, por la que Giordano Bruno sufrió una muerte cruel que *ha latido como un fondo mágico* en el espíritu del hombre occidental. Por otra parte, de repente el mundo se limita y el filósofo se pregunta: *¿No supone este nuevo escenario un cambio en el estilo de vida opuesto al usado?* En su opinión, esta tendencia al finitismo indica una voluntad de limitación, de vuelta al cosmos cerrado del mundo clásico griego, con su horror al vacío y la búsqueda de la medida.

El clásico busca el límite; pero es porque no ha conocido nunca la ilimitación. Nuestro caso es inverso: el límite significa para nosotros una amputación, y el mundo cerrado y finito en el que ahora vamos a respirar será irremediablemente un muñón de universo.

Ortega termina esta parte con una nota a pie de página que parece interesante reproducir:

*Otros dos puntos fuera necesario tocar para que las líneas generales de la mente que ha creado la teoría de la relatividad quedasen completas. Uno de ellos es el cuidado con que se subrayan las discontinuidades en lo real, frente al prurito de lo continuo que domina el pensamiento de los últimos siglos. Este discontinuismo triunfa a la par en la biología y en la historia. El otro punto, tal vez el más grave de todos, es **la tendencia a suprimir la causalidad**, que opera en forma latente dentro de la teoría de Einstein. La física, que comenzó por ser mecánica y luego fue dinámica, tiende en Einstein a convertirse en mera cinematográfica. Sobre ambos puntos sólo puede hablarse*

recurriendo a difíciles cuestiones técnicas, que en el texto he procurado eliminar.

En resumen, para Ortega el universo de Einstein, al tener curvatura, es finito y cerrado; además es discontinuo y, lo que es peor, cuestiona el principio de causalidad. Sin embargo, del hecho de que un espacio tenga curvatura distinta de cero no se deduce que sea cerrado y finito. Por ejemplo, un paraboloides tiene curvatura distinta de cero en todos sus puntos y no es ni cerrado ni finito. Los cosmólogos actuales dan tres posibles soluciones para la forma del espacio, según el valor que se le asigne a la cantidad de materia y energía.

Ortega no explica si el discontinuismo que menciona se refiere a la mecánica cuántica. Si bien Einstein tuvo un papel importante en el origen de esta, es bastante conocido que desde muy pronto se alejó de sus tesis y mantuvo importantes polémicas con sus defensores. En cuanto a la matemática usada en la TRG, podemos afirmar categóricamente que se trata de la matemática clásica basada en los conceptos de continuidad, límite, derivada, etcétera y que ha llegado a desarrollos como el cálculo vectorial, la teoría de campos, el cálculo diferencial absoluto o cálculo tensorial, usados por Einstein en la exposición de su teoría.

Con respecto al principio de causalidad, debemos observar que la TRE no lo elimina, tan sólo pone condiciones para que dos eventos en el espacio-tiempo puedan estar conectados causalmente. Eso ocurre si el intervalo espacial que los separa Δx puede ser recorrido por la luz en el intervalo temporal que los separa Δt ; es decir, si este recorrido puede ser realizado a una velocidad menor o igual que la de la luz.

Por último, la física medieval puede ser considerada cómo mecánica en tanto que se plantea las causas del movimiento. Sin embargo, si hablamos de la física moderna que comienza con Galileo, podemos afirmar que empezó siendo cinemática, dado que sólo establecía relaciones entre los espacios recorridos y los tiempos empleados para ello, sin tener en cuenta para nada las causas del movimiento. Luego, con Newton, se convirtió en mecánica, al estudiar las causas del movimiento. Podemos conceder a Ortega (y a Bergson) que Einstein ha convertido la física en cinemática, puesto que si el movimiento de los cuerpos está determinado por la geometría del espacio es como si prescindieramos de las causas del mismo, las fuerzas operantes.

ORTEGA Y LOS PROBLEMAS POLÍTICOS Y SOCIALES DE ESPAÑA

Jesús L. Paradinas Fuentes

Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia

Introducción

Aunque podemos encontrar en muchos de los escritos de Ortega y Gasset reflexiones sobre los problemas políticos y sociales de España, hay uno en el que se plantea expresamente esta cuestión. Se trata, evidentemente, del titulado *España invertebrada*. Generalmente se dice que el pensamiento político de Ortega está fuertemente influido por la difícil situación que vivía entonces España, debida a la crisis del 98, que trajo consigo la pérdida de las últimas colonias y la guerra contra los Estados Unidos. Pero esto no es todo; en 1917 el sistema político de la Restauración, organizado en la constitución de 1876, entró también en crisis. Aparecen entonces varios desafíos, no solo el militar, con la creación de las Juntas de Defensa, sino el desafío político de Cataluña, que reclama la autonomía regional, y el desafío social provocado por la convocatoria de una huelga general revolucionaria.

Fueron sin duda estos hechos los que movieron a Ortega, en 1920 y 1921, a escribir una serie de artículos en el periódico *El Sol*. En mayo de 1921 esos artículos fueron publicados como libro con el título de *España invertebrada*. En noviembre de 1922 se publicó una segunda edición en la que su autor introdujo importantes modificaciones. Para algunos estudiosos estos cambios se debieron a la influencia que tuvo en el pensamiento del filósofo español el viaje que realizó a Alemania en 1922, durante el cual conoció el caos político en el que vivía la República de Weimar, así como la entrega del poder que hizo Víctor Manuel III de Italia al fascista Benito Mussolini⁹⁹. Ahora bien, según Ortega, España no solo tiene un problema político; tiene también un problema social que para él es más grave. Así pues, divide *España invertebrada* en dos partes. En la primera, *Particularismo y acción directa*, se ocupa del origen y formación

⁹⁹ Hay incluso quien piensa que en estos cambios influyó también el pensamiento político del alemán Carl Schmitt, jurista que era partidario del estado totalitario como única forma de acabar con la lucha de clases vigente en los estados liberales. Véase, C. A. Lemke, “La España invertebrada de Ortega 1922. Contexto histórico y vigencia actual”, en *Actas de las VII Jornadas de Patrimonio y Bienes Relevantes de la Historia de Tenerife* (Bierehite): «Canarias en el tránsito de los siglos XIX al XX», pp. 4-21.

política de la nación española. En la segunda, *La ausencia de los mejores*, trata de la deficiente estructura social de España.

El origen y la formación política de la nación española

Recurriendo a una metáfora tomada de una ciencia natural, la física, nos dice Ortega en el primer apartado, “Incorporación y desintegración”, que toda nación es un proceso de incorporación: *Si el papel que hace en física el movimiento lo hacen en historia los procesos de incorporación, todo dependerá de que poseamos una noción clara de lo que es la incorporación.*¹⁰⁰ En el segundo, “Potencia de nacionalización”, añade que

*no es el ayer, el pretérito, el haber tradicional, lo decisivo para que una nación exista. Este error nace, como ya he indicado, de buscar en la familia, en la comunidad nativa, previa, ancestral, en el pasado, en suma, el origen del Estado. Las naciones se forman y viven de tener un programa para mañana.*¹⁰¹

Como hay intereses particulares que se oponen a la unión entre los pueblos, para conseguirla, según Ortega, *solo es eficaz el poder de la fuerza, la gran cirugía histórica.*¹⁰² Esta fuerza, para nuestro autor, es la fuerza de las armas, a pesar de que *se la ha presentado como cosa infrahumana y torpe residuo de la animalidad persistente en el hombre. Se ha hecho de la fuerza lo contrapuesto al espíritu, o, cuando más, una manifestación espiritual de carácter inferior.*¹⁰³ Es más, añade lo siguiente:

Medítese un poco sobre la cantidad de fervores, de altísimas virtudes, de genialidad, de vital energía que es preciso acumular para poner en pie un buen ejército. ¿Cómo negarse a ver en ello una de las creaciones más maravillosas de la espiritualidad humana? La fuerza de las armas no es fuerza bruta, sino fuerza espiritual. [...] Solo quien tenga de la naturaleza humana una idea arbitraria tachará de paradoja la afirmación de que las

¹⁰⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*. Barcelona, Espasa Libros, 2018, p. 46.

¹⁰¹ *Ib.*, p. 52.

¹⁰² *Ib.*

¹⁰³ *Ib.*, p. 53.

*legiones romanas, y como ellas todo gran ejército, han impedido más batallas que las que han dado.*¹⁰⁴

En el tercer apartado, “¿Por qué hay separatismo?”, reconoce Ortega que *uno de los fenómenos más característicos de la vida política española en los últimos veinte años ha sido la aparición de regionalismos, nacionalismos, separatismos, esto es, movimientos de secesión étnica y territorial.*¹⁰⁵ En contra de lo que dice la mayor parte de la gente sobre el nacionalismo catalán y vasco, piensa nuestro autor

*que el «unitarismo» que hasta ahora se ha opuesto a catalanistas y bizcaitarras, es un producto de cabezas catalanas y vizcaínas nativamente incapaces –hablo en general y respeto todas las individualidades– para comprender la historia de España. Porque no se le dé vueltas: España es una cosa hecha por Castilla, y hay razones para ir sospechando que, en general, solo cabezas castellanas tienen órganos adecuados para percibir el gran problema de la España integral.*¹⁰⁶

En el apartado cuarto, “Tanto monta”, afirma Ortega que *nada hay tan conmovedor como reconstruir el proceso incorporativo que Castilla impone a la periferia peninsular. Desde un principio se advierte que Castilla sabe mandar. No hay más que ver la energía con que acierta a mandarse a sí misma.*¹⁰⁷ Pues bien, según Ortega:

*La «España una» nace así en la mente de Castilla, no como una intuición de algo real –España no era, en realidad, una–, sino como un ideal esquema de algo realizable, un proyecto incitador de voluntades, un mañana imaginario, capaz de disciplinar el hoy y de orientarlo, a la manera que el blanco atrae a la flecha y tiende el arco”. [...] La unión se hace con la intención de lanzar la energía española a los cuatro vientos, para inundar el planeta, para crear un Imperio aún más amplio.*¹⁰⁸

¹⁰⁴ *Ib.*, p. 54.

¹⁰⁵ *Ib.*, p. 56.

¹⁰⁶ *Ib.*, p. 57.

¹⁰⁷ *Ib.*, p. 58.

¹⁰⁸ *Ib.*, p. 59.

En el siguiente apartado, “Particularismo”, vuelve a servirse de una metáfora tomada de una ciencia natural, de la botánica en este caso¹⁰⁹, para explicar lo que ha ocurrido en España, a saber: que “el proceso incorporativo”, que consistía en una faena de *totalización*, decrece, y aparece el “particularismo”, una nueva realidad, en la que

*cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y en consecuencia deja de compartir los sentimientos de los demás. [...] En este esencial sentido podemos decir que el particularismo existe hoy en toda España, bien que modulado diversamente según las condiciones de cada región. En Bilbao y Barcelona, que se sentían como las fuerzas económicas mayores de la Península, ha tomado el particularismo un cariz agresivo, expreso y de amplia musculatura retórica.*¹¹⁰

Ahora bien, para Ortega, *el mal radical del catalanismo y del bizcarrismo* no está en Cataluña y en Vizcaya, sino en el particularismo del poder central español, dado que *Castilla ha hecho a España y Castilla la ha deshecho*. En efecto, según Ortega, *Castilla acertó a superar su propio particularismo e invitó a los demás pueblos peninsulares para que colaborasen en un gigantesco proyecto de vida común.*¹¹¹ Pero, con paso del tiempo, se ha vuelto *suspica, angosta, sórdida y agria. Ya no se ocupa en potenciar la vida de las otras regiones; celosa de ellas, las abandona a sí mismas, y empieza a no enterarse de lo que en ellas pasa.*¹¹² El sexto apartado, “Compartimentos estancos”, lo inicia diciendo:

La incorporación en que se crea un gran pueblo es principalmente una articulación de grupos étnicos o políticos diversos; pero no es esto solo: a medida que el cuerpo nacional crece y se complican sus necesidades, originase un movimiento diferenciador en las funciones sociales y, consecuentemente, en los órganos que las ejercen. Dentro de la sociedad unitaria van apareciendo e hinchiéndose pequeños orbes inclusos, cada cual con su peculiar atmósfera, con sus principios, intereses y hábitos

¹⁰⁹ “Entre la semilla que germina y la flor que se abre sobre el tallo como corona de la perfección vegetal, transcurre en la naturaleza demasiado tiempo”. *Ib.*, p. 63.

¹¹⁰ *Ib.*, p. 66.

¹¹¹ *Ib.*, p. 67.

¹¹² *Ib.*, p. 68.

*sentimentales e ideológicos distintos: son el mundo militar, el mundo político, el mundo industrial, el mundo científico y artístico, el mundo obrero, etcétera.*¹¹³

Así pues, para Ortega, *la vida social española ofrece en nuestros días un extremado ejemplo de este atroz particularismo. Hoy es España, más bien que una nación, una serie de compartimentos estancos.*¹¹⁴ El siguiente apartado, “El caso del grupo militar”, lo dedica Ortega a *describir someramente un ejemplo concreto de compartimento estanco: el que ofrece la clase profesional de los militares.*¹¹⁵ En él, aunque dice que comprende las ideas de los antimilitaristas, reconoce que no las comparte y que fueron los que pidieron la supresión de los ejércitos los que llevaron a los militares al *cultivo de los gérmenes particularistas.*¹¹⁶ Y, según Ortega, *“todo particularismo conduce, por fin, inexorablemente, a la acción directa.”*¹¹⁷

“Acción directa” es precisamente como titula Ortega el apartado octavo, que comienza así:

*La psicología del particularismo que he intentado delinear podría resumirse diciendo que el particularismo se presenta siempre que, en una clase o gremio, por una u otra causa, se produce la ilusión intelectual de creer que las demás clases no existen como plenas realidades sociales o, cuando menos que no merecen existir. Dicho aún más simplemente: particularismo es aquel estado del espíritu en que creemos no tener por qué contar con los demás.*¹¹⁸

*Pues bien, –continúa diciendo Ortega– en estados normales de nacionalización, cuando una clase desea algo para sí, trata de alcanzarlo buscando previamente un acuerdo con las demás.*¹¹⁹ Sucede, sin embargo, que una clase

¹¹³ *Ib.*, p. 71.

¹¹⁴ *Ib.*, p. 74.

¹¹⁵ *Ib.*, p. 75.

¹¹⁶ *Ib.*, p. 76.

¹¹⁷ *Ib.*, p. 78.

¹¹⁸ *Ib.*, p. 79.

¹¹⁹ *Ib.*, p. 79.

*atacada de particularismo se siente humillada cuando piensa que para lograr sus deseos necesita recurrir a estas instituciones u órganos del contar con los demás.*¹²⁰

Una consecuencia que se deriva de lo anterior es que *la única forma de actividad pública que al presente, por debajo de palabras convencionales, satisface a cada clase, es la imposición inmediata de su señera voluntad: en suma, la acción directa.*¹²¹

En el postrer apartado de la primera parte, titulado “Pronunciamientos”, comienza diciendo:

*La acción directa y la cerrazón mental de que proviene se presentan ya en nuestra historia del siglo XIX con carácter incipiente. A menos, yo no puedo acordarme de los castizos «pronunciamientos» sin pensar que ellos fueron en pequeño lo que ahora se hace en grande.*¹²²

Según Ortega, los coroneles y generales que llevaban a cabo los pronunciamientos no solo estaban tan convencidos de su idea que no consideraban necesario persuadir a las demás fuerzas militares, sino que, como consecuencia de ello, *no solían preocuparse de preparar a tiempo grandes núcleos auxiliares, ni siquiera numerosas fuerzas de combate.*¹²³ De todas formas, antes de terminar dar por concluido este apartado, Ortega advierte que

*quedaría incompleto y aun tergiversado el análisis del estado presente de España que estas páginas ensayan, si se entendiera que la inquietud particularista descrita en ellas ha engendrado un ambiente de feroz lucha entre unas clases y otras. ¡Ojalá que hubiese en España alguien con ansia de luchar! Por desgracia, acontece lo contrario. Hay disociación; pero lo que podía hacerla fecunda, una impetuosa voluntad de combatir que pudiera llevar a una recomposición, falta por completo.*¹²⁴

¹²⁰ *Ib.*, p. 80.

¹²¹ *Ib.*, p. 81.

¹²² *Ib.*, p. 83.

¹²³ *Ib.*, pp. 83-84.

¹²⁴ *Ib.*, p. 84.

La deficiente estructura social de España

La segunda parte de la obra, “La ausencia de los mejores”, la inicia Ortega con un apartado cuyo título es una interrogación: ¿No hay hombres, o no hay masas? Comienza diciendo lo siguiente:

He intentado en él sugerir que la actualidad pública de España se caracteriza por un imperio casi exclusivo del particularismo y la táctica de acción directa que le es aneja. A este fin convenía partir, como del hecho más notorio, del separatismo catalán y vasco.¹²⁵

Sin embargo, advierte a continuación que

catalanismo y bizcaitarrismo no son síntomas alarmantes, por lo que en ellos hay de positivo y peculiar –la afirmación «nacionalista»–, sino por lo que en ellos hay de negativo y común al gran movimiento de desintegración que empuja la vida toda de España, Por esta razón, era interesante mostrar primero que estos separatismos de ahora no hacen sino continuar el progresivo desprendimiento territorial sufrido por España durante tres siglos. Luego convenía hacer patente la identidad que, bajo muecas diversas, existe entre el particularismo regional y el de las clases, grupos y gremios. Si se advierte que un mismo rodaje de últimas tendencias y emociones mueve el catalanismo y la actuación del ejército –dos cosas a primera vista antagónicas–, se evitará el error de localizar el mal donde no está.¹²⁶

Lo que verdaderamente le interesa a Ortega es mostrar la

extremada atrofia en que han caído aquellas funciones espirituales cuya misión consiste precisamente en superar el aislamiento, la limitación del individuo, del grupo o de la región. Me refiero a la múltiple actividad que en los pueblos sanos suele emplear el alma individual en la creación o recepción de grandes proyectos, ideas y valores colectivos.¹²⁷

¹²⁵ *Ib.*, p. 91

¹²⁶ *Ib.*

¹²⁷ *Ib.*, p. 92.

Como ejemplo aduce el tópico que dice que *hoy no hay hombres en España*.¹²⁸ Pues bien, según Ortega,

*tiene razón el tópico: ayer había «hombres» y hoy no. La «hombría» que, sin darse cuenta de ello, echa hoy la gente de menos, no consiste en las dotes que la persona tiene, sino precisamente en las que el público, la muchedumbre, la masa pone sobre ciertas personas elegidas [...] Las masas habían creído en ellos, los habían exaltado, y esta fe, este respeto multitudinario aparecían condensados en el dintorno de su mediocre personalidad.*¹²⁹

Es más, añade a continuación que *tal vez no haya cosa que califique más certeramente a un pueblo y a cada época de su historia como el estado de las relaciones entre la masa y la minoría directora*.¹³⁰ De acuerdo con esa idea, Ortega comienza el siguiente apartado, “Imperio de las masas”, diciendo no solo que *una nación es una masa humana organizada, estructurada, por una minoría de individuos selectos*, sino que además,

*cualquiera que sea nuestro credo político, nos es forzoso reconocer esta verdad, que se refiere a un estrato de la realidad histórica mucho más profundo que aquel donde se agitan los problemas políticos. La forma jurídica que adopte una sociedad nacional podrá ser todo lo democrática y aún comunista que quepa imaginar; no obstante, su constitución viva, transjurídica, consistirá siempre en la acción dinámica de una minoría sobre una masa.*¹³¹

Para justificar la idea anterior Ortega recurre otra vez a una metáfora tomada de la ciencia física:

¹²⁸ *Ib.*

¹²⁹ *Ib.*, p. 93.

¹³⁰ *Ib.*

¹³¹ *Ib.*, p. 96.

*Se trata de una ineludible ley natural que representa en la biología de las sociedades un papel semejante al de la ley de las densidades en física. Cuando en un líquido se arrojan cuerpos sólidos de diferente densidad, acabarán éstos siempre por quedar situados a la altura que a su densidad corresponde. Del mismo modo, en toda agrupación humana se produce espontáneamente una articulación de sus miembros según la diferente densidad que poseen.*¹³²

Ahora bien, según Ortega,

*cuando en una nación la masa se niega a ser masa –esto es, a seguir a la minoría directora–, la nación se deshace, la sociedad se desmiembra y sobreviene el caos social, la invertebración histórica. Un caso extremo de esta invertebración histórica la estamos viviendo en España.*¹³³

Teniendo esto en cuenta, prosigue afirmando lo siguiente:

*Todas las páginas de este rápido ensayo tienden a corregir la miopía que usualmente se padece en la percepción de los fenómenos sociales. Esa miopía consiste en creer que los fenómenos sociales, históricos, son fenómenos políticos, y que las enfermedades de un cuerpo nacional son enfermedades políticas. [...] Cuando lo que está mal en un país es la política, puede decirse que nada está muy mal. [...] En España, por desgracia, la situación es inversa. El daño no está tanto en la política como en la sociedad misma, en el corazón y en la cabeza de casi todos los españoles.*¹³⁴

Por lo tanto, para Ortega,

el hecho primario social no es la mera reunión de unos cuantos hombres, sino la articulación que en ese ayuntamiento se produce inmediatamente. El hecho primario social es la organización en dirigidos y directores de un montón humano. Esto supone en unos una cierta capacidad para dirigir; en otros,

¹³² *Ib.*

¹³³ *Ib.*, pp. 96-97.

¹³⁴ *Ib.*, p. 97

*cierta facilidad íntima para dejarse dirigir. [...] Pues bien, en España vivimos hoy entregados al imperio de las masas.*¹³⁵

En el apartado siguiente, “Épocas *Kitra* y épocas *Kali*”, Ortega divide la historia de la humanidad en dos épocas: las de decadencia y las de formación de aristocracias:

*Las épocas de decadencia son las épocas en que la minoría directora de un pueblo –la aristocracia– ha perdido sus cualidades de excelencia, aquellas precisamente que ocasionaron su elevación. Contra esa aristocracia ineficaz y corrompida se rebela la masa justamente.*¹³⁶

Pero, como con el paso del tiempo las cosas empeoran cada vez más, y se inicia una nueva época histórica en la que

*el dolor y el fracaso crean en las masas una nueva actitud de sincera humildad que les hace volver la espalda a todas aquellas ilusiones y teorías anti aristocráticas. [...] De esta suerte, aquel ciclo histórico se cierra y vuelve a abrirse otro. Comienza un período en el que se va a formar una nueva aristocracia.*¹³⁷

A estas dos épocas históricas en sucesión alterna, las llama Ortega, basándose en la literatura escrita de la India, épocas “*Kitra*” y épocas “*Kali*”. En las segundas el régimen de castas degenera, mientras que vuelve a triunfar en las primeras¹³⁸.

A continuación, en el apartado que se titula “La magia del “debe ser”, Ortega no solo asevera que *la cuestión de las relaciones entre aristocracia y masa suele plantearse desde hace dos siglos bajo una perspectiva ética o jurídica*, sino que éste ha sido siempre *el vicio característico de los “progresistas”, de los “radicales” y, más o menos, de todo el espíritu llamado “liberal” o “democrático”*.¹³⁹

Sirviéndose una vez más de una metáfora tomada de una ciencia natural, la zoología, establece lo siguiente:

¹³⁵ *Ib.*, p. 98.

¹³⁶ *Ib.*, p. 101.

¹³⁷ *Ib.*, p. 102.

¹³⁸ *Ib.*, pp. 102-103.

¹³⁹ *Ib.*, p. 105.

El debe ser del moralista, del jurista, es, un debe ser parcial, fragmentario, insuficiente. [...] Solo debe ser lo que puede ser, y solo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es. Fuera deseable que el cuerpo humano tuviese alas como el pájaro, pero como no puede tenerlas, porque su estructura zoológica se lo impide, sería falso decir que debe tener alas. [...] Por tanto, desde el punto de vista «ético» o «jurídico» no se puede construir el ideal de una sociedad. Esta fue la aberración de los siglos XVIII y XIX. Con la moral y el derecho solos no se llega ni siquiera a asegurar que nuestra utopía social sea plenamente justa: no hablemos de otras cualidades más perentorias aún que la justicia para una sociedad. [...] Evidentemente, antes que ser justa una sociedad tiene que ser sana, es decir, tiene que ser una sociedad. Por tanto, antes que la ética y el derecho, con sus esquemas de lo que debe ser, tiene que hablar el buen sentido, con su intuición de lo que es. Resulta completamente ocioso discutir si una sociedad debe ser o no debe ser construida con la intervención de una aristocracia. La cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad.¹⁴⁰

El apartado “Ejemplaridad y docilidad” lo inicia afirmando:

Una tosca sociología, nacida por generación espontánea y que desde hace mucho tiempo domina las opiniones circulantes, tergiversa estos conceptos de masa y minoría selecta, entendiendo por aquella el conjunto de las clases económicamente inferiores, la plebe, y por ésta las clases más elevadas socialmente. Mientras no corriamos este quid pro quo no adelantaremos un paso en la inteligencia de lo social.¹⁴¹

Según Ortega,

cuando varios hombres se hallan juntos, acaece que uno de ellos hace un gesto más gracioso, más expresivo, más exacto que los habituales, o bien pronuncia una palabra más bella, más reverberante de sentido, o bien emite un

¹⁴⁰ *Ib.*, p. 107.

¹⁴¹ *Ib.*, p. 109.

*pensamiento más agudo, más luminoso, o bien manifiesta un modo de reacción sentimental ante un caso de la vida que parece más acertado, más gallardo, más elegante o más justo.*¹⁴²

Entonces, continúa nuestro autor,

*si los presentes tienen un temperamento normal sentirán que, automáticamente brota en su ánimo el deseo de hacer aquel gesto, de pronunciar aquella palabra, de vibrar en pareja emoción. No se trata, sin embargo, de un movimiento de imitación.*¹⁴³

Lo que ocurre, indica, es que *percibimos como tal la ejemplaridad de aquel hombre y sentimos docilidad ante su ejemplo.*¹⁴⁴ Por tanto, para Ortega, *el mecanismo elemental creador de toda sociedad: la ejemplaridad de unos pocos se articula en la docilidad de otros muchos. El resultado es que el ejemplo cunde y que los inferiores se perfeccionan en el sentido de los mejores.*¹⁴⁵ Su conclusión es clara:

*Después de haber mirado y remirado largamente los diagnósticos que suelen hacerse de la mortal enfermedad padecida por nuestro pueblo, me parece hallar el más cercano a la verdad en la aristofobia u odio a los mejores.*¹⁴⁶

De acuerdo con esta idea, comienza el apartado sexto, “La ausencia de los mejores”, señalando que:

*Lo primero que el historiador debiera hacer para definir el carácter de una nación o de una época es fijar la ecuación peculiar en que las relaciones de sus masas con las minorías selectas se desarrollan dentro de ella. La fórmula que descubra será una clave secreta para sorprender las más recónditas palpitations de aquel cuerpo histórico.*¹⁴⁷

¹⁴² *Ib.*, pp. 109-110.

¹⁴³ *Ib.*, p. 110.

¹⁴⁴ *Ib.*

¹⁴⁵ *Ib.*

¹⁴⁶ *Ib.*, p. 115.

¹⁴⁷ *Ib.*, p. 116.

En Grecia, dice Ortega, hubo *una abundancia casi monstruosa de personalidades ejemplares*; en cambio, Rusia y España han padecido *una evidente y perdurable escasez de individuos eminentes*.¹⁴⁸ Siguiendo en la misma línea reconoce que *mientras la historia de Francia o de Inglaterra es una historia hecha principalmente por minorías, todo lo ha hecho aquí la masa, directamente o por medio de su condensación virtual en el Poder público, político o eclesiástico*.¹⁴⁹

De todas formas, aunque *hablar de la historia de España es hablar de lo desconocido*, y por ello *no quiere aventurarse a exponer ahora con excesiva abreviatura lo que a su juicio constituye el perfil esencial de la historia española*, hay un punto que no puede obviar:

Hemos oído constantemente decir que una de las virtudes preclaras de nuestro pasado consiste en que no hubo en España feudalismo. Por esta vez, la opinión reiterada es, en parte, exacta: en España no ha habido apenas feudalismo; solo que esto, lejos de ser una virtud, fue nuestra primera gran desgracia y la causa de todas las demás.¹⁵⁰

Según Ortega, España, Francia, Inglaterra e Italia *se forman por la conjunción de tres elementos, dos de los cuales son comunes a todas y solo uno varía. Estos tres elementos son: la raza relativamente autóctona, el sedimento civilizatorio romano y la inmigración germánica*.¹⁵¹ Pues bien, para nuestro autor,

la diferencia entre Francia y España se deriva, no tanto en la diferencia entre galos e iberos como de la diferente calidad de los pueblos germánicos que invadieron ambos territorios. Va de Francia a España lo que va del franco al visigodo.¹⁵²

Por desgracia, del franco al visigodo va una larga distancia. Si cupiese acomodar los pueblos germánicos inmigrantes en una escala de mayor a menor vitalidad histórica, el franco ocuparía el grado más alto, el visigodo un grado muy inferior. Esta diferente potencialidad de uno y otro ¿era originaria,

¹⁴⁸ *Ib.*

¹⁴⁹ *Ib.*, 117.

¹⁵⁰ *Ib.*, p. 118.

¹⁵¹ *Ib.*, p. 119.

¹⁵² *Ib.*, p. 120.

*nativa? No es ello cosa que ahora podamos averiguar ni importa para nuestra cuestión. El hecho es que al entrar el franco en las Galias y el visigodo en España representan ya dos niveles distintos de energía humana. El visigodo era el pueblo más viejo de Germania...*¹⁵³

Más tarde, se refiere al feudalismo de los pueblos germanos, exponiendo lo siguiente:

*Pues bien, en la creación de formas sociales el rasgo más característico de los germanos fue el feudalismo. La palabra es impropia y da ocasión a confusiones, pero el uso la ha impuesto. En rigor, solo debiera llamarse feudalismo al conjunto de fórmulas jurídicas que desde el siglo XI se emplean para definir las relaciones entre «señores» y «nobles». Pero lo importante no es el esquematismo de esas fórmulas, sino el espíritu que preexistía en ellas y que luego de arrumbadas continuó operando. A ese espíritu llamo feudalismo.*¹⁵⁴

Como para Ortega fueron los germanos los creadores de la forma social del feudalismo, el que impusieron en España los visigodos, pueblo decadente, no fue el feudalismo aristocrático que impusieron los francos en la Galia:

*[...] los visigodos, que arriban ya extenuados, degenerados, no poseen esa minoría selecta. Un soplo de aire africano los barre de la Península, y cuando después la marea musulmana cede, se forman desde luego reinos con monarcas y plebe, pero sin suficiente minoría de nobles. Se me dirá que, a pesar de esto, supimos dar cima nuestros gloriosos ocho siglos de Reconquista. Y a ello respondo ingenuamente que yo no entiendo cómo se puede llamar reconquista a una cosa que dura ocho siglos.*¹⁵⁵

De acuerdo con esa idea, escribe más adelante:

¹⁵³ *Ib.*

¹⁵⁴ *Ib.*, P. 121.

¹⁵⁵ *Ib.*, p. 126.

Creo que ahora se entenderá mejor lo que antes he dicho: en España lo ha hecho todo el «pueblo», y lo que no ha hecho el «pueblo» se ha quedado sin hacer. Pero una nación no puede ser solo «pueblo»; necesita una minoría egregia, como un cuerpo vivo no es solo músculo, sino, además, ganglio nervioso y centro cerebral.¹⁵⁶

Siguiendo con esa tesis, añade:

La ausencia de los «mejores», o, cuando menos su escasez, actúa sobre toda nuestra historia y ha impedido que seamos nunca una nación suficientemente normal, como lo han sido las demás naciones de parejas condiciones. [...] En efecto: la ausencia de los «mejores» ha creado en la masa, en el «pueblo», una secular ceguera para distinguir el hombre mejor del hombre peor, de suerte que cuando en nuestra tierra aparecen individuos privilegiados, la «masa» no sabe aprovecharlos y a menudo los aniquila.¹⁵⁷

En el último apartado de esta obra, que titula “Imperativo de selección”, sentencia Ortega:

Que España no haya sido un pueblo «moderno»; que, por lo menos, no lo haya sido en grado suficiente, es cosa que a estas fechas no debe entristecernos mucho. Todo anuncia que la llamada «Edad Moderna» toca a su fin. Pronto un nuevo clima histórico comenzará a nutrir los destinos humanos. Por dondequiera aparecen ya las avanzadas del tiempo nuevo.¹⁵⁸

Seguidamente, ordena, según su gravedad, desde lo superficial a lo profundo, los males de España:

Los errores y abusos políticos, los defectos de las formas de gobierno, el fanatismo religioso, la llamada «incultura», ocuparían la capa somera, porque, o no son verdaderos males, o lo son superficialmente. [...] En el

¹⁵⁶ *Ib.*, p. 131.

¹⁵⁷ *Ib.*, p. 132.

¹⁵⁸ *Ib.*, p. 134.

estrato más hondo se hallan todos esos fenómenos de disgregación que en serie ininterrumpida han llenado los últimos siglos de nuestra historia y que hoy, reducida la existencia española al ámbito peninsular, han cobrado una agudeza extrema. [...] Estos fenómenos profundos de disociación constituyen verdaderamente una enfermedad gravísima del cuerpo español. Pero aun así no son el mal radical. Más bien que causas, son resultados. La raíz de la descomposición nacional está, como es lógico, en el alma misma de nuestro pueblo. [...] La rebelión sentimental de las masas, el odio a los mejores, la escasez de éstos –he ahí la razón verdadera del gran fracaso hispánico.¹⁵⁹

Como consecuencia de todo lo anterior, termina emitiendo el siguiente dictamen:

Si España quiere resucitar es preciso que se apodere de ella un formidable apetito de todas las perfecciones. La gran desdicha de la historia española ha sido la carencia de minorías egregias y el imperio imperturbado de las masas. Por lo mismo, de hoy en adelante, un imperativo debiera gobernar los espíritus y orientar las voluntades: el imperativo de selección. Porque no existe otro medio de purificación y mejoramiento étnicos que ese eterno instrumento de una voluntad operando selectivamente. Usando de ella como de un cincel, hay que ponerse a forjar un nuevo tipo de hombre español. No basta con mejoras políticas: es imprescindible una labor mucho más profunda que produzca el afinamiento de la raza.¹⁶⁰

Reflexiones finales

En el libro de Ortega hay tres cosas que sorprenden. La primera, que se sirva de metáforas tomadas de las ciencias naturales para dar respuestas a cuestiones que pertenecen a las ciencias sociales, por la sencilla razón de que los hechos y los fenómenos sociales, a diferencia de los naturales, dependen de decisiones humanas y, por lo tanto, en contra de lo que dice Ortega, pueden someterse “a lo que *debe ser*”. La segunda, que

¹⁵⁹ *Ib.*, pp. 135-137.

¹⁶⁰ *Ib.*, p. 140.

para explicar la deficiente estructura social de España parta del supuesto de que se originó como nación en la Edad Media, en tiempo de los visigodos, algo que es más que discutible. La tercera, que ni siquiera se plantee la cuestión de cómo pudo influir en el desarrollo de la nación española la larga presencia musulmana en su territorio.

Respecto al problema político de España, los particularismos, que según Ortega se manifestaban sobre todo en los separatismos catalán y vasco, hay que decir que, cien años después, ese problema no solo no se ha resuelto, sino que se ha agravado en el actual Estado de las autonomías, una forma de Estado en la que han aparecido nuevos particularismos regionales que han producido cada vez más desigualdades entre los españoles. España, por lo tanto, sigue siendo una nación inacabada.

En cuanto al problema social de nuestro país, la relación existente entre las masas y la minoría directora, se puede pensar que la constante insubordinación del pueblo español frente a los gobernantes se debe no solo a la frecuente corrupción de estos últimos, sino al hecho comprobado de que esos dirigentes favorecen siempre los intereses económicos de los plutócratas y de las grandes empresas.

LA REBELIÓN DE LAS MASAS

Sergio Toledo Prats

Fundación Canaria Orotava de la Historia de la Ciencia

Al revisar *La rebelión de las masas* casi un siglo después de su publicación en 1930 hay dos hechos que no debemos olvidar. Uno, que la obra consiste en la reedición conjunta de una serie de artículos que había publicado por entregas en *El Sol* a lo largo de 1927-28 y que Ortega no sometió a una reelaboración general para editarlo como libro, lo que explica que muchos capítulos se inicien con una sinopsis del anterior, como recordatorio para el lector. Otro tiene que ver, como el propio autor advierte en su “Prólogo para franceses”, escrito en los Países Bajos al comienzo de su exilio, con el hecho de que había pasado un tiempo significativo entre la edición española y la francesa. Aunque solo fueran siete años, Ortega quería señalar con ello que su obra era deudora del devenir histórico y, en concreto, de tres hechos recientes de gran relevancia para Europa: el decurso de la revolución soviética, con la consolidación de la dictadura de Stalin tras la victoria de los bolcheviques sobre los mencheviques, el auge del fascismo en Italia bajo la égida de Benito Mussolini y la llegada al poder en Alemania de Adolf Hitler al frente del Partido Nacional Socialista.

Esos acontecimientos aportaban nuevos escenarios al diagnóstico principal de Ortega sobre el panorama político europeo: la progresiva transformación de la democracia liberal característica del siglo XIX en una democracia de masas, lo que a su parecer no era un fenómeno coyuntural, sino un componente ineludible del destino de Europa. Como gran avivador de esa tendencia apunta al movimiento obrero, que tras haber participado activamente en las insurrecciones urbanas de 1848 se había organizado en la Primera Internacional (1864-76), que asociaba grupos de tendencia socialista y anarquista, y cuya estrategia de alcanzar el poder desplazando a la burguesía por la fuerza de las armas tuvo un episodio ejemplar en la Comuna de París (1871).

Frente al internacionalismo obrero, Ortega señala la pujanza del nacionalismo tradicional y extremista del fascismo y del nazismo, cuyos afanes de forjar un Estado fuerte y un hombre nuevo compartían, sin embargo, con el sindicalismo más radical,

partidario de la revolución y los métodos violentos. Ambos movimientos, el italiano y el alemán, apelaban a la unidad de las masas para cerrar filas a las órdenes del Duce y del Führer, legitimando al modo populista sus gobiernos autoritarios, que ignoraban y despreciaban los parlamentos representativos y la ideología liberal que los sostenía. Esa unidad popular se usaba como justificación para triturar cualquier disidencia de orden político, social o cultural.

1. El diagnóstico sobre la política europea

Ortega sitúa el origen ideológico de la sociedad de masas en los ideales de la Ilustración, la época en que los derechos humanos pasaron de ser especulaciones teóricas bienintencionadas de teólogos y juristas, como Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y Hugo Grocio, a tener presencia en la política práctica y en el debate cultural, como fue el caso de Inglaterra y John Locke, Francia y Voltaire, Estados Unidos y Thomas Paine. Un ejemplo palmario de ese nuevo clima fue la inclusión de la igualdad jurídica de todos los ciudadanos ante la ley en la Constitución estadounidense de 1787.

Los dos factores más destacados de la sociedad europea del siglo XIX fueron, según Ortega, la democracia liberal y el desarrollo técnico. Todavía en la época posterior al Congreso de Viena la proporción de ciudadanos con derecho a voto era mínima, bien porque el régimen electoral fuera de tipo censitario, basado en el pago de impuestos (Francia, Inglaterra), o de tipo mixto, que combinaba sufragio universal y representación estamental (Prusia). Los gobiernos intentaban conciliar el voto individual con la representación de los intereses corporativos, lo que dio como resultado que por diversos caminos los Estados fueran confluyendo en una tendencia general hacia la ampliación del sufragio, cumpliendo el viejo ideal de la Revolución Francesa. Hubo que vencer la resistencia a conceder el voto a grupos determinados, en particular, a los campesinos y las mujeres, a los que se suponía manejables por el clero tradicionalista. Este proceso fue un factor decisivo en la construcción de la ciudadanía y de su asentamiento institucional en el siglo XX.

En cuanto al desarrollo técnico, Ortega valoraba muy positivamente el profundo efecto transformador que había tenido sobre las naciones europeas la acción combinada de la revolución industrial y la modernización de las universidades en Francia y Alemania. El ideal ilustrado de la enseñanza como medio de progreso sociopolítico y

cultural se interpretaba en el sentido de favorecer la educación científica y técnica, a lo que se añadía el impulso estatal a la institucionalización de la ciencia mediante la fundación de sociedades profesionales, laboratorios, talleres y museos científicos. Las aplicaciones a la vida práctica de los resultados de la física del electromagnetismo, de la química atomista, de la medicina microbiológica y la farmacopea generaron el sustrato ideológico de la fe en la ciencia como base del desarrollo material y del progreso económico.

Ortega consideraba que uno de los graves problemas de Europa a comienzos del siglo XX era la desunión de sus Estados más poderosos, el hecho de que no existiera una autoridad común ni una política conjunta por consenso. Al imperio francés durante el Barroco y la Ilustración se había añadido el inglés desde la Revolución industrial y con la formación del Imperio alemán en 1870 había entrado en escena un firme competidor de los anteriores. Ese reparto del poder impedía la formación y consolidación de una estrategia geopolítica única. A su juicio, el flagrante desajuste entre el potencial económico de Europa y su división política exigía la creación de un mercado único, primer paso para la construcción de los Estados Unidos de Europa.

En cierto sentido, esa Europa federal ya existía, se había ido construyendo a lo largo de siglos de convivencia entre los Estados nacionales, que había generado una comunidad de valores compartidos: los que integraban el Derecho romano, la religión cristiana, el arte medieval y la ciencia moderna. Aunque Ortega no lo explicita en detalle, el modelo político sería similar a la organización de los Estados Unidos de América, con un reparto equilibrado del poder entre instituciones federales y nacionales.

Uno de los beneficios de este proyecto federal sería la revalorización de los parlamentos nacionales, que desde la Primera Guerra Mundial sufrían una crisis de prestigio bajo el ataque combinado de los movimientos revolucionarios de inspiración comunista y anarquista, que los identificaban con la escenificación teatral de la ideología burguesa, y de los partidos autoritarios y reaccionarios que los acusaban de ineficaces, no ya para restaurar los valores tradicionales cristianos, sino incluso para mantener el *statu quo* frente a la amenaza soviética. A pesar de tales críticas, opinaba Ortega, no había a la vista ninguna alternativa democrática a los parlamentos, aunque se imponía la necesidad de una profunda reforma para convertirlos en instituciones eficaces a la altura de los tiempos. Él mismo, no tardaría demasiado, tras su elección como diputado de la Agrupación al Servicio de la República, en comprobar la dificultad de ese empeño,

enfrentado al caciquismo tradicional, al dogmatismo partidista, al utopismo revolucionario y a la influencia de la Iglesia católica.

2. Sociedad, Estado y Nación

Los Estados modernos habían surgido, según Ortega, con la voluntad de superar las formaciones sociales previas, basadas en elementos naturales como la relación de parentesco de los miembros de una etnia, la lengua compartida por una comunidad de hablantes o la vecindad física de un territorio común. Aspiraban a consolidar una nación a través de la homogeneización de las diversas legislaciones territoriales, así como mediante la atribución de los derechos de ciudadanía a sus integrantes. Como había mostrado medio siglo antes la creación del Reino de Italia (1861) y del Imperio Alemán (1871) unificando una multiplicidad de Estados feudales, la construcción de un Estado obedece a un proyecto expansivo de acción, que en los casos citados era deudora del Romanticismo que dominó la cultura europea desde la Revolución Francesa hasta las insurrecciones de 1848.

Bajo el imperio de Napoleón Bonaparte la burguesía francesa se había encargado de ampliar las funciones del Estado, racionalizar los procedimientos administrativos y engrandecer los cuerpos de funcionarios, una reforma de la burocracia que pronto seguirán el resto de Estados europeos. Como señala Ortega, la sociedad crea el Estado para organizar su propio funcionamiento, pero la inercia de la realidad impulsa que este se fortalezca a costa de aquella, invadiendo los dominios que previamente pertenecían al ámbito de la sociedad civil y de la vida privada. El crecimiento del Estado pronto suscitaría el recelo de una parte de los intelectuales europeos, como se ve en *Sobre la libertad* (1859) de Stuart Mill y en *Humano, demasiado humano* de Friedrich Nietzsche (1880).

Ortega advirtió contra el peligro que suponían los nacionalismos exacerbados del período de entreguerras -Unión Soviética, Italia, Alemania- para la convivencia europea; esa exaltación fanática de lo propio se oponía a su idea de Europa como una federación de naciones que permitiera conservar las características propias de cada una, haciendo compatible la unidad con la diversidad. Una nación es el resultado de un proceso de largo plazo en que se van integrando entre sí un Estado y una colectividad. Al respecto, Ortega se acoge a la fórmula del contrato social constituyente que había dado el historiador

francés Ernest Renan en *¿Qué es una nación?* (1882): el plebiscito cotidiano de un proyecto de convivencia.

Según el diagnóstico orteguiano, las revoluciones burguesas habían proclamado que la soberanía residía en el pueblo y no en los monarcas por derecho divino. No obstante, hasta mediados del siglo XIX los pueblos europeos no empezaron a querer hacer efectivo su poder, es decir, a buscar la participación activa en el Estado para que los gobiernos y parlamentos tuvieran en cuenta los intereses populares y no solo los de la nobleza y la burguesía. Los Estados europeos no podían gobernar ya sin tener en cuenta un fenómeno social creciente y poderoso: la formación de una opinión pública, a consecuencia del desarrollo de la educación pública, de la prensa y de las asociaciones obreras. Cualquier gobierno que ejerciera su autoridad de espaldas a la opinión pública estaba abocado a su reemplazo.

Otro fenómeno que contribuyó a aumentar la relevancia política de las clases populares fue la aceleración del incremento demográfico de las sociedades europeas. Señala Ortega que desde el final del Imperio Romano de Occidente hasta 1800 la población europea había alcanzado los 180.000.000, mientras que en poco más de un siglo, desde entonces hasta 1914 había llegado a 460.000.000.¹⁶¹ Ante esta proliferación humana, la sociedad consiguió instruir a sus miembros en las nuevas habilidades técnicas, pero no logró educarlos en el espíritu de la civilización, imbuirles el sentido histórico de su tiempo.

La historia de las civilizaciones enseña, según Ortega, que toda sociedad es aristocrática por esencia, que siempre ha existido una minoría dirigente que organiza a los pueblos, promulga las leyes, impone justicia y planifica los proyectos colectivos. Durante siglos el destino de los súbditos europeos consistió en ser gobernados sin voz ni voto y solo tras las revoluciones burguesas lograron tener representantes en los órganos del poder legislativo del Estado. La novedad es que a mediados del XIX se inició una creciente sublevación de las masas contra las élites dirigentes, con el objetivo de imponerles sus aspiraciones acerca de la política que se debía llevar a cabo en los asuntos públicos.

¹⁶¹ Según los estudios demográficos actuales, la población europea rondaba los 40 millones a comienzos de la era cristiana y se mantuvo estable hasta principios del segundo milenio; se había duplicado hacia 1500 y se había vuelto a duplicar hacia 1750. Ortega se basaba en los cálculos del sociólogo alemán Werner Sombart.

Los dos factores principales a los que atribuye Ortega esta voluntad popular de intervencionismo en la política nacional son la educación progresista y la riqueza económica. A lo largo del siglo XIX los Estados europeos fueron implementando sistemas de enseñanza pública (en España a partir de la ley Moyano de 1857) que organizaban desde la educación primaria hasta la universitaria y promovían la fundación y financiación de instituciones educativas, con la intención de ampliar su alcance a la mayor parte de la población masculina. Su carácter progresista no remite a que favoreciera los intereses políticos coyunturales de los partidos reformistas o liberales frente a los conservadores, sino a que se ponía así en práctica el ideal ilustrado de la enseñanza como motor del progreso cultural, político y económico de una sociedad; una fe en el progreso que no haría sino acrecentarse sin discusión hasta la Primera Guerra Mundial.

En cuanto a la riqueza económica, es obligatorio recordar que la revolución industrial trajo consigo una gran ampliación del mercado de trabajo asalariado, un hecho que tuvo como consecuencia un importante desplazamiento de población campesina, que abandonaba sus tierras para establecerse en la miserable periferia de las ciudades industriales; este crecimiento urbano permitió el desarrollo del comercio, que se vio favorecido por el auge del transporte, gracias al ferrocarril y a los barcos de vapor. Todos estos fenómenos generaron las condiciones para que la hegemonía del sector primario en la economía europea a comienzos del siglo XIX fuera trasvasándose paulatinamente al sector industrial. Ortega vio con claridad que la mejoría económica de la clase trabajadora estaba poniendo las bases para lo que poco después empezaría a denominarse “sociedad de consumo”.

A pesar de la disminución del abismo económico entre la clase pudiente y la trabajadora, factores como la paulatina incorporación de las mujeres al mercado laboral y el acceso del proletariado a la educación y a la cultura fortalecieron la exigencia de una mayor justicia social, reivindicación que en parte se canalizó a través de grupos violentos, que despreciando las vías parlamentarias pretendían alcanzar sus objetivos mediante la violencia revolucionaria. Frente a estos radicales se alzaron otros grupos que apelando igualmente a la acción directa violenta y desdeñando la política institucional proclamaban designios opuestos: la defensa del Estado y la recuperación de tradiciones y valores abandonados por el liberalismo.

3. El hombre-masa y la vida inerte

Un malentendido interesado, propiciado por la izquierda comunista española tras la Guerra Civil, tergiversó la polaridad orteguiana entre hombre-masa y hombre selecto como si apuntase a la distinción entre obrero y burgués, a pesar de los abundantes textos que en su obra niegan tal interpretación y advierten contra ella. Ortega deja claro que el concepto de hombre-masa no alude a ninguna pertenencia o adscripción social y que tales especímenes humanos existen en todas las clases sociales, en cualquier grupo, asociación o comunidad.

El retrato del hombre-masa que proporciona Ortega se enmarca en la Psicología social desarrollada por Gustave le Bon y Gabriel Tarde y participa de la tendencia que iniciaron poco después Lucien Febvre y Marc Bloch, la llamada “Historia de las mentalidades”. El rasgo más general que lo caracteriza es el de ser un hombre que se encuentra a gusto al sentirse idéntico a los demás, por tanto, aquel que teme singularizarse y halla refugio en la identidad de grupo. Este tipo humano ha surgido en unas circunstancias históricas que le brindan libertad política, seguridad social y bienestar económico, condiciones que no estaban disponibles para el hombre común en tiempos de la sociedad estamental, del absolutismo monárquico y la economía preindustrial.

Estas circunstancias favorables son asimiladas por el hombre-masa como si fueran hechos naturales, no el resultado de ciertos procesos históricos. Se siente en una situación propicia para expandir libremente su deseo, desde un egoísmo insolidario que solo se ocupa de alcanzar sus intereses personales. Su carencia de sentido histórico, que le lleva a dar el pasado por consolidado e irreversible, favorece su falta de compromiso con las normas y valores que han producido la sociedad en que se halla instalado. Ortega lo compara con un niño mimado, que se cree con todos los derechos, pero sin reconocer ninguna obligación, sin ningún sentimiento de gratitud ni retribución hacia lo que le ha sido dado, ni hacia las instituciones que sostienen su mundo.

Este retrato del hombre-masa conecta con lo que Nietzsche denominó nihilismo pasivo, la actitud antinatural de quien no estima los valores del pasado ni se esfuerza por encontrar otros que guíen su presente y sus proyectos de futuro. Para Ortega, es un parásito que vive de los demás, un gorrón social cuya retórica se alimenta del vilipendio de lo existente, sin ningún afán constructivo. Frente a este nihilismo existencial del hombre-masa, defiende el modelo de hombre selecto, que tiene varios puntos de contacto

con la figura del ultrahombre nietzscheano: la autoexigencia y el esfuerzo, la voluntad de perfeccionamiento y la ejercitación de las virtudes propias, la energía vital puesta al servicio de altas causas.

Como ejemplo de la psicología del niño mimado, que revela la infantilización de la sociedad, cita la reciente invención de la categoría social “juventud”. Pocas décadas atrás, se consideraba a la persona joven simplemente como un adulto en ciernes, de quien se esperaba una conducta según el modelo de sus mayores. Pero Ortega se había percatado sagazmente de que en su tiempo se distinguía la juventud como una etapa particular en el camino de la vida, aceptando que comportaba una determinada idiosincrasia como grupo social, que él sintetiza bajo la fórmula *vivir a crédito*. Le parece natural que el joven se atribuya muchos más derechos que obligaciones, un tránsito obligado en la forja de su identidad, que le exige diferenciarse de las generaciones adultas, pero lo que Ortega no acepta es que la sociedad promueva esa visión de los jóvenes sobre sí mismos, que acepte y normalice esa ideología juvenilista.

Quizá en su viaje a Estados Unidos, dos décadas después, Ortega tuvo ocasión de apreciar cómo el capitalismo norteamericano había consolidado a la juventud como un sector económico preferente de la sociedad de consumo, sobre el que giraba un mercado de productos específicos publicitados usualmente en forma de modas de rabiosa actualidad: ropa, motos, alimentos, música popular, revistas, novelas gráficas y otros productos de la industria cultural, en clara constatación de que lo joven ya era una categoría exitosa de la producción de mercancías.

El hombre-masa vive preso de sí mismo, de una identidad que ha adquirido sin saberlo ni quererlo, pero que ingenuamente da por buena en todos sus términos, estupidez que lo mantiene alejado de cualquier autocrítica, satisfecho de ser quien es. Lleva una vida mecánica, dirigida por la inercia del pasado, sin proyectos para alcanzar una mejor versión de sí mismo. Antaño, dice Ortega, este tipo de persona no tenía ideas, se limitaba a actuar según las tradiciones seculares y las creencias interiorizadas, conforme a los hábitos que había desarrollado. Sin embargo, en la actualidad dispone de un repertorio de ideas, algunas tomadas de la calle y la mayoría nacidas de su deseo, pero tales ideas no son cultura, porque no surgen del arte del bien pensar, no obedecen a las reglas del razonamiento, sino que, en general, son espejismos del ansia, ensoñaciones de la esperanza.

El hombre-masa no respeta los principios de la lógica, pero más aún le disgustan las normas de la moral, porque suponen un freno para su voluntad. No tiene moral, porque su conducta no se atiene a unos principios, no sigue unas normas determinadas; actúa según los impulsos del momento, en función de sus conveniencias, ignorando todo lo que va más allá de sus intereses particulares. Ortega lo califica de nihilista: alguien que niega toda moral, que se ha apartado de la antigua, pero no tiene ninguna intención de probar a vivir según principios y valores nuevos, alguien sin memoria de la historia ni voluntad de construir un futuro, sin empatía con la sociedad y la realidad, un náufrago que flota en las corrientes del tiempo.

Frente a esa pasividad amorfa del hombre-masa Ortega elogia la fecundidad de la vida noble, motivada por un anhelo de superación en pos de las metas elegidas para potenciar las virtudes propias y minimizar los defectos y carencias. Itinerario que no puede consistir en moldear las aspiraciones a la espera del favor de la fortuna o de que se presente la oportunidad propicia, sino que exige una disciplina continua en el dominio de los medios convenientes para alcanzar los fines propuestos, una disposición constante para afrontar las dificultades con denuedo.

Dos décadas antes de que Jean-Paul Sartre acuñara la fórmula “estamos condenados a ser libres”, ya Ortega nos advertía que vivir es sentirse forzado a ejercer la libertad, que la voluntad de llevar una vida cómoda según el modelo de otros congéneres implica la pérdida de autenticidad. Significa renunciar a lo que el individuo siente como su destino, vivir sin hacerse cargo de lo que su intimidad le demanda. Es la figura del “señorito satisfecho”, que aspira a hacer solamente lo que le dé la gana, es decir, a actuar según los impulsos y caprichos del momento y la situación. Un modo de existencia que no puede conducir más que al encanallamiento, a cargar siempre consigo la sombra acusadora de lo que él habría debido ser, por haber desoído las palabras de Píndaro en la segunda oda Pítica: Llega a ser el que eres.

4. Civilización, cultura y ciencia

Hay civilizaciones, dice Ortega, que viven con la vista puesta en el pasado y otras cuya mirada apunta al porvenir. El mito que simboliza a las primeras es el de la “edad de oro”, tiempo de los hombres y acciones ejemplares, que fue decayendo hasta el ramplón presente. El mito representativo de las segundas es el del “futuro feliz”, símbolo de una

perfección alcanzable que debe orientar la conducta de la comunidad. En la historia reciente de Europa, el Romanticismo se figuró la edad dorada en el mundo caballeresco medieval, con sus códigos de honor para el amor y la guerra, al que oponía la fealdad y la barbarie del industrialismo, su violación de la Naturaleza. Por el contrario, tanto la Ilustración como el Positivismo, con su fe en la razón, la técnica, la economía y el progreso, vivieron con esperanza la utopía de un futuro ideal.

Oswald Spengler había obtenido un gran éxito editorial en Alemania pocos años antes con *La decadencia de Occidente*, pero Ortega no estuvo en absoluto de acuerdo con su diagnóstico. En su opinión, una encuesta entre los ciudadanos otorgaría una amplia mayoría a favor de vivir en el presente y no en cualesquiera tiempos pasados. Aparte de la mejoría económica¹⁶², proporcionaba otra explicación para ese desinterés por el retorno al pasado, al afirmar que el dinamismo histórico, mediante la aceleración de los cambios sociales, produce un olvido gradual de la historia; la conciencia de los hechos del pasado dura cada vez menos, por lo que su influencia es paulatinamente menor en las decisiones que se toman en el presente.

En cambio, el optimismo de los años veinte, que se nutría de los avances técnicos, movía a imaginar el futuro como un horizonte abierto, preñado de múltiples posibilidades que parecían acercar la plenitud de los tiempos. Ortega interpretaba esa confianza desmedida en la constancia e irreversibilidad del progreso en términos de un peligro latente: descuidar el sostenimiento de aquellas instituciones que gracias a sus conquistas políticas, sociales y culturales habían permitido forjar un modo de vida basado en los ideales de legalidad, igualdad y libertad. Ese candoroso optimismo histórico facilitaba que pasaran inadvertidas las señales de alarma que avisaban de que las políticas autoritarias emergentes amenazaban volatilizar tales logros civilizatorios.

Ortega consideraba que el progreso de Occidente se había basado en la alianza entre el capitalismo industrial y la ciencia experimental, que propulsó a la tecnología como soporte material de la vida cotidiana; la toma del poder político y económico por la burguesía había favorecido la emergencia de las élites técnicas, que fueron adquiriendo paulatinamente una posición destacada en los aparatos del Estado. En consecuencia, una

¹⁶² *La rebelión de las masas* se publicó a principios de 1930, por lo que mientras la escribía en 1927-28 Ortega no podía adivinar la magnitud que adquiriría la Gran Depresión que se inició en octubre de 1929, crisis económica que dio un gran impulso a los partidos y movimientos autoritarios, extendiendo un clima de pesimismo sobre Europa.

función decisiva de la cultura debía consistir en el apuntalamiento de esa eficaz conexión entre la economía y el conocimiento tecnocientífico.

El desequilibrio que se había producido entre la creciente complejidad de los problemas sociales y la inteligencia tecnopolítica disponible para resolverlos, debido a la parvedad de esta frente a la magnitud de aquellos, constituía para Ortega uno de los mayores problemas de la civilización europea. Una consecuencia inevitable era el aumento de la desconfianza en la razón como instrumento decisivo de la política y, en paralelo, la tendencia a impulsar la práctica política en forma de acción directa, como imposición por la fuerza. El Derecho veía disputada su hegemonía por la violencia, la cultura se sentía desbordada por la barbarie. Los partidos y movimientos autoritarios, que con jactancia desprecian la racionalidad, prosperan en las épocas de crisis de la ley y las instituciones; con la osadía de la ignorancia y la astucia de la demagogia arrastran a todo tipo de descontentos a sus filas mediante una retórica de promesas imposibles de cumplir, cuyo éxito se funda en apelar a los deseos insatisfechos, a las emociones intensas y a ideas de Perogrullo, confundiendo la realidad con la imaginación.

En las primeras décadas del siglo XX, se habían vuelto problemáticas variadas formas de cultura: la religión, con el aumento del laicismo; la política, con el desprestigio del parlamentarismo; la moral, con el descrédito de la tradición; el arte, con la eclosión de las vanguardias. En cambio, la ciencia podía exhibir su eficiencia y su productividad a la hora de mejorar la vida cotidiana. Sin embargo, Ortega percibía que la utilidad social de la ciencia no era objeto de reconocimiento por el hombre-masa, no generaba una gratitud en consonancia con los beneficios que le proporcionaba, sino que más bien suscitaba una extendida reacción de desapego por todo lo relativo a los trabajos de investigación científica y a las teorías resultantes, considerándose todo ello asuntos abstrusos que había que dejar en manos de los especialistas.

Una prueba de ese desinterés la encontraba Ortega en la propia actitud de los políticos respecto a la ciencia, que siempre adolecía de la falta de financiación necesaria para poder desarrollar sus potencialidades socialmente útiles. Igualmente señalaba otra manifestación de tal desapego, más preocupante por su significado, la de los propios trabajadores de la ciencia, que atribuye a dos causas. Por un lado, la diversificación y complejidad de las diversas disciplinas ha obligado a la especialización de los científicos en un campo de estudio cada vez más reducido, lo que les impide tener una visión de conjunto de su materia, no digamos ya del resto. Por otro, gran parte del trabajo científico

se ha convertido en una actividad mecánica, que no suscita en la mayoría de sus practicantes ni adhesión emocional ni interés por la historia de su disciplina y por su destino. De manera que los europeos empiezan a ser como individuos primitivos en un mundo extraño cuya comprensión les sobrepasa.

Una consecuencia del *mal del especialismo* la apreciaba Ortega en la petulancia con la que cualquier científico exponía sus opiniones sobre asuntos ajenos a su campo de estudio y al propio conocimiento científico, como si creyera estar imbuido de una capacidad de razonamiento generalizable a todos los ámbitos vitales por el mero hecho de ejercer una ciencia; fatuidad que le impedía percibir que fuera de su territorio profesional sus opiniones no formadas equivalían a las del hombre-masa. Su conclusión era que en la Europa del porvenir abundarían los especialistas y menguaría el número de hombres cultos.

5. Conclusión

Cuando Ortega juzgó, a la altura de 1930, el balance de los beneficios y perjuicios ocasionados por la rebelión de las masas, decidió que los efectos adversos superaban a los favorables, pero con su característico voluntarismo histórico consideró que las sociedades europeas no debían arrendarse ante este fenómeno reciente ensayando políticas de regreso hacia formas tradicionales de funcionamiento. Según su dictamen, el porvenir debía imperar sobre el pretérito, lo que implicaba aceptar que la sociedad de masas formaba parte ineludible del destino de Europa, de modo que los políticos, intelectuales y artistas debían esforzarse en canalizar esa rebelión hacia nuevas formas razonables de organización de la convivencia. Su oposición al pensamiento reaccionario del fascismo y el nacionalsocialismo, que se movían a contradirección de la Historia y comenzaban a cobrar fuerza por entonces, así como su rechazo al bolchevismo revolucionario, es completamente coherente con su repudio de la nostalgia de los regímenes fuertes; se mantuvo fiel al liberalismo y a la democracia en una época en que muchos intelectuales europeos cedieron a la tentación de entregarse en brazos del autoritarismo de derechas o de izquierdas.

Ortega intuía que el proceso histórico que entronizaba la sociedad de masas conllevaba ciertos peligros, contra los que había que precaverse de antemano. Puesto que las masas encomiendan la solución de sus problemas al Estado, la mayor amenaza

consistía en el crecimiento desmesurado del poder de este, que se traduciría en un exceso de control sobre las iniciativas de la sociedad civil, provocando así una notable pérdida de la espontaneidad ciudadana. Otro peligro de la misma índole provenía de la burocratización de todas las actividades dependientes de la Administración, debido a la voluntad de planificación racional absoluta, lo que contribuye a generar una sociedad dividida en estratos funcionales, con la consiguiente disminución de la interacción entre ellos, de la movilidad social y la comunicación. Una consecuencia de todo esto, señala Ortega, sería el crecimiento inevitable de la violencia de las masas y la previsible reacción del Estado, incrementado los efectivos de las fuerzas de seguridad.

Vistos desde la actualidad, podemos certificar que el vaticinio de Ortega sobre esos peligros que amenazaban el porvenir de las sociedades europeas se ha cumplido en buena medida. Los Estados han incrementado su intervencionismo sobre campos que hace un siglo pertenecían al ámbito de la vida privada o de las instituciones civiles: la salud, la higiene, el ocio, las relaciones personales o la información; actúan enarbolando la bandera de la razón técnica y burocrática, pero bajo ese discurso se enmascara la voluntad de control, se ocultan intereses poco edificantes e inconfesables públicamente. Como preveía Ortega, han aumentado los efectivos de los ejércitos, de las policías y de los servicios de inteligencia, que tienen a su disposición todo lo que las nuevas tecnologías pueden ofrecerles para cumplir su labor.

La política europea de su época, según Ortega, exigía con urgencia liberalismo y contemporaneidad. Con lo primero quería expresar la necesidad de conservar los fundamentos esenciales del liberalismo que habían permitido construir las naciones europeas, dinamizar esos principios de libertad civil, igualdad legal, justicia social y representatividad política para usarlos como herramientas con las que construir un futuro para Europa. Con lo segundo señalaba la necesidad de soltar el lastre del pasado que se ha vuelto inútil para el presente, renunciar a ideas, formas y métodos hoy anacrónicos, aunque hayan tenido éxito en el pasado. La exigencia de vivir a la altura de los tiempos implica, en política, saber distinguir entre lo periclitado y lo emergente.

En comparación con los gobernantes del siglo anterior, los líderes del presente le parecían a Ortega peor preparados para el ejercicio de su tarea, porque eran menos cultos y, sobre todo, porque tenían un conocimiento más débil de la Historia. La importancia del saber histórico no estriba en adaptar a los nuevos tiempos modelos anteriores, sino en ayudar a no repetir los errores del pasado. Le parecía una paradoja que en una época en

la que la Arqueología, la Antropología y las diversas ramas de la Historia habían incrementado notablemente el conocimiento de las civilizaciones antiguas, de los pueblos primitivos actuales y del devenir económico, cultural y político de la Europa moderna, y en la que además la prospectiva técnica y la planificación social permitían intuir las líneas maestras del futuro, los gobiernos se vieran reducidos cada vez más a ejecutar políticas presentistas, ligadas estrictamente a las circunstancias concretas del momento, revelándose incapaces de elaborar proyectos de largo plazo. Interpretaba este fenómeno como un signo de que la creciente complejidad social y la velocidad de los cambios técnicos impedían que los políticos estuvieran a la altura de su tiempo, como si arrastrados por la inercia histórica su labor se viera limitada a gestionar la supervivencia día a día.

La percepción de Ortega sobre la inepticia política propiciada por la ignorancia histórica no ha hecho más que corroborarse desde entonces; la experiencia desgarradora de la Primera Guerra Mundial no fue suficiente para que la diplomacia europea evitara la Segunda; el fracaso de Estados Unidos en Vietnam no alcanzó para impedir la invasión de Irak ni el fracaso en Afganistán; la apropiación rusa de Crimea no evitó la invasión de Ucrania. En cuanto al presentismo de la política, basta considerar la lentitud y los desacuerdos de las potencias mundiales a la hora de tratar graves problemas planetarios como el hambre y las enfermedades epidémicas en los países pobres o las catástrofes ambientalistas, ocupadas como están en tramar las alianzas y las conspiraciones parlamentarias de hoy, las elecciones de mañana y los presupuestos de pasado mañana.

Otra seria advertencia de Ortega sobre la sociedad de masas atañe a los partidos y grupos reaccionarios que socavan las instituciones, las libertades civiles, la separación de poderes, los derechos humanos, los Parlamentos y las elecciones. Contra esta versión política del asesinato de los progenitores, el porvenir de Europa requiere la identificación y control de los enemigos de la civilización, de la cultura y del Estado que operan al amparo de la democracia para propagar soluciones mágicas a los problemas sociales, basadas en el engaño y que apelan a la frustración de los ciudadanos y a su necesidad de ilusiones, aunque sean irracionales. Es una enseñanza útil y oportuna en estos tiempos en que un siglo después del bolchevismo, el fascismo, el nacionalsocialismo y el falangismo vuelven a resurgir populismos de toda laya y donde la democratización del uso de la palabra y de la imagen en las redes sociales ha ampliado el eco de las voces más brutas y chillonas, difundiendo y reflejando por doquier las perspectivas más caricaturescas, en una muestra más de la imparable rebelión de las masas.

DESTINO POLÍTICO EN ORTEGA Y MAQUIAVELO

Giovanna Lenti

Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia

La literatura política europea es rica en numerosos autores que a menudo se han preguntado por los fenómenos sociopolíticos que se estaban gestando en las sociedades contemporáneas y por cómo han evolucionado, qué cambios se han producido, por qué legislaciones han pasado y qué modelo de sociedad se ha constituido finalmente como ideal. Esto nos ha permitido reconocer analogías sociales institucionales y de comportamiento a lo largo del tiempo, así como determinar esquemas conceptuales válidos en cada época y lugar. La reflexión que el hombre hace sobre los acontecimientos políticos y sobre las aspiraciones a expresar mejor su vida social, en comunión con los demás, se centra en el modelo que considera más adecuado para ella, indicando qué institución y qué derechos están mejor representados y garantizados. Este análisis también nos permite revisar los errores que llevaron a la ruptura y consecuente abandono de ciertos sistemas políticos; pensemos en toda la literatura que ha producido títulos como "ruptura, crack, disolución" de la democracia, de la socialdemocracia, de la república, de la dictadura, etcétera; en definitiva, toda aquella literatura que concebía el poder como una fuerza aglutinadora capaz de contener y coordinar las fuerzas centrífugas y disgregadoras de la realidad política.

Maquiavelo y Ortega y Gasset están entre los autores que sacrificaron la vida intelectual al pensamiento político y la realidad política, no a la ideal, sino a la real. Son figuras interesantes, aparentemente distantes entre sí y, de hecho, lo son por razones obvias, tanto personales como logísticas. Afines entre sí por sus teorías políticas, sus principales obras tienen un denominador común, representado por el principio según el cual la política, desprovista de moral, constituye el orden siempre renovado y el elemento único de la acción humana en el gobierno de la sociedad. Es fácil identificar en Maquiavelo la falta absoluta de moralidad en la política; menos fácil de identificar, aunque esté ampliamente tratada como origen del mal, se encuentra la injerencia de la moralidad en la política en la obra principal de Ortega. Los dos textos comparados aquí

en su edición española, *El Príncipe* y *La Rebelión de las Masas*, aunque muy distantes entre sí por época y referencias históricas, son semejantes en su categoría política.

Tanto Ortega como Maquiavelo tratan del hombre integrado en la sociedad, aunque ninguno de los dos investiga su origen. No idealizan un sistema político, hablan de una realidad política presente, actual y concreta, y describen las bases del poder político. La sociedad está dada, lo que nos interesa es el modelo institucional que tiene una ciudad o un estado, en definitiva, cómo se mantiene el poder para el bien del pueblo. El raciovitalismo de Ortega, por el cual el ego se subsume en el mundo, coincide con el destino de ser ciudadano en Maquiavelo.

De la lectura de *España invertebrada* surge tal vez ese enfoque típico del pensamiento político que ha acompañado a España o las Españas durante siglos, pero es precisamente al escribir *La rebelión de las masas* cuando se estructura el pensamiento político de un Ortega probablemente adelantado a su tiempo. Sus análisis sobre el desarrollo de la sociedad estaban a la vanguardia, en comparación con la cotidianidad española de los años 30. Su falta de fortuna política iba de la mano con la insoportable figura intelectual que Ortega mostraba de sí mismo.

La tentativa propuesta aquí es dar una interpretación exclusivamente política a la teoría de Ortega, excluyendo del análisis de sus obras todos los componentes viciados propios del establishment cultural español: leer e interpretar a todos los autores políticos según el filtro del franquismo, aprobar o no aprobar dependiendo de la afinidad al régimen. No hay análisis libre de este condicionamiento mental respecto a las obras de Ortega. Y es aquí donde, leyéndolo exclusivamente como si fuera un analista político, emergen las innumerables similitudes con Maquiavelo.

Sorprende que la literatura política no haya profundizado en la semejanza entre ambos. Hay estudios que se limitan a insinuar el interés de Maquiavelo por la política de Fernando de Aragón, junto con la respectiva cita de Ortega sobre esa referencia. Por otro lado, ningún estudio investiga la frase presente en *La rebelión de las masas*: *La eficacia es la virtud que un utensilio tiene para producir una finalidad*, bastante pareja a la de Maquiavelo: *Trate pues un príncipe de vencer y conservar su Estado y los medios siempre serán juzgados honrosos*, principio fundamental de la política. Hay ahí una afinidad de razonamiento sobre lo que es la política y lo que debería ser la eficacia en la política.

Si en *El Príncipe* esa frase se presentaba como el fundamento de la política, en *La rebelión de las masas* no adherirse a ese fundamento conduce a la dominación por parte de la masa. De ello se deduce que la hipocresía que acompaña al universo político contemporáneo lleva al cortocircuito político y a su disolución. Es el mensaje contenido entre líneas en la obra de Ortega. Para evitar que la masa domine, sería mejor repositonar honestamente la política y la moral a la distancia adecuada; restaurar esa *eficacia* y ese *medio adecuado*, precisamente por serlo, y ese *fin cumplido* que ha condenado a la política a un juego despiadado amparado por una hipócrita razón de Estado.

El malestar político que provoca la realidad de dos Españas en una, puede ser de hecho un obstáculo provocado por una absoluta desviación política de las estructuras sociales, por una confusión entre cuestiones distintas: la gestión del orden político y la finalidad de la política y del orden político. La inquietud de Ortega ante el intento de describir y resolver todos los aspectos sociales desde un punto de vista político no encuentra otro final y conclusión que la inevitable vulgarización de la sociedad. Un embrutecimiento social y destructivo imputable a los jefes de gobierno y a los intelectuales, culpables de desviarse de la rectitud política en la gestión del orden social. Al hacerlo, provocan una época de crisis y la masa toma el poder frente a una minoría cada vez más selectiva y minoritaria.

Ambos autores, Maquiavelo y Ortega, tienen en común un destino dominado por la contingencia política y su compromiso con la verdadera política. Los dos viven en una época dramática y ven más allá de su Estado, uno más allá de Florencia y el otro más allá de la España dividida. Uno piensa en una Florencia dentro de Italia, el otro en una España dentro de Europa, ambos mediante una promesa de paz política. Maquiavelo vive el declive de Carlos VIII, Ortega la guerra civil española. Ninguno de ellos vivió conforme al momento histórico que les tocó presenciar. Ambos fueron traicionados por la estructura política a la que aspiraban. Maquiavelo fue republicano en el momento equivocado, Ortega dimitió como parlamentario; ambos pasaron a ser intelectuales en retiro voluntario cuando se vieron excluidos de la política.

Los dos conocen la dimensión trágica de la vida política, pero interpretan esta como necesaria para la vida humana, como un destino que los lleva a participar en política, una política adecuada por entero *a la circunstancia* y que el ser humano debe ser capaz de interpretar. La interpretación de la vida humana se dirige al fin último que es vivir en la virtud: para Maquiavelo el ideal republicano, para Ortega la circunstancia. En

esta perspectiva de la educación y del destino tiene lugar la máxima expresión de la libertad cívica humana; cívica porque en la vida civil está contenido el destino humano de ser ciudadano. Comprender la necesidad es actuar según la política. Esto no significa secundarla pasivamente, no se sufre una condición, sino que se reacciona ante ella, se interactúa con la realidad, es decir, se guía a la sociedad según una acción política que permite a los ciudadanos vivir con seguridad. Libertad y destino se entrelazan en el desarrollo de la libertad republicana constantemente renovada. La solución está dada, no seguirla ocasionará el triunfo de la masa inexperta y la decadencia de las estructuras de la libertad civil.

¿De qué modo se puede ejercer la acción política? ¿Qué significa actuar según la política y saber interpretar las necesidades? Significa actuar y elegir con eficiencia. Ambos autores estudian la figura del político y trazan un riguroso perfil de experiencia política estatal, delineando un político que se mueve entre la libertad y el destino: un ciudadano consciente que desempeña su papel en la sociedad para el bien colectivo, que interpreta su destino adaptándolo en cada ocasión a la realidad del momento. El hombre civilizado se adapta, manteniéndose civil y activo sin rendirse jamás, según el criterio educativo de la superación de sí mismo. La valentía y el cálculo del político de Maquiavelo se convierte en el hombre de la circunstancia en Ortega, que no es un componente de la masa: *El hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva*¹⁶³; *Circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida*¹⁶⁴.

Todo lo contrario del señorito satisfecho, *la forma más contradictoria de la vida humana que puede aparecer en la vida humana es el señorito satisfecho*¹⁶⁵, que Ortega identifica como causa y efecto de la disolución política y del dominio de la masa. El señorito satisfecho es exactamente lo contrario de la forma humana y cuando se convierte en la figura dominante en el mundo *es preciso dar la voz de alarma y anunciar que la vida se halla amenazada de degeneración, es decir, de relativa muerte*¹⁶⁶.

Parece leer de nuevo a Maquiavelo: el hombre debe esforzarse por realizar su virtud, su destino que no es otro que mejorarse a sí mismo, ser el mejor en su campo. No

¹⁶³ *La rebelión de las masas* (en adelante *RM*), p.108.

¹⁶⁴ *RM*, p. 106.

¹⁶⁵ *RM*, p. 164.

¹⁶⁶ *RM*, p. 167.

puede privarse de la autosuperación, debe esforzarse por dominar las circunstancias y cumplir su destino en la circunstancia, ir más allá y no plegarse al conformismo. Me viene a la mente la lección de Hegel sobre la renuncia de los mejores espíritus, que se refugian en su mundo interior debido a las estrechas limitaciones espirituales de los líderes políticos. Hegel, por otra parte, fue el primer lector moderno de Maquiavelo y es bien conocida la influencia del idealismo hegeliano en Ortega. Por tanto, siendo tan evidente el vínculo entre el ciudadano y la sociedad, entre el hombre y el mundo, aún más directo e inmediato es entre Hegel y Ortega, aunque son más interesantes las analogías entre Ortega y Maquiavelo.

Hay tres puntos fundamentales, ligados a la categoría política, que tienen en común ambos pensadores en su razonamiento. Uno consiste en contemplar la historia humana como una sucesión de episodios cíclicos, pero que esconde la imprevisibilidad en su ciclicidad. Consideremos el ciclo político de Maquiavelo y la circunstancia de Ortega, en esos momentos en que se produce un cambio que toca vivir e interpretar. Aquí interviene entonces otro de sus puntos en común: el vitalismo del hombre, su destino. Interpretar correctamente lo impredecible y actualizarlo con criterios políticos requiere crear consenso, lo que inevitablemente produce opinión pública. Opinión que es tratada, tanto por Maquiavelo como por Ortega, bajo dos aspectos diferentes. Primero, tomándola como punto de origen del conflicto necesario para la salud de la sociedad y, segundo, como el lugar ocupado por el pueblo en el espacio político. La necesidad de un orden político generacional, de un equilibrio, se mueve entre estos dos conceptos. El único enemigo de este razonamiento es el triunfo de la masa.

La masa lleva a cancelar ese destino que cada cual tiene que cumplir, anula lo que cada uno representa en la comunidad. La comunidad se convierte en el fin último de la vida humana. Lo que Maquiavelo vio como el destino del Príncipe, Ortega lo ve como el destino del hombre orgánico, simplemente el que se hace cargo de su responsabilidad. Reconociendo su papel de intelectual orgánico, Ortega funda un periódico y una agrupación política. Considera indispensable el papel del intelectual, según la lección de Hegel acerca de que el filósofo debe elevarse por encima de su propio tiempo y captar el núcleo sustancial de la realidad, para comprenderla, modificarla y dominarla. Maquiavelo piensa en el ciudadano y escribe al "príncipe" un manual de uso para defender mejor la sociedad, donde declara que la responsabilidad de los ciudadanos es tan indispensable en política como el compromiso inteligente del príncipe, su instinto para la razón.

La decadencia se produce porque los príncipes no están a la altura de su tiempo, no son políticamente adecuados, mientras que el declive en la sociedad de masas, según Ortega, se produce porque los políticos no son los oportunos. En esta las aspiraciones individuales se sacrifican por el bien de todos; ya no está garantizadas por el equilibrio del conflicto, sino por la ausencia de conflicto. El principio de igualdad como finalidad, un escenario sin diferencias ni denuedo por conseguir algo distinto: este es el panorama del hombre masa, del señorito satisfecho, para quien la ausencia de esfuerzo es la normalidad de la política, tal es la evolución de sociedad.

¿Cómo llegamos a creer que una sociedad inerte es el fin último de la política que debe garantizar la seguridad y el bien público? Ortega lamentaba la irrupción de la moral en las acciones puramente políticas y Maquiavelo ni siquiera la contemplaba. El daño causado por las políticas que usan medios que ya son ineficaces está originado por un juicio moral sobre lo que puede ser justo. Ya no se persigue la búsqueda de los medios más idóneos, válidos y apropiados para lograr un fin, sino los medios justos según sus implicaciones morales y adecuados a la moral que dicta las decisiones políticas. Ortega esboza la quiebra de esta sociedad, cuyo origen había sido advertido y descrito por Maquiavelo siglos antes.

Cuando nos encontramos ante una decisión política que es inevitablemente incorrecta e impopular para la opinión pública, pero cuyo fin requiere de los medios necesarios, los únicos eficientes posibles, se llama a esta política razón de estado. Esta justificación determina un momento de excepcionalidad en la gestión política. Es un motivo más por el cual la política aparece siempre con una índole detestable y condenable. Incluso si se logra el objetivo perseguido, la decisión sigue siendo impopular y la opinión pública se impone. Pero recordemos aquí también la advertencia del florentino que Ortega reiteró: *Jamás ha mandado nadie en la tierra nutriendo su mando esencialmente de otra cosa que de la opinión pública*¹⁶⁷. Como dijo Maquiavelo: *trate el príncipe de vencer y conservar su estado, y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el vulgo se deja seducir por las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo*¹⁶⁸.

¹⁶⁷ RM, p. 195.

¹⁶⁸ *El Príncipe*, XVIII, 121 (en adelante Pr).

Durante siglos se ha criticado a Maquiavelo por considerar despiadada a la política porque utiliza medios implacables; esa crítica tendría que dirigirse más bien al pueblo, a la masa, porque es fácilmente impresionable. La masa no comprende la importancia de las decisiones políticas y no puede comprenderlas porque no es más que vulgo. La política simplemente hace política. El vulgo es ineficaz e inmoral. También en Ortega encontramos un sentimiento de intolerancia hacia el vulgo, motivado siempre por el hecho de que la masa no puede evaluar la importancia de una decisión política. Para Maquiavelo simplemente ni puede ni debe, y como no debe, el príncipe puede proceder tranquilamente a ejecutar sus acciones porque, al no ser comprendidas, nadie lo cuestionará jamás. En cambio, en la época de Ortega, una masa inculta tomará cualquier política, se erigirá como juez y condenará cualquier acción política que le resulte moralmente inaceptable. La masa que ha tomado el poder lo ejercerá sin tener una estructura estatal. Aquí radica el problema por el cual la política se desintegra y llega el dominio de las masas.

Con tal dominio ya no hay una vida humana autoconsciente, la conciencia es únicamente la colectiva. Maquiavelo insistía en la osadía personal, en la valentía de actuar dentro de la ciclicidad, al igual que en la circunstancia de Ortega reside el proyecto de futuro que tiene tanto el ciudadano como la vida humana autoconsciente. El hombre trabaja para el porvenir y, como dirá Ortega, la vida está encaminada en el tiempo y en el futuro, todo aquello que debe hacer un príncipe, un ciudadano, un político, un intelectual y un republicano; *esa vida tiene sentido porque soy capaz de pensar sobre la vida, pienso vivir y cómo vivir*. Ortega tiene en mente a un hombre establecido en la sociedad, permanentemente educado en la virtud republicana y en el destino en las instituciones. Influido por Hegel, cree firmemente que es a través del compromiso ético de cada individuo con el cuerpo político como se logra la autoconciencia en la comunidad.

Ortega dirá que *el destino no consiste en lo que tenemos gana de hacer, sino que más bien se reconoce... en la conciencia de lo que tenemos que hacer sin ganas*.¹⁶⁹ Tal vez sea un poco exagerado al desplegar esta noción de la desgana, por contraposición con tener ganas. Podemos traducirlo respetando su concepto por hacer lo que la necesidad exige. Captar lo necesario es la tarea. La política necesita tener ciudadanos libres, la libertad de la ciudad es la libertad de los individuos. En su trabajo, el hombre construye, destruye y vuelve a construir, destruye el orden y restaura el orden. Dos puntos clave,

¹⁶⁹ RM, p. 165.

tanto en Maquiavelo como en Ortega, son que la autoridad política conserva transformando y que no existen leyes universales, sino principios normativos. En Ortega coinciden razón vital y razón histórica. Lo inesperado en la vida requiere una solución, una decisión, una planificación para el futuro. El futuro planeado y proyectado y finalmente realizado determina un cambio generacional. Este cambio es una ruptura del orden establecido y la restauración del orden. Esto no quiere decir, y por eso hay que repensar el conservadurismo, que haya que restablecer el orden anterior a la revolución, el precedente al cambio.

La situación de crisis generada, de cambio necesario, debe terminar con un nuevo orden, cuyo objetivo es siempre el bien colectivo. Orden, desorden y nuevo orden; hay que crecer y transformarse, pues, al fin y al cabo, la mejor manera de arruinar una república es petrificar sus leyes. Se requiere un control responsable y una planificación virtuosa. Virtuoso es en realidad quien regula el orden en esa precisa circunstancia, aquel capaz de hacerse cargo de la dirección política, quien ejerce la autoridad política, que no es otra cosa que conservar el orden transformando, mantener el orden renovando, no el orden anterior, sino produciendo un nuevo orden. Saber mantener el orden por todos los medios significa saber transformarlo. Habiendo presentado este continuo histórico, la reflexión se centra en los medios efectivos utilizados por la política y en la eficiencia del Estado. Los juicios negativos que puedan derivarse no proceden del sistema político, sino del hombre que ha perdido interés en su futuro y ya no reconoce su destino. No es el sistema moralmente corrupto el causante del fracaso de la política, sino la pérdida del proyecto propio por parte del hombre.

El juicio de mala política que acompañará a Maquiavelo en el futuro deriva precisamente de la pérdida y el extravío del ciudadano, por no interpretar ya su vida dentro de un sistema político. Y paradójicamente, al no poder reconocer la eficacia de una acción política, exclusivamente como tal, los políticos convierten toda acción política en portadora de corrupción. Se extrae así la equívoca conclusión de que la vida social sería mejor sin la política, porque la corrompe. Una vida social sin política, vemos en Ortega, significa una vida social sin áreas de eficiencia, una vida social donde impera la masa uniforme, sin destino, meta ni criterio alguno.

Ortega vio el límite del hombre europeo, extraviado sin porqué, e instó a España a ser ella misma, a tomar conciencia de sí para actuar en Europa e instó a cada ciudadano a apoyar la política eficiente. Perdido entre los diversos aspectos de la vida social que un

Estado debe gestionar políticamente, el hombre ya no sabe distinguir las acciones que debe realizar porque ha abandonado su responsabilidad y ha privado a la política de su único carácter: la eficacia de sus acciones.

Juzgada como moralmente justa o injusta, según el criterio moral que la ha convertido, irónicamente, en políticamente correcta, la política ha perdido su objetivo. Despreciada por ser presagio de corrupción y malas costumbres, la política se abandona. Una estructura social se gobierna siguiendo lo moralmente justo, determinado por las fuerzas sociales capaces de crear consenso en torno a sí. Como siempre que se trata de una gestión del poder, sea el poder de la masa o el de las fuerzas sociales, su gestión necesita consenso. Cuanto más consenso obtienen, más válidas son estas fuerzas en términos democráticos y, por lo tanto, se manifiestan legitimadas para gobernar cualquier forma de sociedad. El sistema estatal y el de cualquier sociedad declina con las crisis económicas y la carencia de libertades individuales, porque ya no existen acciones políticas capaces de operar con decisiones consecuentes que respondan a los medios justos para alcanzar los fines propuestos. El fin de la política es siempre el bien colectivo y el medio para obtenerlo no es uno cualquiera entre muchos, sino el más eficaz de entre ellos.

"El fin justifica los medios", expresión tachada de maquiavélica y despreciada durante siglos, ha sido sinónimo de la acción política. De la peor política, de la que no tiene moral. La cuestión es precisamente esa, que la política no tiene moral, no puede tenerla, no debe tenerla. Precisamente esa frase exige que los medios sean eficientes. Maquiavelo no necesitaba explicarlo.

*Trate pues un Príncipe de vencer y conservar su Estado, y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el vulgo se deja seducir por las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo. [...] Un príncipe no predica jamás otra cosa que paz y lealtad, pero de la una y de la otra es hostilísimo enemigo, y de haber observado la una y la otra, hubiera perdido en más de una ocasión o la reputación o el Estado.*¹⁷⁰

¹⁷⁰ Pr., 121.

Ahí se explica la rebelión de las masas. De hecho, el político no imagina escenarios ideales, no trata el mundo como debería ser, sino como es. Otra afinidad entre nuestros autores se halla precisamente en la educación generacional, lo que se pone en evidencia cuando un político da cumplimiento a un objetivo, a un fin concretamente posible. Este fin se logra en función de la circunstancia y, por lo tanto, siempre es diferente, porque la circunstancia es diferente. Es decir, cada vez que se determina un nuevo orden, este determina la virtud política en la que hay que educarse. La virtud política es la búsqueda del bien público, que es superior al bien particular del hombre individual. En última instancia, el jefe de Estado debe poder moverse entre las necesidades del Estado y las opciones políticas. Ser zorro y león, usar los medios de la bestia, no ser bestia.

La rebelión de las masas podría ser la obra que nos insta a volver a la política en su esencia cruda y verdadera, al mostrar aún más cómo se produce la disolución de la política debido a una falsa moral y una idea corrupta de ciudadanía. El ciudadano responsable no tiene nada que ver con la masa informe y las repúblicas se basan en ciudadanos responsables y libres. Libres que se arriesgan en la vida, pues la vida es libertad. Ortega indaga sobre cuál es el sentido de la vida social, que Maquiavelo encontraba en el ser. Todas las posibilidades que el hombre libre tiene ante sí son posibilidades determinadas, son la circunstancia. El mundo del hombre es finalmente una historia de la filosofía donde la circunstancia es el escenario de la decisión y la decisión es un fundamento de la política.

Se da una coincidencia absoluta entre el pensamiento de Ortega y el de Maquiavelo en la descripción que ambos hacen de la opinión pública; entendida la política, según ya se ha dicho, como expresión de las distintas almas que componen la comunidad. Ortega incluso la caracteriza como fundamento del Estado y remite a la frase de Talleyrand a Napoleón, vinculando indisolublemente el poder político a la capacidad de dirigir la opinión pública: *Con las bayonetas, sire, se puede hacer todos menos una cosa: sentarse sobre ellas [...] en suma, mandar es sentarse*. El pensamiento de Ortega se resume en lo siguiente: *el mandar no es tanto cuestión de puños como de posaderas. El Estado es en definitiva el estado de opinión; una situación de equilibrio, de estática*¹⁷¹.

La opinión pública es la que mantiene siempre el equilibrio de las opiniones, es la que sostiene viva y activa la actividad política, el interés por el bien público, que siempre se juega entre dos interpretaciones de la realidad. La opinión pública, entendida como

¹⁷¹ RM, p. 196

expresión del conflicto, hizo grande a la república de Roma; interpretar el ánimo de las diferentes opiniones sobre la actividad política es tarea del político. Es el vitalismo para Ortega, es el ciclo de la fortuna para Maquiavelo; es la ruptura generacional para Ortega, es la suerte para Maquiavelo.

Para Ortega se trata de una *ley de gravitación universal de la historia política*¹⁷² porque, y es Maquiavelo quien lo explica, las diferentes almas e instintos de un pueblo deben coexistir, una parte no debe someter a la otra. La confrontación es la clave. El conflicto fue el secreto que hizo grande a Roma, es el secreto de la fortuna de los Estados. La generación emergente siempre trata de dar estabilidad a algo que es incompatible con la situación contemporánea. La búsqueda de la mediación para lograr la compatibilidad es la clave para gestionar y desarrollar una sociedad, cuyas reglas deben ser políticas o, de lo contrario, se disolverá.

Los disturbios mantienen viva a la sociedad y, después de todo, es a través de la contradicción como se puede establecer el orden. Siempre después de los conflictos, a pesar de los conflictos y con los conflictos. Los contendientes están en conflicto. Patricios y plebeyos, que convergían en la idea de libertad, eran contradictorios entre sí; su contradicción equilibraba la exigencia de orden. El conflicto contiene la idea romana de la libertad.

Entre los hombres se encuentra el político, que no es el mejor en abstracto, sino el más virtuoso, el que es capaz de llevar el objetivo a buen término. No un fin cualquiera, sino un fin concreto posible. Dado un determinado estado de cosas, el fin será tal si es capaz de proporcionar un nuevo orden. Esta es la idea de Maquiavelo; no se trata de un orden que fagocita la libertad, sino de un orden en el que las diferencias encuentran espacio para expresarse. ¿Cuánto dura el orden de una generación? Cuanto más capaz sea el político de transformarla en su devenir, cuanto más reconozca el hombre la *rosa de la razón en la cruz del presente*, como dirá con precisión Hegel en su brevísimo, pero intenso ensayo titulado "Libertad y destino".

Pero la opinión pública también contiene la verdad de cómo en realidad el pueblo es incapaz de comprender el fin y de juzgar correctamente los medios. El príncipe que sabe hacer política no tiene por qué prestar mucha atención a la opinión pública. Debe prescindir por completo del juicio que esta pueda expresar sobre las acciones políticas.

¹⁷² RM, p.195.

Esto es una sentencia respecto a la absoluta incompatibilidad de la moral con la política. El tema ya fue mencionado anteriormente, pero aún queda un aspecto por explorar, un matiz a resaltar: *Un príncipe debe ser prudente, no preocuparse de ser tachado de tacaño, porque con el tiempo siempre será considerado el más liberal al ver sus súbditos que... puede defenderse de quien le hace la guerra.*¹⁷³

Lo que equivale a decir que no se debe preocupar por ser juzgado deplorablemente si en virtud de su actitud permite que el pueblo viva en seguridad. El pueblo es voluble, perdona todo, menos la derrota. Razón por la cual también, como dice en el capítulo siguiente, debe despreocuparse de los juicios que se emitan sobre su obra, porque se trata de acciones políticas y el vulgo no es capaz de comprenderlas. Ni siquiera le importa entenderlas, porque no las juzgará en caso de que sean acciones eficientes. El juicio sobre los medios conlleva un juicio sobre el pueblo que también reclama un cierto papel político para la opinión pública.

En algunas páginas del capítulo dedicado a *¿Quién manda en el mundo?*¹⁷⁴ Ortega advierte sobre el peligro de la moralidad que se esparce con una sola voz en una sola opinión pública. Si la opinión pública manda, ocurre el desastre. Por eso es importante que haya confrontación real entre dos partes realmente contrapuestas para producir un compromiso, siempre cuestionable por las sucesivas generaciones. La confrontación y la opinión pública siempre deben expresarse políticamente, es decir, deben contener la parte y la contraparte. El poder nunca debe ser la contrapartida de una sola opinión pública, sino que debe ser responsable y virtuoso al decidir entre las opiniones de las dos partes.

La auténtica confrontación debe hacerse desde la política veraz. Cuando la hipocresía política usa las categorías de la política y utiliza la opinión pública no como campo abierto, sino como confirmación de lo que el político quiere, adviene la masa, llega una sola opinión que equivale a la ausencia de opinión. Ya Ortega advertía que *Lo que pasa es que a veces la opinión pública no existe. Una sociedad dividida en grupos discrepantes, cuya fuerza de opinión queda recíprocamente anulada, no da lugar a que se constituya un mando, y alertaba acerca de que ese hueco que deja la fuerza ausente de la opinión pública se llena con la fuerza bruta.*¹⁷⁵

¹⁷³ *Pr*, p. 112.

¹⁷⁴ *RM*, p. 195-197.

¹⁷⁵ *RM*, p. 196.

Necesitamos crear el nuevo orden a partir del escándalo creado por el conflicto entre agentes divergentes entre sí. El malentendido de la democracia actual es crear falsos enemigos para producir un orden diferente. Es una apariencia de política porque se mueve en el ámbito político, pero con actores cargados de moral.

El destino del hombre traza así una historia de la sociedad y de la humanidad: en definitiva, el ciclo de Maquiavelo y la circunstancia de Ortega. Una historia que probablemente esconde un final. Tenemos, por un lado, a quienes siempre han pensado que la humanidad tiene como fin la construcción de un sistema social en forma de Estado y, por otro, a quienes, por el contrario, piensan que el fin de la humanidad es anular el Estado como organización social. Ninguna de las dos partes define sus presupuestos y los lleva hasta el final. Maquiavelo no habría podido, su objetivo humanitario era la república. Ortega está viviendo una guerra civil larvada, la mejor imagen de España que tiene ante sí es Europa. Ese es su proyecto político para que la nación no quede aislada. El choque generacional exige este compromiso. Maquiavelo desarrolló el concepto de soberanía, que es el equilibrio entre la violencia y la ley, como responsabilidad, rol y destino del príncipe. La decadencia del Estado, para ambos, no pasa por un discurso sobre las estructuras institucionales y su deterioro, sino por la pérdida de la responsabilidad individual de cada ciudadano en favor del bien común, como ya se ha dicho. En última instancia, el triunfo de las masas se basa en la carencia de responsabilidad por parte del ciudadano, que abandona la política como medio adecuado para dirigir la sociedad.

Nuestros dos autores definen la capacidad humana de superarse a sí mismo, señalan el fin del Estado, el fin de la historia, la decadencia del mundo real y la prefiguración de uno nuevo. El momento histórico que les tocó vivir fue su máxima reflexión sobre la política real. Ambos fueron acusados de espíritu pesimista, Ortega de entregarse a una literatura pesimista y Maquiavelo de ser maquiavélicamente negativo.

Ciertamente, desde el punto de vista de las historias de las ideas, la política de Maquiavelo fue derrotada por Hobbes. El discurso político real socavado por la moralidad se transforma en una moral que a veces se ejerce con las herramientas de la política, que utiliza las instituciones de la política a su discreción. El fin último de la sociedad es siempre el bien colectivo, pero que ya no se garantiza ni se busca mediante el esfuerzo del hombre por mejorarse continuamente a sí mismo, ni por el desarrollo de su libertad creativa, sino más bien sustrayendo de la creatividad humana los elementos susceptibles de causar peligro de muerte y, en consecuencia, el final del bien. En síntesis, la

intervención de la moralidad en las instituciones, en el razonamiento puramente político, representó la exclusión de los elementos de riesgo de la empresa humana.

La política es un riesgo de la vida, pero garantiza la libertad. La garantía y seguridad de la libertad misma y de la vida de la sociedad reside hoy en quitar porciones de libertad. Salvo que, como denuncia Ortega, las libertades negadas han producido una uniformidad cada vez mayor para la cual existe una forma única de pensamiento, una sola moral adoptada y legitimada para garantizar la vida segura. El dominio de la masa, sin embargo, no es sinónimo de seguridad o libertad. Está demostrado que el colapso de las libertades ocurre, no por defectos o degeneraciones del sistema político, sino por la pérdida de la responsabilidad individual. Las épocas cambian y el hombre es capaz de adaptarse a todas las variaciones de los tiempos. El tiempo es en esencia diverso. Por eso la concepción cíclica de la historia no funciona, la imprevisibilidad es el alma viva de la decisión política. El hombre vive una relación indisoluble de tiempo y política.

Si el modelo de la circularidad funcionara, como les gustaría a los partidarios y patrocinadores del señorito satisfecho, todo sería predecible, incluso el modelo de ciclos de gobierno, pero no lo es. Interviene la imprevisibilidad en la circularidad. Esta no es sólo la tesis de Maquiavelo, es la evidencia de cómo se desenvuelve políticamente el hombre. Hay un círculo en el que se mueven las repúblicas, pero en la práctica el círculo nunca se cierra porque interviene algo que rompe el círculo. Maquiavelo insiste: ninguna forma política concreta atraviesa los acontecimientos si ser destruida por otra más poderosa. Esto es *la fortuna*, la imprevisibilidad de la política. El poder se pierde momentáneamente y se restablece. El destino es una fuerza personal en la que, sin embargo, cooperan lo general y lo particular. Lo general por sí solo no determina ninguna política. Siempre es necesario el conflicto, la educación virtuosa para cultivar el bien común por encima de lo personal y de la búsqueda de los medios eficaces. Después de todo, incluso la adaptación y el compromiso son medios eficaces para establecer un orden político. En último término, aquí radica la realidad política de Ortega.

BIBLIOGRAFÍA

HEGEL, G.F., (1997), Libertá e destino, in *Opere Politiche*, a cura di Nicolao Merker, Editori Riuniti, Roma.

MACHIAVELLI, N., (2000), *Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio*, Einaudi, Torino.

MAQUIAVELO, N., (2019), *El Príncipe*, Alianza Editorial, Madrid.

ORTEGA y GASSET, J., (2014), *España invertebrada y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid.

ORTEGA y GASSET, J., (2020) *La rebelión de las masas y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid.

DESTINO POLITICO IN ORTEGA E MACHIAVELLI

Giovanna Lenti

Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia

La letteratura politica europea è ricca di opere, di numerosi autori che si sono spesse volte interrogati sui fenomeni socio politici che stavano formandosi nelle società a loro contemporane e di come, questi fenomeni, hanno poi nel tempo evoluzionato; quali le modifiche apportate e per quali diritti hanno transitato e che modello di società hanno infine costituito come modello ideale. Ciò ha permesso di riconoscere nel tempo analogie sociali istituzionali e comportamentali, tali da determinare degli schemi concettuali validi, così, in ogni tempo e luogo. La riflessione che l'uomo compie sugli avvenimenti politici e le aspirazioni per esprimere al meglio la sua vita sociale, in comunione con gli altri, verte sul modello che si ritiene più adatto per la sua vita sociale, segnalando quale istituzione e quali diritti siano meglio rappresentati e garantiti. Questa analisi permette anche di considerare gli errori che hanno portato alla rottura e al conseguente abbandono di determinati sistemi politici, si pensi a tutta la letteratura che ha prodotto titoli come "rottura, crepa, dissoluzione della..." della democrazia, della socialdemocrazia, della repubblica, della dittatura, ecc., in definitiva a tutta quella letteratura che ha concepito il potere come forza unificatrice capace di contenere e coordinare le forze centrifughe e disgregatrici della realtà politica.

Tra i vari autori che hanno sacrificato la vita intellettuale al pensiero politico e alla realtà politica, non a quella ideale, bensì a quella reale, si trovano Machiavelli e Ortega y Gasset. Interessanti figure tra loro apparentemente lontane e di fatti lo sono per ovvi motivi anagrafici e logistici. Affini per le loro teorie politiche, le loro opere principali hanno un comun denominatore che è rappresentato dal fondamento politico per cui la politica, priva di morale, costituisce l'ordine sempre rinnovato e l'elemento unico dell'azione umana nel dirigere la società. Facile individuare in Machiavelli l'assoluta mancanza della morale in politica, meno facile da individuare, ma ampiamente trattata come origine del male, l'interferenza della morale nella politica nell'opera principale di Ortega. I due testi qui analizzati in comparazione, *El Príncipe* e *La Rebelión de las masas*,

nelle sue edizioni spagnole, lontanissimi tra loro per anni e riferimento storico, sono affini nella categoria politica.

Tanto Ortega quanto Machiavelli si occupano dell'uomo calato nella società, nessuno dei due indaga l'origine della società. Entrambi, non idealizzano un sistema politico, parlano di una realtà politica presente, attuale e concreta, e mostrano, consapevolmente o no, le fondamenta del potere politico. La società è data, ciò che interessa è il modello della istituzione che ha una città o uno stato, in definitiva descrivono come si mantiene il potere per il bene del popolo. Il razionalismo di Ortega, per cui l'io è assorbito nel mondo, coincide con il destino di essere cittadino di Machiavelli.

Leggendo *España invertebrada* emerge forse quel tipico approccio di pensiero politico che accompagna da secoli la Spagna o le Spagne, ma è leggendo, appunto, *La Ribellione delle masse* che si struttura il pensiero politico di un Ortega probabilmente avanti nel tempo. Le sue analisi sullo sviluppo della società erano all'avanguardia rispetto alla quotidianità spagnola degli anni 30. La sua poca fortuna politica andava di pari passo ad una insopportabile figura di intellettuale che Ortega faceva trasparire di sé.

L'intento qui proposto è dare una interpretazione esclusivamente politica alle teorie di Ortega, escludendo dalla analisi delle opere tutte le componenti viziate tipiche dell'establishment culturale spagnolo: leggere e interpretare cioè tutti gli autori politici secondo il filtro del franchismo, approvare o non approvare le loro opere dipendendo dall'affinità dell'autore al regime. Non esiste una analisi libera da questo condizionamento mentale per le opere di Ortega. Ed è qui che, leggendolo esclusivamente come se di un analista politico si trattasse, affiorano le innumerevoli assonanze con Machiavelli.

Stupisce come la letteratura politica non abbia approfondito le uguaglianze tra i due. Ci sono tentativi di studi che si limitano ad accennare l'interesse di Machiavelli per la politica di Ferdinando d'Aragona, e alla rispettiva citazione di Ortega su questo riferimento.

Nessuno studio approfondisce, invece, la frase presente in *La Rebelión de las masas: la eficacia es la virtud que un utensilio tiene para producir una finalidad*, del tutto simile alla machiavelliana, *trate pues un príncipe de vencer y conservar su Estado y los medios siempre serán juzgado honrosos ...*, principio fondamentale della politica.

Una affinitá di ragionamento su cosa sia la politica e su cosa debba essere l'efficacia in politica.

Se ne *Il Principe* la frase si presentava come fondamento della politica, ne *La rebelión de las masas* la non aderenza a questo fondamento conduce al dominio della massa. Ne consegue che l'ipocrisia che accompagna l'universo politico contemporaneo conduce al cortocircuito politico e alla sua dissoluzione. Questo il messaggio contenuto tra le righe dell'opera di Ortega. Per evitare che la massa domini sarebbe meglio con onestá collocare alla giusta distanza politica e morale. Ripristinare quell'efficacia e quel *mezzo idoneo*, giusto proprio in quanto idoneo, e quel *fine raggiunto* che ha condannato la politica a gioco spietato protetto da una ipocrita ragion di stato.

Il malessere politico provocato dalla realtà di due Spagna in una, può essere in realtà un disagio provocato per una assoluta fuorvianza politica dalle strutture sociali. Una confusione tra i temi politici, tra la gestione dell'ordine politico e la finalitá della politica e dell'ordine politico.

L'ansia di Ortega nel descrivere e nel risolvere ogni aspetto sociale da un punto di vista politico non trova fine e conclusione se non nell'inevitabile imbarbarimento della societá. Un imbarbarimento sociale e distruttivo imputabile ai capi di governi e agli intellettuali, colpevoli di deviar la gestione dell'ordine sociale dalla retta politica. Essi, cosí facendo promuovono una epoca di crisi e la massa prende il potere in opposizione ad una minoranza sempre piú selettiva e minoritaria.

I due autori, Machiavelli e Ortega, hanno in comune un destino succube della contingenza politica e una dedizione alla politica vera. Entrambi vivono una epoca drammatica, entrambi vedono oltre il loro stato, uno oltre Firenze e l'altro oltre la Spagna divisa. Uno pensa ad una Firenze dentro una Italia, l'altro una Spagna dentro Europa, entrambi secondo una promessa di pace politica: Machiavelli vive la discesa di Carlo VIII, Ortega la guerra civile spagnola. Entrambi non vivono adeguatamente il momento storico che gli tocca presenziare. Entrambi vengono traditi dalla struttura politica a cui aspirano. Machiavelli è repubblicano in momenti sbagliati, Ortega parlamentare dimissionario, entrambi intellettuali in ritiro volontario quando dalla politica vennero estromersi.

Entrambi hanno una dimensione trágica della vita politica, eppure interpretano la vita dell'uomo come necessaria alla vita politica, come un destino che porta gli uomini

ad essere nella politica, a vivere una vita del tutto *adeguata alla circostanza*, una vita che l'essere umano deve saper interpretare. L'interpretazione della vita umana è volta a quel fine ultimo che è vivere secondo virtù: per Machiavelli l'ideale repubblicano, per Ortega la circostanza. In quest'ottica di educazione e destino si svolge l'espressione massima di libertà civica umana. Civica perchè nella vita civile è racchiuso il destino dell'uomo di essere cittadino. Capire le necessità è agire secondo politica. Questo non significa assecondare passivamente, non si subisce una condizione, ma si reagisce ad essa, si interattua con la realtà, ossia si guida la società secondo una azione politica che permetta la vita dei cittadini in sicurezza. Libertá e destino si intrecciano nello sviluppo, nella costantemente rinnovata, libertà repubblicana. La soluzione è data, il non perseguirla determinerà il trionfo della massa inesperta e il conseguente declino delle strutture della libertà civile.

Attraverso cosa si può esercitare l'azione politica? Cosa significa agire secondo politica e saper interpretare le necessità? Significa agire e scegliere secondo l'efficienza. Entrambi studiano l'uomo politico e delineano un profilo di esperienza politica statale importante venendo a delineare un uomo politico che si muove tra libertà e destino: un cittadino consapevole che gioca la sua parte nella società per il bene collettivo, che interpreta il suo destino adattandolo di volta in volta con la realtà del momento. L'uomo civile si adatta, permanendo civile e attivo senza mai cedere, secondo il criterio educativo di migliorarsi. Il coraggio e il calcolo dell'uomo politico di Machiavelli si fondono nell'uomo della circostanza di Ortega. Questi non è il componente della massa: *el hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva (RM, 108); circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida (RM, 106).*

L'esatto opposto del signorino soddisfatto, *la forma más contradictoria de la vida humana que puede aparecer en la vida humana es el «señorito satisfecho» (RM, 164)*, che Ortega individua come causa effetto della dissoluzione politica e del dominio della massa. Il signorino soddisfatto è l'esatto opposto alla forma umana e quando diventa figura dominante nel mondo *es preciso dar la voz de alarma y anunciar que la vida se halla amenazada de degeneración, es decir, de relativa muerte (RM, 167).*

Sembra di leggere di nuovo Machiavelli e l'uomo deve spingersi a realizzare la sua virtù il suo destino che altro non è che migliorare se stessi. Essere il migliore nel proprio campo. Non bisogna privarsi del miglioramento, ma sforzarsi di superare le

circostanze e compiere il destino nella circostanza, andare cioè oltre e non appiattirsi su conformità. Ritorna qui alla mente la lezione di Hegel sulla rinuncia degli spiriti migliori che si rifugiano in un mondo interiore a causa degli angusti limiti spirituali dei dirigenti politici. Hegel de resto fu il primo lettore moderno di Machiavelli e l'influenza dell'idealismo hegeliano in Ortega è abbastanza notoria. Per cui se più evidente è il legame tra cittadino e società, tra uomo e mondo, più diretta e immediata l'analogia tra Hegel e Ortega, è più interessante per il carattere marcatamente politico che ha, l'analogia tra tra Ortega e Machiavelli.

Sono tre i punti fondamentali, legati alla categoria politica, che accomunano nel ragionamento politico Machiavelli e Ortega, uno è costituito dal considerare la storia umana come un susseguirsi di episodi ciclici, ma che nella ciclicità si nasconde l'imprevedibilità. Abbiamo il ciclo politico di Machiavelli e la circostanza di Ortega. In questi momenti si produce una variabile che tocca vivere ed interpretare, su questa variante, gioca poi, l'altro punto in comune tra i due: il vitalismo dell'uomo, il suo destino. L'interpretare correttamente l'imprevedibile e attuare con criterio politico esige creare consenso, e questo inevitabilmente produce opinione pubblica. Questa opinione pubblica, il terzo punto, è trattata sia da Machiavelli che da Ortega nei due diversi aspetti. Indicata sia come punto di origine del conflitto necessario alla salute della società e sia come manifestazione di una precisa collocazione nello spazio politico occupato dal popolo. Tra questi due concetti si muove l'esigenza di ordine politico generazionale, ossia l'equilibrio. L'unico nemico di questo ragionamento è il trionfo della massa.

La massa porta ad annullare quel destino che ciascuno di noi ha di compiere, annulla ciò che ciascuno rappresenta nella collettività. La collettività stessa è diventata l'obiettivo finale di una vita umana. Quello che Machiavelli vedeva come destino del principe, Ortega lo vede come destino dell'uomo organico, di colui che si fa carico della responsabilità. Ortega, riconoscendo il ruolo dell'intellettuale organico fonda un giornale e un partito, ritiene indispensabile il ruolo dell'intellettuale, secondo la lezione di Hegel, per cui il filosofo deve innalzarsi al di sopra del proprio tempo, captare il nucleo sostanziale della realtà, comprenderlo, modificarlo e dominarlo. Machiavelli pensa il cittadino e scrive al "principe", scrive un manuale d'uso, esclusivamente politico, per meglio difendere la società dei cittadini, si appella all'istinto della ragione del principe, alla responsabilità dei cittadini e all'impegno intelligente del principe.

La decadenza avviene perchè i principi non sono all'altezza, essi sono politicamente non adeguati e nella stessa maniera la decadenza, secondo Ortega, realizza la società di massa perchè i politici non sono adeguati. Nella società di massa le singole aspirazioni vengono mortificate per il bene di tutti, garantito non più dall'equilibrio del conflitto ma dall'assenza del conflitto. Il principio di uguaglianza è il fine, uno scenario senza differenze nè sforzi per ottenere qualcosa di diverso: questo è lo scenario dell'uomo massa, del *señorito satisfecho*, per il quale l'assenza di sforzo è la normalità della politica, questa è l'evoluzione della società.

Come si è arrivati a ritenere che una società inerte sia il fine ultimo della politica che dovrebbe garantire la sicurezza e il bene pubblico? Ortega lamentava l'immissione della morale nelle azioni puramente politiche e Machiavelli, la morale, neanche la contemplava. Il danno provocato nelle politiche con mezzi non più efficienti è determinato da un giudizio morale su cosa possa essere giusto. Non più la ricerca del mezzo adeguato, più idoneo, più giusto, più appropriato all'ottenimento di uno scopo, ma la ricerca del mezzo giusto in base alle sue implicazioni morali nella società, adeguato infine alla morale che detta le scelte politiche.

Ortega delinea il disfacimento di questa società e l'origine di questo disfacimento risiede in una avvertenza descritta da Machiavelli secoli e secoli prima.

Quando siamo di fronte però ad una scelta politica inevitabilmente scorretta per l'opinione pubblica, impopolare, ma l'unica possibile perchè quel fine richiede il mezzo efficiente, l'unico efficiente possibile, ebbene questa politica si chiama ragion di stato. Questa giustificazione determina un momento di eccezionalità nella gestione politica. Ciò che doveva essere normale diventa eccezionalità da scongiurare. Motivo ulteriore per cui la politica appare sempre una essenza detestabile e condannabile. Anche se il risultato si ottiene, esso è impopolare e l'opinione pubblica comanda. Ma anche qui l'avvertenza veniva da Machiavelli e da Ortega ribadita: [...] *jamás ha mandado nadie en la tierra nutriendo su mando esencialmente de otra cosa que de la opinión pública (RM, 195)*, qui Ortega, e qui di seguito Machiavelli *trate un príncipe de vencer y conservar su estado, y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el vulgo se deja seducir por las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo (Pr. XVIII, 121)*.

La critica che per anni si è fatta a Machiavelli ritenendo la politica spietata perchè utilizza mezzi spietati, sarebbe da volgere invece al popolo, alla massa, in quanto facilmente impressionabile. La massa non comprende l'importanza della decisione e non può comprenderla perchè altro non è che vulgo. La politica fa semplicemente la politica. Inefficiente e immorale è il vulgo. Ricontriamo anche in Ortega un sentimento di insofferenza verso il vulgo sempre motivato dal fatto che la massa non può comprendere l'importanza delle decisioni. Per Machiavelli semplicemente essa non può e non deve e, siccome non deve, il principe può tranquillamente procedere nelle sue azioni perchè impossibilitata a comprendere, la massa non metterà mai in discussione l'operato del principe. In discussione invece, negli anni di Ortega, una massa inculta metterà qualunque politica, si ergerà a giudice e condannerà ogni azione politica che le risulti moralmente inaccettabile. La massa ha preso il potere e lo eserciterà senza possedere una struttura di stato. Qui risiede il problema per cui si disintrega la politica e arriva il dominio della massa.

Con il dominio della massa non esiste più una vita umana autocosciente, la coscienza è solo quella collettiva. La società, dicevamo prima, è diventata il fine. Machiavelli insisteva nell'ardire personale, nel coraggio di agire all'interno della ciclicità, così come all'interno della circostanza di Ortega lo spirito di azione determina il progetto di futuro che tanto il cittadino quanto la vita umana autocosciente ha. L'uomo lavora per il futuro, Ortega dirà che la vita è *encaminada en el tiempo y en el futuro*, ed è tutto ciò che deve fare un principe, un cittadino, un politico, un intellettuale infine un uomo repubblicano. *Esa vida tiene sentido porque soy capaz de pensar sobre la vida, pienso vivir y cómo vivir*. Ortega ha presente un uomo che è stabilito nella società, costantemente educato alla virtù repubblicana e al destino nelle istituzioni. Influenzato certamente da Hegel, crede fortissimamente che è attraverso l'impegno etico di ciascuno nell'organismo politico che si realizza la consapevolezza di se stesso nella comunità.

Dirà Ortega que *el destino no consiste en lo que tenemos gana de hacer, más bien se reconoce [...] en la conciencia de lo que tenemos que hacer sin ganas* (RM, 165). Può essere un po' esagerato Ortega nello schierare questo concetto della non gana, sicuramente però è per contrapposizione con lo que tiene gana. Possiamo tradurlo, rispettandone il concetto, con *hacer lo que la necesidad pide*. Captare il necessario è il compito. La necessità della politica è quella di avere cittadini liberi, la libertà della città è la libertà degli individui. Nella sua opera l'uomo costruisce, distrugge e torna a costruire,

distrugge ordine e ristabilisce ordine. Due punti chiave tanto in Machiavelli quanto in Ortega: l'autorità politica custodisce trasformando. Non ci sono leggi universali ma principi regolativi. In Ortega *razón vital y razón histórica* coincidono. L'imprevisto della vita esige una soluzione, una decisione, una progettualità di futuro. Il futuro programmato e progettato e infine realizzato determina un cambio generazionale. Questo cambio è una rottura dell'ordine stabilito, il ripristino dell'ordine. Questo non significa, è in ciò bisogna ripensare il conservatorismo, che deve essere riproposto l'ordine precedente la rivoluzione, precedente il cambio.

La situazione di crisi generatasi, di cambio necessario deve concludersi con un ordine. L'obiettivo di questo ordine è sempre il bene collettivo. Ordine, disordine e ordine nuovo, crescere e trasformare, del resto il modo migliore per rovinare una repubblica è immobilizzare le leggi. Si necessita controllo responsabile e progettazione virtuosa. Virtuoso è infatti colui che regola l'ordine in quella precisa circostanza. È colui capace che si fa carico della gestione politica, è colui che detiene l'autorità politica che altro non è infatti che custodire l'ordine trasformando, rinnovando, non quell'ordine ma rinnovando un ordine. Sapere custodire l'ordine con ogni mezzo significa saperlo trasformare secondo un continuo storico. Presentato questo continuo storico, la riflessione verte sul mezzo efficace usato dalla politica e sull'efficienza dello stato. I giudizi negativi che possono procedere non derivano dal sistema politico, ma dall'uomo che ha perso interesse nel suo futuro e non riconosce più il suo destino. Non è il sistema moralmente corrotto ad essere la causa fallimentare della politica, ma la perdita di progettualità dell'uomo.

Il giudizio di mala politica che accompagnerà in futuro Machiavelli deriva proprio dalla perdita del ruolo e destino, dallo smarrimento del cittadino, dal fatto che questi non interpreta più la propria vita dentro un sistema politico. Paradossalmente, incapaci poi di riconoscere l'effettività di una azione politica, come tale ed esclusivamente tale, i politici rendono ogni azione politica portatrice di corruzione, opinabile secondo morale e quindi si trae l'equivoca considerazione che la vita sociale sarebbe meglio senza politica perchè questa corrompe. Ma una vita sociale senza politica, si vede in Ortega, significa una vita sociale senza segmenti di efficienza, una vita sociale dove impera la massa uniforme, senza meta, senza destino e senza criterio alguno.

Ortega vedeva il limite dell'uomo europeo del cittadino europeo perso senza un perchè e incitava Spagna ad essere, a prendere coscienza di se stessa ad agire in Europa

e a ciascun cittadino ad appoggiare la politica efficiente. Smarrito, tra vari aspetti della vita sociale, i vari aspetti che uno stato deve politicamente gestire, l'uomo non sa più distinguere le azioni necessarie da realizzarsi perchè ha perso la responsabilità, perchè ha privato la politica della sua unica caratteristica: l'efficienza delle sue azioni.

Giudicata moralmente giusta o ingiusta, giudicata secondo criterio morale divenuto a chiamarsi, per ironia della sorte, politicamente corretto, la politica ha perso il suo scopo. Disprezzata perchè foriera di corruzione e mal costume, la politica è quindi abbandonata. Si governa una struttura sociale seguendo il moralmente giusto determinato dalle forze sociali capaci di creare intorno a se stessi consenso. Come sempre di una gestione di potere si tratta, la gestione di questo potere della massa, delle forze sociali, ha perciò inevitabilmente, bisogno del consenso. Quanto più consenso ottengono, queste forze sociali sono sempre più democraticamente valide ed appaiono quindi legittimate a governare una qualunque forma di società. Il sistema statale, di ogni società, viene meno con manifeste ed evidenti crisi economiche e negazioni di libertà individuali, questo perchè non esistono più azioni politiche in grado di operare con scelte responsabili che rispondono al giusto mezzo per il fine.

Tacciato di machiavellismo da disprezzare per secoli "il fine giustifica i mezzi" è stato sinonimo della politica. Della peggiore politica, di quella che non ha morale. Il punto è proprio questo, la politica non ha morale, non può averla, non deve averla. È proprio nella frase il fine giustifica i mezzi che si obbliga al mezzo efficiente. Questo Machiavelli non aveva bisogno di spiegarlo. Il fine della politica è sempre il bene collettivo. I mezzi per ottenerlo non sono uno qualunque tra tanti, ma quell'uno efficace tra tanti.

Trate pues un Príncipe de vencer y conservar su Estado, y los medios siempre serán juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el vulgo se deja seducir por las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo. [...] Un príncipe no predica jamás otra cosa que paz y lealtad, pero de la una y de la otra es hostilísimo enemigo, y de haber observado la una y la otra, hubiera perdido en más de una ocasión o la reputación o el Estado (Pr, 121).

È spiegata qui *la rebelión de las masas*.

Il politico infatti non immagina scenari ideali, non si occupa del mondo come dovrebbe essere ma di come esso è. Ulteriore affinità tra i due autori è quella che verte proprio sull'educazione generazionale che si evidenzia quando un politico porta un fine a compito, un fine concretamente possibile. Questo fine si realizza secondo la circostanza ed è quindi sempre diverso perchè diversa la circostanza. Si determina cioè sempre un nuovo ordine, appunto, e questo nuovo ordine è la virtù politica alla quale si deve essere educati.

La virtù politica è il perseguimento del bene pubblico che è superiore a quello particolare del singolo uomo. Il capo di stato deve essere in ultima analisi capace di muoversi tra le esigenze dello stato e le scelte politiche. Essere *volpe y leone* usare i mezzi della bestia, non essere bestia.

La ribellione delle masse potrebbe essere lo scritto che esorta a tornare alla politica nella sua cruda e vera essenza. È lo scritto che manifesta ancora di più come la dissoluzione della politica avvenga per una falsa morale e una corrotta idea di cittadinanza.

Il cittadino responsabile nulla ha che vedere con la massa informe. E le repubbliche si reggono sui cittadini responsabili e liberi. Liberi che rischiano nella vita, la vita è libertà, Ortega cerca il senso di questa vita sociale e Machiavelli lo trova nell'essere. Tutte le possibilità che l'uomo libero ha davanti a sé sono le possibilità determinate, sono le circostanze. Il mondo dell'uomo è infine una storia della filosofia dove la circostanza è lo scenario della decisione e la decisione è un fondamento della politica.

Una assoluta coincidenza tra il pensiero di Ortega e quello di Machiavelli è rappresentato dalla descrizione che entrambi fanno dell'opinione pubblica, come già detto, intesa, in politica, come espressione delle diverse anime che compongono la comunità. Ortega la determina addirittura come fondante lo stato e riporta la frase di Talleyrand a Napoleone, legando indissolubilmente il potere politica alla capacità di gestire l'opinione pubblica: *Con las bayonetas sire se puede hacer todos meno una cosa: sentarse sobre ellas [...] en suma, mandar es sentarse*, c'è poi tutto il pensiero di Ortega nella successiva: *el mandar no es tanto cuestión de puños como de posaderas. El Estado es en definitiva el estado de opinión; una situación de equilibrio, de estática* (RM 196).

L'opinione pubblica è quella che mantiene sempre l'equilibrio dei pareri, è quella che mantiene viva e attiva l'attività politica l'interesse per il bene pubblico sempre giocato tra due interpretazioni della realtà. L'opinione pubblica, intesa come espressione di conflitto, rese grande la repubblica di Roma, interpretare gli animi delle diverse opinioni sull'operato politico è il compito del politico. È il vitalismo di Ortega, è il ciclo della fortuna di Machiavelli, è la rottura generazionale di Ortega, è la fortuna di Machiavelli, è la *ley de gravitación universal de la historia política* (RM, 195), lo dice Ortega ed è Machiavelli che lo spiega, perché le diverse anime, gli istinti di un popolo devono coesistere, una parte non deve sottomettere l'altra. Il confronto è la chiave. Il confronto, il conflitto, era il segreto che fece grande Roma, è il segreto della fortuna degli stati. La generazione emergente cerca sempre di porre come stabile qualcosa di incompatibile con la situazione contemporanea. La ricerca della mediazione della compatibilità è la chiave per gestire e far maturare una società, le cui regole devono essere politiche, pena la dissoluzione.

I tumulti mantengono viva la società, e del resto è attraverso la contraddizione che si riesce a stabilire l'ordine. Sempre dopo i conflitti, nonostante i conflitti e con i conflitti. I contendenti sono in conflitto. Patrizi e Plebei, convergendo sull'idea di libertà, erano contrapposti. La loro contraddizione si equilibrava nell'esigenza di ordine, il conflitto racchiude l'idea di una libertà romana.

Tra gli uomini vi è il politico, che non è in astratto il migliore, è il più virtuoso, è colui che è capace di portare l'obiettivo a buon fine. Un fine non estratto, ma un fine concretamente possibile. A partire dallo stato delle cose, il fine sarà tale se riuscirà a fornire un nuovo ordine.

Questa è l'idea di Machiavelli, non si tratta di un ordine che fagocita la libertà ma di un ordine in cui le espressioni, le differenze, trovano spazio. Quanto dura l'ordine di una generazione? Quanto più il politico riuscirà a trasformarla nel tempo, quanto più l'uomo riconosce la "rosa della ragione sulla croce del presente", dirà Hegel nel suo brevissimo ma intenso saggio intitolato "libertà e destino" appunto.

Ma l'opinione pubblica racchiude anche la verità su come in realtà il popolo sia incapace di intendere il fine, giudicare i mezzi correttamente. Il principe che sa fare politica non deve prestare molta attenzione all'opinione pubblica. Deve cioè disinteressarsi completamente dal giudizio che questa può esprimere per le azioni

politiche. Una sentenza per la morale di assoluta incompatibilità con la politica. L'argomento era già accennato prima ma c'è ancora un aspetto da approfondire, una sfumatura da evidenziare: *Un príncipe [...] debe, si es prudente, no preocuparse de ser tachado de tacaño, porque con el tiempo siempre será considerado más liberal al ver sus súbditos que [...] puede defenderse de quien le hace la guerra* (Pr. 112), è come dire di non preoccuparsi di essere giudicato deplorabilmente se per merito del suo atteggiamento permette al popolo di vivere in sicurezza. Il popolo è volubile, perdona tutto ma non la sconfitta. Motivo per il quale deve anche, lo dirà nel prossimo capitolo, non preoccuparsi dei giudizi che emetteranno sul suo operato perchè di azioni politiche si tratta e il popolo, il vulgo, non è in grado di capirle. E non importa neanche di capirle perchè non le giudicherà se queste saranno azioni efficienti. Il giudizio sui mezzi porta con se un giudizio sul popolo che afferma anche un determinato ruolo politico dell'opinione pubblica.

Ortega in alcune pagine del capitolo dedicato a "Quién manda en el mundo?" (RM, 195-197) avverte sopra il pericolo della morale che si diffonde con una sola voce in una sola opinione pubblica. Se l'opinione pubblica comanda avviene il disastro. Per questo è importante che ci sia confronto, reale confronto, due parti realmente in contrapposizione per produrre compromesso sempre opinabile per le generazioni. Il confronto e l'opinione pubblica devono essere sempre espressi politicamente, devono contenere cioè parte e contro parte. Mai il potere deve essere parte di una sola opinione pubblica o controparte di una opinione pubblica, deve essere responsabile, virtuoso, nel decidere tra le due parti di opinione, non una delle due.

Il vero confronto deve essere fatto dalla vera politica. Quando l'ipocrisia politica usa le categorie della politica e usa la opinione pubblica non come campo aperto ma come conferma a quello che il politico vuole, arriva la massa. Arriva una sola opinione che equivale ad assenza di opinione e quando questo non c'è *lo que pasa es que a veces la opinion pública no existe. Una sociedad dividida en grupos discrepantes, cuya fuerza de opinión queda recíprocamente anulada, no da lugar a que se constituya un mando*, Ortega pone l'allerta poco oltre con *ese hueco que deja la fuerza ausente de opinión pública se llena con la fuerza bruta* (RM, 196).

Bisogna creare l'ordine nuovo partendo da un tumulto creato per conflitto tra agenti in divergenza tra loro. L'equivoco della democrazia attuale è creare nemici finti

per dare un ordine diverso. Una parvenza di politica perchè si muovo in ambito politico, ma con attori intrisi di morale.

Il destino dell'uomo traccia così una storia della società e dell'umanità: in definitiva il ciclo di Machiavelli e le circostanze di Ortega. Una storia che nasconde probabilmente un fine. Ci sono coloro che hanno sempre pensato che l'umanità debba essere costituita in una società e questa concludere nella forma sublime di uno Stato e coloro i quali sostengono invece che il fine dell'umanità sia cancellare lo stato come schema sociale. Nessuno dei due, autori qui trattati, definisce e conclude l'ipotesi. Machiavelli non avrebbe potuto: il suo fine era la repubblica; Ortega sta vivendo la guerra civile e l'immagine più estesa della Spagna che ha di fronte a sé è l'Europa, è il progetto politico per non isolare una nazione, è tutto quanto lo scontro generazionale può richiedere in quel momento. La sovranità, che è l'equilibrio tra violenza e diritto, è quello che qui interessa è spiegato da Machiavelli come responsabilità e ruolo, è il destino del principe. La decadenza dello stato, per entrambi non avviene attraverso un discorso sulle strutture istituzionali e sul loro deterioramento ma sulla perdita della responsabilità individuale di ciascun cittadino per il bene comune per come già detto. Sulla perdita di responsabilità del cittadino che perde la politica come mezzo giusto per dirigere la società, è basata, in definitiva, il trionfo delle masse.

I due autori definiscono la capacità umana di superarsi, indicano il fine dello stato, il fine della storia, il tramonto di un mondo reale e la prefigurazione di uno nuovo. Era il momento storico che gli è toccato vivere, è la riflessione ultima sulla politica reale. Entrambi gli autori sono stati accusati anche di spirito pessimista, di appartenere, Ortega ad una letteratura pessimista e Machiavelli di essere machiavellicamente negativo.

Certamente da un punto di vista delle storie delle idee la politica di Machiavelli venne sconfitta da Hobbes. Il discorso politico reale minato dalla morale si trasforma in una morale che attua a volte con gli strumenti della politica, usa le istituzioni della politica a discrezione. Il fine ultimo della società è sempre il bene collettivo ma non più garantito e cercato con lo sforzo dell'uomo di migliorare sempre se stesso, di crescere con la sua creatività, ma bensì di togliere alla creatività umana gli elementi che potrebbero causare il pericolo della morte e quindi la fine del bene. In sintesi l'intervento della morale nelle istituzioni, nel ragionamento prettamente politico ha rappresentato l'esclusione degli elementi di rischio dall'intraprendenza umana. La politica è rischio di vita, certo, ma nel rischio della vita è garantita la libertà. Nel togliere porzioni di libertà risiede oggi la

garanzia, la sicurezza della libertà stessa e della vita della società. Solo che, come denuncia Ortega, le libertà negate hanno prodotto una uniformità sempre crescente per cui esiste una unica forma di pensiero, una unica morale adottata e legittimata a garantire la vita in sicurezza. Il dominio della massa non è sinonimo né di sicurezza né di libertà. Il crollo delle libertà, è dimostrato avviene non per pecche difetti o degenerazioni del sistema politico ma per la perdita della responsabilità individuale verso la società. L'epoca cambia e l'uomo è capace di accordarsi a tutte le variazioni dei tempi. Il tempo è diverso, per questo la ciclicità storica non funziona. L'imprevedibilità è l'anima viva della decisione politica e l'uomo vive un rapporto indissolubile di tempo e politica.

Se il modello della circolarità funzionasse, così come vorrebbero presentare i fautori e sponsor del *señorito satisfecho*, tutto sarebbe prevedibile, anche il modello dei cicli governativi. Così non è, ad intervenire è l'imprevedibilità nella circolarità. Questa non solo è la tesi di Machiavelli, è l'evidenza di come l'uomo attua politicamente. C'è un cerchio nel quale si muovono le repubbliche ma in linea pratica il cerchio non si chiude mai perché interviene qualcosa che spezza la circonferenza per crearne una nuova. Insiste Machiavelli. Una forma politica concreta non passa attraverso le vicende essa viene distrutta da un vicino più potente: la fortuna, questa è l'imprevedibilità della politica. Si perde il potere momentaneamente e si ristabilizza poi. Il destino è una forza personale in cui però cooperano generale e particolare. Il generale solo non determina alcuna politica. C'è sempre bisogno del conflitto, della educazione virtuosa per coltivare il bene comune al di sopra di quello personale insieme alla ricerca e utilizzo del mezzo efficiente. Del resto anche l'adattamento, anche il compromesso, è mezzo efficiente per stabilire un ordine politico. Qui risiede infine la realtà politica di Ortega.

BIBLIOGRAFIA

Hegel, G.F. (1997), Libertá e destino, in *Opere politiche*, a cura di Nicolao Merker, Editori Riuniti, Roma.

Machiavelli, N. (2000), *Discorsi sopra la prima decade di tito Livio*, Torino, Einaudi.

Machiavelli, N. (2019), *El Príncipe*, Alianza Editorial, Madrid.

Ortega y Gasset, J. (2014), *España invertebrada y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid.

Ortega y Gasset, J. (2020), *La rebelión de las masas y otros ensayos*, Alianza Editorial, Madrid.

ORTEGA Y GASSET, 1933: EN TORNO A GALILEO

José Luis Montesinos Sirera

Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia

En 1933 José Ortega y Gasset tiene cincuenta años y siente que está viviendo en un mundo en crisis y recurre a la Historia para tratar de entender el porqué de esta crisis, una más de las que han sacudido al mundo en su devenir. Es entonces cuando estudia el desarrollo de las ideas que han formado el tejido intelectual y vital del periodo 1550-1650, con la figura de Galileo como protagonista del mismo. No en vano en ese mismo año se cumplían tres siglos de su condena por parte de la Iglesia Romana. Y es que hacia 1600 se produjo un viraje en el pensamiento occidental como resultado de una gran *crisis histórica*, que condujo a la Modernidad y a la Ciencia Moderna.

Para Ortega, el periodo 1350-1550 ha sido mal llamado Renacimiento, porque *el hombre europeo* no renace hasta Galileo y Descartes. En 1543 Copérnico había publicado su *De Revolutionibus*, que en ese momento pasó casi desapercibido porque, siempre según Ortega, en esos momentos la Filosofía de la Naturaleza, que es cómo entonces se designaba a la ciencia, no era demasiado importante. Lo verdaderamente importante entonces era la Teología; la perspectiva vital de Europa era la religiosa y teológica.

Con Galileo y Descartes, con la matematización de la naturaleza, comienza la Modernidad, que se mantuvo en Occidente y en el Mundo durante trescientos años, período en el que la perspectiva racional y científica, la físico-matemática, sustituye a la religiosa-teológica como perspectiva vital. Pero esta Modernidad también entró en crisis, la misma que advierte y sufre Ortega en su vida. La vida no permite que se la suplante ni con la fe revelada ni con la razón pura; de ahí la crisis del Renacimiento y, tenebrosa y enigmática, se abrió ahora una nueva crisis que estaba aún pendiente de resolverse. Frente a la Revelación se alzaron antaño la Ciencia y la Razón Pura, y frente a estas últimas se alzaban ahora la Razón Vital y la vida misma.

En 1916 Ortega inicia *El Espectador* y escribe sus artículos desde el Escorial, donde pasea por sus bosques, entre el rumor de los arroyos y el canto de ruiseñores y oropéndolas. Dos años antes había publicado su primer y bello libro, *Meditaciones del Quijote*, en el momento en que una terrible contienda enfrentaba salvajemente a Francia

y Alemania, países cuya cultura admiraba. Le costaba dar crédito a lo que sucedía y reflexionaba sobre lo que estaba pasando en el mundo. Habla entonces con cierta rabia del siglo XIX: ¡El siglo del Progreso! ¡El siglo de la Modernidad! Se declara *nada moderno y muy siglo XX*, rechazando el espíritu decimonónico y el positivismo que hacia 1880 era la filosofía oficial de Occidente.

A Ortega le duele España, su país, que no cesaba en su decadencia. Ante la perspectiva de una Nueva Edad que va a sustituir a la Moderna, Ortega se anima a pensar que su país, que nunca fue moderno, acaso pueda despertar otra vez plenamente a la Vida y a la Historia. Poco sospechaba los tristes tiempos que se sucederían y afectarían, a España primero y a Europa entera después; tiempos como de la ira de Dios, que le acompañarían hasta su muerte en 1955.

En torno a Galileo fue el tema escogido por Ortega para un curso de doce lecciones¹⁷⁶, impartidas en 1933 en la Cátedra Valdecilla de la Universidad de Madrid. Y los tres grandes temas que iban a conformar su curso eran: la Historia y su conocimiento, el esquema de las crisis históricas, el cristianismo como forma de vida. En ese mismo año Husserl está escribiendo *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que publicaría en 1936, Hitler llegaba al poder en Alemania, Heidegger era nombrado rector de la Universidad de Friburgo y en España transcurría el bienio negro de la República. Ortega se sabe y se siente en un mundo en crisis y quiere hacer una *meditación sobre la Modernidad*. En el Renacimiento, interregno entre Edad Media y Modernidad, se habría producido el traspaso de la fe cristiana a la fe en la ciencia. Ortega percibe el cambio, la crisis:

Existen no pocos motivos para presumir que el hombre europeo levanta sus tiendas de ese suelo moderno donde ha acampado durante tres siglos y

¹⁷⁶ Una de las alumnas del curso fue la joven profesora auxiliar María Zambrano, que redactaría el contenido del mismo. No fue publicado hasta 1947, dentro de sus *Obras Completas* y con el título de *En torno a Galileo*. En la edición de 1966, de José Luis Abellán, hay un Apéndice I en el que se reproduce el programa con los epígrafes de las lecciones del curso tal y como inicialmente fueron anunciadas, así como los títulos reales con que se impartieron (que cito entre paréntesis). Lección 7ª: El nuevo cosmos de Copérnico y Galileo (La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo). Lección 8ª: La “*nuova scienza*” de Galileo (En el tránsito del cristianismo al racionalismo). Lección 9ª: El nuevo hombre se instala en el nuevo mundo: Descartes (Sobre el extremismo como forma de vida). Lección 10ª: Descartes simplifica la vida del hombre: el método (Estadios del pensamiento cristiano). Lección 11ª: El racionalismo (El hombre del siglo XV). Lección 12ª: Después de Descartes (Renacimiento y retorno).

comienza un nuevo éxodo hacia otro ámbito histórico... Esto querría decir: la tierra de la Edad Moderna que comienza bajo los pies de Galileo y termina bajo nuestros pies. Estos la han abandonado ya.

Desde 1922, en el prólogo a *Teoría de la Relatividad de Einstein y sus fundamentos físicos*, obra del físico y matemático alemán Max Born, ya proclamaba Ortega que

*La docilidad de la estrella remotísima a la meditación de un hombre será siempre el hecho ejemplar en que el espíritu popular renueva su fe en la Ciencia. Las ideas de Einstein llegan a nosotros unidas por esa recomendación estelar. Con un radicalismo intelectual tan característico del tiempo nuevo, rompe el genial hebreo con la forma milenaria de nuestras intuiciones cósmicas. **Nada podía garantizarnos mejor que entramos en una nueva época.***

No tiene sólidos conocimientos de Historia de la Ciencia, disciplina aún no contemplada en los programas académicos de las universidades, ni tampoco de la física galileana en particular, aunque de joven Ortega tuvo interés en la ciencia y en las matemáticas. Lo que realmente le interesa es el entorno de Galileo, la historia de las ideas que se producen en aquel periodo de 1550 a 1650, en el que se va a fundamentar la Nueva Ciencia.

Las generaciones de 1550 a 1650 tienen su punto céntrico en la obra de Galileo. La Historia tiene que dejar de ser una exposición de momias y convertirse en lo que verdaderamente es: un entusiasta ensayo de resurrección.

En ese curso de 1933, que tituló *Sobre la época de Galileo, 1550-1650. Ideas en torno a las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo*, declara el filósofo:

La peripecia máxima acontecida al hombre europeo, aquel radical viraje que ejecuta hacia 1600 y en que surge una nueva forma de vida, un hombre nuevo: el hombre moderno. Aquel gran viraje de 1600 fue el resultado de una gran crisis histórica que duró dos siglos, la más grave que han experimentado los pueblos actuales. Yo creo que el asunto es de enorme interés porque vivimos ahora una época de crisis intensísima, en que el hombre quiera o no tiene que ejecutar otro gran viraje. ¿Por qué?: la postura “moderna”, aquella que comenzó en 1600, ha agotado todas sus posibilidades, ha descubierto su propia limitación, sus contradicciones, su insuficiencia.

En 1933 la Humanidad asistía al apogeo de dos extremismos, el *nacionalsocialismo* alemán de la raza que quería dominar el mundo y el *comunismo* que pretendía imponer en él la justicia social. Ambos eran excrecencias de un poderoso extremismo anterior, el *cristianismo*, fruto de un estado de desesperación vital que cambió la existencia humana efímera, incierta, dolorosa y finita, por una existencia con aspiraciones a la salvación eterna. El hombre se reconoce vacío y quiere verse henchido de Dios, que lo haga suyo. Lo sobrenatural salva de la desesperación a lo natural. La vida del cristiano es teocéntrica y desatiende a la Naturaleza. Entonces llegó la crisis renacentista, en que la Naturaleza va a separar al Hombre de Dios. Galileo y Descartes descubren una “Ciencia” que permite predecir con exactitud los acontecimientos cósmicos, gracias a la cual el Hombre recobra la Fe y la confianza en sí mismo. Era la Modernidad que llegaba.

En los cinco últimos capítulos del libro, Ortega hace una historia del cristianismo en su relación con las crisis históricas que se han vivido en los 2.000 últimos años. Y es que, como advertía a sus alumnos: *La Historia es más importante que la Física para tratar de explicar la Realidad*. Para ilustrar la desesperación en la que se hallaba sumido el hombre del siglo I a.C., recurre a la figura de Cicerón (106-43), el personaje más representativo de su época, que había aprendido cuanto se podía aprender de Grecia: filosofía, ciencias, retórica. ¿De qué convicciones vivía Cicerón, el Cónsul, el Pontífice? Poco tiempo antes de morir, Cicerón escribe *Sobre la Naturaleza de los Dioses*, obra en la que ante una cuestión tan decisiva para la vida como si hay o no hay dioses, y en caso de que los haya si se ocupan o no de los humanos, *no sabe qué pensar*. Aunque conoce y expone todas las teorías que el pasado cultural griego y romano ha elucubrado sobre el

tema, el Pontífice, después de su fino análisis, *no sabe a qué atenerse sobre si hay o no dioses*. De modo que concluye diciendo: *Los académicos estamos en la desesperación del conocimiento*. Ahí detecta Ortega que la substancia de la vida de Cicerón y de muchos de sus compatriotas era la desesperación.

El mensaje de Jesús de Nazareth, autoproclamado Mesías del Dios de los judíos, prometía a sus seguidores la Vida Eterna. Condenado y crucificado por los Romanos, sus discípulos difundieron el relato de su resurrección. En las décadas siguientes, Saulo de Tarso, el extremista, según lo califica Ortega, convertirá una secta del Hebraísmo en una religión universal. San Pablo tenía conciencia del radicalismo subversivo que llevaba en sí la idea cristiana y no predicaba la buena nueva como un hecho de razón. En tiempo de crisis, apostilla Ortega, predicar cosas razonables es tener ganas de perder la partida. Pablo predica la igualdad en Cristo, mientras su religión se despliega en el Imperio Romano:

Ya no hay ni judío ni griego, no hay ni esclavo ni libre, ya no hay hombre ni mujer. [...] Los judíos piden milagros y los griegos sabiduría. Pero nosotros predicamos a Cristo Crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los gentiles, virtud de Dios y sabiduría de Dios.

La lección novena “Sobre el Extremismo como forma de Vida” avanza en su historia del cristianismo. Antes de que Cristo naciese muchos hombres se retiraban a la soledad del desierto intentando resolver el problema del vivir. Importa aclarar, precisa Ortega, que esta huida del mundo, este asco al vivir, no son un descubrimiento cristiano, sino al revés: justamente porque los hombres se retiraban del mundo se encontró la solución cristiana y porque lo natural asqueaba se buscó lo sobrenatural. La desesperación se hace extremismo, que es la forma de vida en que se intenta vivir solo de un extremo del área vital. El mundo del cristiano se compone sólo de Dios y el Hombre, frente a frente, y el Hombre se ve a sí mismo como criatura. De ahí que nuestro filósofo afirme:

Ninguna de las categorías cósmicas del griego sirve para interpretar y describir esta extraña realidad que consiste en no ser esto o aquello, como piedra, planta, animal y astro, sino en ser una conducta.

Ortega trata entonces a una figura del siglo IV, clave en esta historia del cristianismo: Agustín de Tagaste, *ese puro cristiano, esa alma tórrida africana*. Y aunque el obispo de Hipona reconozca que el platonismo es la mejor introducción a la fe cristiana, señala que a la realidad absoluta que es Dios para la fe cristiana no se puede acceder por medio de la razón, como al transmundo de las Ideas platónicas. El Dios cristiano es de tal modo trascendente que no hay camino filosófico desde el hombre hacia los cielos. Para conocerlo es menester que Él se revele, solo así el sujeto hombre conoce al objeto Dios. Este extraño modo de conocimiento en el que es la Verdad quien va a buscar al Hombre para apoderarse de él, inundarlo y penetrarlo es la Fe, la Fe Divina. El Hombre sólo vive propiamente cuando se ocupa de Dios.

En el siglo XI, época de San Anselmo de Canterbury, han pasado muchas generaciones desde San Agustín y el Hombre ya no es simplemente un trozo de nada, aunque sea todavía una minucia. Necesita entender la fe y Ortega pone un símil esclarecedor: así como la visión nos manifiesta el fenómeno natural de los colores y entonces se nos ocurre pensar en la luz y en el cromatismo, esa faena intelectual que llamamos Óptica, de igual manera la palabra de Dios necesita integrar con una ciencia humana la palabra divina, la Teología Escolástica. El extremismo cristiano comienza a pactar; generación tras generación desde San Anselmo, va a ir creciendo dentro del campo de la **fe** el papel de la **razón**.

Dos siglos más tarde, la Edad Media alcanza su mediodía y Tomás de Aquino pone el pensamiento de Aristóteles al servicio del cristianismo. En su entusiasmo racionalista piensa a Dios como el ser razonable por excelencia y así vuelve a ser como el dios de Aristóteles, un ingrediente del Cosmos. Dios no se ha empequeñecido, pero es indudable, piensa Ortega, que el Hombre ha engrosado y que ya no es un puro desesperado. Los intelectuales cristianos no se ocupan solamente de Teología, los clérigos estudian casi todo el saber conservado de los griegos.

Cincuenta años después, un franciscano escocés, Duns Scoto va a protestar contra lo que considera una paganización del cristianismo. Dios no es porque es necesario que

sea. Dios existe y es lo que es porque quiere. Dios es voluntad, antes que razón. Es un ser ininteligible y por tanto es una empresa ilusoria elaborar una ciencia teológica. El Hombre vuelve a no tener medios propios para habérselas con Dios; en cambio, su razón robustecida tiene amplio campo de acción en lo mundano. Medio siglo más tarde, un franciscano inglés, Guillermo de Ockham se esforzará en demostrar que la razón conceptual no vale por sí sola para conocer realidades.

Esta es la catástrofe del hombre medieval: perdido primero ante Dios, queda luego perdido en el mundo de las cosas. El hombre se encuentra perdido, pero al mismo tiempo, dice Ortega, siente una profunda esperanza, una nueva ilusión por la vida. Hay crisis de nuevo, sí, pero muy distinta de aquella que precedió al cristianismo. Ahora el hombre de lo que desespera es de la Iglesia, *se desprende de Dios y se queda solitario con las cosas*. Presiente que en su interior va a encontrar una nueva razón, una Nueva Ciencia, la *Nuova Scienza* de Galileo. La Naturaleza va a rendirse a la razón físico-matemática.

¿Cree Ortega realmente que el advenimiento de la Ciencia Moderna de Galileo, Descartes y Newton se forja mediante el rotundo rechazo de la concepción teocéntrica del Mundo? Si así fuere, ese sueño ingenuo y malicioso de los anticlericales españoles decimonónicos, sería un error, porque más que nunca esa Nueva Ciencia, matematizada y antiaristotélica, es **teocéntrica** y se basa en la fe en un Dios Creador, Omnipotente y con atributos Infinitos. Un Dios que daría paso al triunfante Cálculo Infinitesimal y que representa el triunfo del platonismo matematizante sobre el aristotelismo naturalista del sentido común, el triunfo de Agustín de Hipona sobre Tomás de Aquino; el cristianismo sigue al mando.

Veamos ahora qué piensa Ortega de la Física de ese momento. En 1911 había dado una conferencia en el Ateneo de Madrid sobre el pensamiento matemático. Era la hora del más indiscutido triunfo del continuismo y el evolucionismo, del infinitismo en Matemáticas, Física, Biología e Historia y anunciaba entonces que surgiría pronto una tendencia al discontinuismo y al finitismo en todas esas disciplinas. Es consciente del gran cambio que se está produciendo en la Física, en la Cosmología, en la interpretación de la Realidad, y del papel que la Matemática juega en todo ello. Sin embargo, la Física no puede llegar a construir sus objetivos por métodos estrictamente puros, como la Matemática; la exactitud de su aproximación se mueve dentro de ciertos límites. La razón estriba en que entre la Física y las cosas que intenta conocer se interpone inevitablemente la necesidad de la medida. El triángulo está íntegro en la definición axiomática o intuitiva

que da el matemático. Pero el físico no posee de forma inmediata en su intuición la realidad de los astros ni de los cambios de la materia. Las cosas de la Física tienen que ser capturadas con la mensuración. La medida es al físico lo que la axiomática es al matemático.

Es indubitable: el triángulo y Hamlet tienen el mismo pedigrí. Son hijos de la loca de la casa, fantasmagorías. El hecho de que las ideas científicas tengan respecto a la realidad compromisos distintos de los que aceptan las ideas poéticas y que su relación con las cosas sea más prieta y más seria no debe estorbarnos para reconocer que ellas, las ideas, no son sino fantasías y que sólo debemos vivirlas como tales fantasías, pese a su seriedad.

En Galileo, fundador de la Física, latía una contradicción, según Ortega. Por un lado, define maravillosamente la nueva ciencia que entre las manos le nace: *consiste en medir todo lo que se puede medir y en conseguir que pueda medirse lo que no se pueda medir*. Hoy más que nunca, pensaba Ortega, la Física confirma esa definición bautismal de Galileo y se da cuenta de que no es sino *Cosmometría*. Mas, por otro lado, Galileo cree que la física es matemática; es decir, que los fenómenos naturales se comportan matemáticamente, en todos ellos intervienen como ingredientes el espacio y el tiempo. Galileo cree a pies juntillas que la espacialidad y la temporalidad de las cosas son el espacio y el tiempo matemático, no el espacio y el tiempo métricos.

Ahora bien: esta es una creencia errónea, y es importante advertir que a esa creencia errónea se debe la instauración de la física. Este es un ejemplo curioso de la providencialidad del error. Como el caso es, en verdad, ejemplar, permítaseme exponerlo: la Ciencia Física que comienza en el siglo XVI, no se debe a que ciertos hombres, abandonando los razonamientos puros, la especulación de los filósofos, se resolvieran a observar los hechos; como si los antiguos y medievales, que no tuvieron física, no hubiesen observado concienzudamente la naturaleza y no la hubiesen sometido a experiencias. Ni por un momento se presenta Galileo como el hombre del

experimento frente a los escolásticos. Todo lo contrario. Contra su ley de inercia son los escolásticos los que hacen constar la experiencia. Galileo no puede demostrarla por el experimento. Creer que lo característicos de las Ciencias Físicas que tenemos es la observación o experiencia, en este vulgar sentido del término, es un padecimiento que hoy sufre solo algún señor Homais, farmacéutico de rincón provincial.

No fue la observación la que produjo la Física, pensaba Ortega, sino la exigencia de la *observación exacta*. Y exactitud es un vocablo que solo tiene sentido propio, auténtico, en la Matemática. Lo nuevo de la *Nuova Scienza* fue la introducción formal de la Matemática en la observación, la cuantificación radical de los fenómenos por su radical mensuración; por tanto, la experiencia matemática.

Esta aplicación que Galileo hace de las leyes matemáticas a los fenómenos físicos hubiera sido imposible si no hubiese padecido el prejuicio de que estos obedecen, sin duda alguna, a las leyes matemáticas; por ejemplo, si no hubiese creído de antemano y previamente a toda experiencia que en la naturaleza hay ángulos rectos y que en un triángulo corpóreo la suma de sus ángulos es igual a dos rectos. Por eso dice que la verdad está escrita en la naturaleza con letras matemáticas. La física trata de leer tales palabras, pero ni siquiera discute el abecedario. De ahí que Galileo no se ocupe de hacer experimentos con el fin de demostrar físicamente si hay en la naturaleza ángulos rectos. Quiere ello decir que, para la física de hasta no hace mucho tiempo, era una cosa indiscutible y evidente que las leyes geométricas, por sí y a priori, son leyes físicas y que los cuerpos obedecen dócilmente a aquellas. La Física comienza pues, no por experimentar, sino al revés, por no experimentar, por prejuzgar la docilidad geométrica de la materia.

Sin embargo, ninguno de los espacios contruidos por las puras geometrías es el espacio real de la física. La inercia no es una ley física, porque supone al cuerpo exento de influjos dinámicos, de variaciones apreciables con la medición y, sin embargo, pretende decir lo que pasará a ese cuerpo. En Galileo, la rectilineidad que es un carácter puramente matemático, se comporta como una fuerza física, y esto no es menos magia que el afán de

moverse circularmente, supuesto en los cuerpos por Aristóteles. La materia no tiene preferencias geométricas.

Aquí yerra Ortega al adjudicar a Galileo la inercia del principio de inercia newtoniano, como hicieron muchos otros por no conocer la Historia de la Ciencia o por afán hagiográfico para caracterizar a un mártir de la Ciencia. La realidad es que Galileo fue muy aristotélico todavía, en todo lo que se refiere a la consideración de lo circular y del movimiento circular. La tensión entre lo rectilíneo y lo circular es fundamental en Historia de la Ciencia y solo consideraciones bien sutiles permiten ver con cierta claridad ese desarrollo. Por medio está el concepto de infinito y el Dios Cristiano, el más infinito de los entes creados por la imaginación humana. Fue Descartes quien se desmarcó claramente de lo circular y adjudicó a Dios el principio de rectilineidad.¹⁷⁷

Veamos un tratamiento más correcto de la inercia en Galileo. Desde que Copérnico planteara la posibilidad -no sólo teórica- de que la Tierra girase alrededor del Sol, todos los filósofos de la naturaleza buscaban una explicación a tal aparente “sinsentido”. Galileo busca en lo circular justamente la normalidad, donde el reposo es equivalente al movimiento circular uniforme. Por eso no captamos sensorialmente el movimiento terrestre. **Su inercia es circular.** El “experimento” mental del plano inclinado, llevado al límite, le hace pensar que en condiciones ideales una bola en movimiento “rectilíneo” **sobre la superficie terrestre** no se detendría nunca. Pero esto no es la inercia rectilínea, es una inercia circular. Galileo llega a escribir en uno de sus libros que incluso en el mundo sublunar el movimiento natural sería el circular y así, una piedra caería en trayectoria circular hacia el centro de la Tierra y nosotros no notaríamos esa circularidad por el propio movimiento de la Tierra.

Volviendo al tema de cómo se gestan las grandes crisis históricas, Ortega piensa que la etapa de puro presentimiento que antecede a la efectiva aparición del hombre nuevo en torno a 1600 fue la época que luego se ha llamado con un nombre desorientador: Renacimiento. De 1350 a 1550 son tiempos en que el hombre europeo parece vivir “en pura pérdida”. Claro es que no hay tal, pues durante ellos se van polarizando los cimientos subterráneos de la mente occidental que van a hacer posible la nueva construcción.

¹⁷⁷ Principio que también alcanza a su moral, pues dirá que hay que caminar rectos por la vida, alejándose de los vicios que hacen curvarse los comportamientos.

Cuando esa faena subterránea se ha cumplido, hacia la segunda mitad del siglo XVI, con la generación de Bacon, Galileo y Kepler, la Historia toma decidida una recta, y hacia 1650, cuando muere Descartes, puede decirse que está ya hecha la nueva casa.

Si hubo previamente alguna innovación profunda en el pensamiento europeo fue la de Copérnico. Su obra *De revolutionibus* se publicó en 1543. ¿Qué efectos produjo? ¿Transformó la visión del universo? En modo alguno. Solo uno de los astrónomos importantes, Rheticus, aceptó la teoría copernicana. Y hay que saltar hasta 1573 para encontrar a otro sabio que la reconociera: el inglés Thomas Digges. Luego, en 1577 el maestro de Kepler, Maestlin, se declaró a su favor y en 1585 lo hizo Benedetti, pero con reservas y cautelas. Es menester llegar al gigante Giordano Bruno, el fraile heroico, especie de Hércules espiritual, perenne luchador con monstruos, para hallar a alguien en quien la teoría copernicana se ha convertido de una invención particular en un cambio de la visión del mundo. A Giordano Bruno lo separan de Copérnico cinco generaciones.

En 1616 se produce el decreto de condenación del copernicanismo por parte de la Iglesia de Roma. Y en ese decreto se encuentra la condena de dos libros: el De revolutionibus de Copérnico y un Comentario a Job, de Didacus Astúnica, publicado en 1584. Pues bien, Didacus Astúnica no es sino fray Diego de Zúñiga, un agustino español, que es, por lo visto, el primer hombre que con toda solemnidad y decisión se adscribe al copernicanismo y hace valientemente gemir las prensas de Toledo bajo la nueva y maravillosa idea. Sea ello recordado en honor de este frailecico celtíbero.

¿Por qué el descubrimiento de Copérnico no pudo directamente y de por sí modificar el mundo de su tiempo? ¿Por qué en cambio, cinco generaciones después, es la gran idea en que se apoya una mutación radical del horizonte humano? Muy sencillo: en la Edad Media las ciencias particulares, por tanto, las ciencias como tales, representan un modo de conocimiento secundario; son, diríamos una actividad espiritual de segunda clase. (...) Solo la teología y la filosofía eran fehacientes (de primera clase). Podemos decir que en la Edad Media y hasta 1550 las ciencias no hacen mundo. (...) Las cuatro generaciones entre las de Copérnico y Galileo son otros tantos estadios en la reivindicación de las ciencias como tales.

La perspectiva de la vida es distinta de la perspectiva de la ciencia. Y en la Edad Moderna, de la que estamos saliendo, decía Ortega, se han confundido ambas: precisamente esa confusión es la Edad Moderna. En ella el hombre hace que la ciencia, la razón pura, sirva de base al sistema de sus convicciones. **Se vive de la ciencia.** Por eso Taine hacía notar que, así como en otros tiempos el hombre recibía sus dogmas de los Concilios, luego optó por recibirlos de la Academia de Ciencias. A primera vista nada nos parece más lógico y discreto: ¿quién puede orientarnos en nuestra vida mejor que la ciencia? ¿Es que acaso vamos a volver a la teología? Que este razonamiento nos parezca tan eficiente revela solo que aún tenemos un pie en la modernidad. Y seguía Ortega:

Este curso se propone precisamente aclarar cómo fue que el hombre cobró esa fe última en la ciencia, en la razón pura. Pero es posible que al aclararnos esto descubramos que esa confusión de la perspectiva científica con la vital es una perspectiva falsa, como lo fue hacer de la perspectiva religiosa y teológica la perspectiva vital.

En 1933 Ortega impartió un curso en la Universidad de Verano de Santander bajo el nombre de *Meditación sobre la técnica*, donde expresaba la rotunda afirmación siguiente: la Técnica como reacción enérgica contra la Naturaleza, es una **sobrenaturaleza**.

Es el proyecto de vida quien suscita la técnica, la cual, a su vez es quien reforma la Naturaleza. Un Pueblo, como en el Tibet, que aspira a ser bodhisatva no puede crear una técnica igual a aquel otro en que se aspira a ser gentleman. El bodhisatva procura la inmovilidad máxima para recogerse en la meditación, único vehículo que permite al hombre llegar al éxtasis, es decir, a ponerse en vida fuera de este mundo. Así pues, no es verosímil que invente el automóvil este hombre que no quiere moverse. ¡Qué radical oposición a la del hombre que se propone ser gentleman!

Pero la vida humana no es solo lucha con la materia, sino también lucha del hombre con su alma. ¿Qué cuadro puede oponer a ese, Euroamérica, como

repertorio de técnicas del alma? ¿No ha sido en ese orden, muy superior el Asia profunda? Desde hace años sueño con un posible curso en que se muestren frente a frente las técnicas de Occidente con las técnicas de Asia.

Ortega anunciaba que uno de los temas del futuro sería el debate sobre el **sentido, ventajas, daños y límites de la técnica**. En la España de su tiempo, la separación de la Universidad de las Escuelas Técnicas o de Ingeniería era, según él, una de las calamidades del momento. En 1937, Ortega publicó en el diario *La Nación* de Argentina una serie de artículos sobre el estado de las ciencias físico-matemáticas. En ellos reflexiona sobre la matematización de la Naturaleza, de la realidad, que la Ciencia ha llevado a cabo.

*Imagine el lector profano que alguien le presenta en un papel una serie de operaciones aritméticas. En este papel no hay más que números y signos matemáticos. Allí no se dice si se trata de contar libras esterlinas o sillas o cisnes. Supongamos que el lector entiende esas cuentas en lo que tienen de puras cuentas. Pero he aquí que entonces alguien añade: **eso que acaba usted de entender es la realidad de las cosas**, la naturaleza, el mundo, el universo. (...) Sentirá entonces nuestro lector un azoramiento, el mismo que de muchachos sentíamos cuando por vez primera oíamos hablar de los pitagóricos, de unos hombres extraños según los cuales las cosas son números.*

Los espectadores dejan en el guardarropa de un teatro sus abrigos y reciben en cambio, fichas donde hay inscritos números. A cada ficha corresponde un abrigo y un lugar del guardarropa. Merced a ello puede cualquiera con nuestra ficha encontrar nuestro abrigo, aunque no lo haya visto nunca. Es decir, que las fichas nos hacen saber no poco acerca de los abrigos. Y, sin embargo, una ficha no se parece mayormente a un abrigo. He aquí cómo puede haber correspondencia sin haber semejanza. El conjunto de las fichas es la teoría física; el conjunto de los abrigos es la naturaleza. Con una diferencia: las fichas son, al fin y al cabo, cosas tangibles y visibles como los abrigos. Suprímense las fichas, queden solo los entes ideales que son los números y sus combinaciones, y esto es lo que constituye la teoría física, algo

que se parece a la naturaleza mucho menos que una ficha a un abrigo y que los caballos a las ostras. A esta situación ha llegado la física actual.

Para el hombre occidental la Física es la ciencia por excelencia, el orgullo de toda su civilización. Pero ciencia quiere decir conocimiento y este parece significar presencia en nuestra mente de lo que las cosas son, sigue diciendo Ortega; sin embargo, la Ciencia Física no nos pone en la cabeza más que fichas, y menos aún, números.

¿Cabe seguir llamando a esto conocimiento? Yo no voy a dirimir la cuestión. Pero es el caso que los físicos mismos no han podido menos de percibir el extraño carácter que en cuanto conocimiento ofrece su ciencia. Y algunos de ellos se han resuelto a declarar que la Física es un “conocimiento simbólico”: el que tiene sobre los abrigos quien no los ha visto jamás, pero posee el conjunto de las fichas y sabe que a cada una de estas corresponde uno de aquellos y la percha en que está colgado. A lo que no se han resuelto ni estos ni los otros físicos es a reflexionar enérgicamente sobre si un conocimiento simbólico es en serio conocimiento. ¿Por qué ha de ser la física un conocimiento? (...) ¿Por qué no ha de ser la Física, y en general las “Ciencias”, otra cosa: por ejemplo, Técnica y nada más, Técnica y nada menos? Después de todo, si alguien dijese que el conocimiento fue solo un ensayo y una ilusión de los hombres de Grecia, que terminó en glorioso fracaso, diría algo mucho menos extravagante y mucho más profundo de lo que al pronto parece. (...) Sea o no conocimiento, séalo en uno u otro sentido, lo indiscutible es que la Física y la Ciencia constituyen hoy la maravilla de Occidente. Si es ella cuestionable, lo es hasta la raíz toda la cultura occidental.

A Ortega le importa mucho subrayar este hecho de primer orden: que la maravilla máxima de la mente humana, la Ciencia Física, nace de la Técnica. Galileo joven, dice, no estaba en la Universidad, sino en los Arsenales de Venecia, entre grúas y cabrestantes. Allí se formó su mente.

Hoy el hombre no vive ya en la Naturaleza, sino que está alojado en la Sobrenaturaleza que ha creado en un nuevo día del Génesis: la Técnica. El hombre de hoy no puede elegir entre vivir en la Naturaleza o beneficiar esa Sobrenaturaleza, creada por la Técnica. Está ya irremediabilmente adscrito a ésta y colocado en ella como el hombre primitivo en su contorno natural.

Al ser humano la vida no le viene ya dada, como le sucede al animal, sino que tiene que hacérsela. El hombre es un animal fantástico, en el sentido de que es un animal cuyas carencias instintivas, cuya precariedad natural, le ha obligado a fabricar un mundo sobrenatural a base de Técnica, fundado en su fantasía. La sobrenaturaleza creada por la técnica se ha hecho imprescindible, con el riesgo de que quede oculta la naturaleza primera que la subyace. La técnica moderna conlleva un grave peligro, como dejaba claro el holocausto nuclear que ponía fin a la Segunda Guerra Mundial, pues *la capacidad para construir un Mundo es inseparable de la capacidad para destruirlo*. ¿Pero cómo poner en cuestión la raíz de la Cultura Moderna, de la Cultura Occidental?

Ortega, dramáticamente desolado en 1945 por la situación social en su amada España y por la miseria de aquella Alemania destruida, pero resuelto a mantenerse “en vida”, no condenará tajantemente la técnica moderna como hará posteriormente Martin Heidegger. En 1949 da una serie de conferencias en Alemania, en ocasión del bicentenario del nacimiento de Goethe. En un entorno de destrucción, Ortega anima a los alemanes: la idea del progreso, inventada en tiempo de Goethe, es una especie de seguro contra las imperfecciones humanas. Ingenuamente el hombre vivía así por anticipado la perfección que la Humanidad iba a lograr en un tiempo infinito. Goethe, tan entusiasta de todo lo que fuese “hacer alguna cosa”, no toleraba, en cambio que el hombre se hiciese ilusiones. Quería retraerlo de todos los suplementos imaginarios que, como flotadores, facilitan indignamente la faena de vivir y hacen que ésta sea un mero flotar en vez de nadar.

Entre los mil epítetos que Goethe dedica a Fausto hay uno que para mí es el preferido. Le llama el insatisfecho. En efecto entre todos los seres del Universo tiene el hombre el privilegio de sentir descontento, el cual es una

especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos.

En 1951 vuelve a Alemania, a dar una conferencia en Darmstad, ciudad completamente destruida por el uso de las técnicas al servicio de la guerra. Se trata de un congreso de arquitectos, prestos a reconstruir su país. Y allí está también Heidegger, que dará una de sus más importantes lecciones: *Construir, Habitar, Pensar*. El título de la conferencia de Ortega será: *El mito del Hombre allende la Técnica*. No es optimista ante el futuro que la Técnica va a deparar al Hombre, pero constata que

Una de las leyes más claras de la Historia Universal es el hecho de que los movimientos técnicos del hombre han aumentado continuamente en número y en intensidad (...) y así, el hombre es en una medida creciente un ser técnico. Y no hay ningún motivo concreto para creer que eso no seguirá siendo así indefinidamente.

¿Pero qué es lo que está más allá, *allende la Técnica*? El mundo originario es lo que llamamos Naturaleza, pero el Hombre anda por ahí flotante, como un ente no natural, pues, aunque inserto en la naturaleza, es extraño a ella.

El animal que se convirtió en el primer hombre, habitaba, al parecer, en los árboles y como ustedes saben, los animales superiores que preceden al hombre tienen entendimiento, pero no tienen, o apenas tienen memoria, o lo que es lo mismo no tienen fantasía... y nosotros somos hijos de la fantasía. ¿Hay algo más fantástico que el punto matemático o la línea recta? Quisiéramos poder conocer, pero, no obstante, durante milenios y milenios el Hombre ha trabajado para conocer y sólo ha logrado muy pequeños conocimientos. Este es nuestro privilegio y al mismo tiempo nuestra dramática condición.

Los animales no conocen la infelicidad, pero el hombre actúa siempre en lucha con su mayor deseo, llegar a ser feliz. Es un ser insatisfecho, pero la insatisfacción es lo más alto que posee el hombre, que es un animal desgraciado y por eso, dice Ortega, esta insatisfacción es como un amor sin amado o como un dolor que siente en miembros que nunca ha tenido. Esto nos muestra la victoria de la técnica: esta quiere crear un mundo nuevo para nosotros, porque el mundo originario no nos va. Sí, Ortega acepta la derrota, pero dice a sus admiradores alemanes:

Ciertamente todo en Europa se ha vuelto cuestionable. Pero una cosa quiero añadir enseguida para que no se tergiverse mi diagnóstico sobre la situación por que atraviesa Europa. El que nuestra civilización se nos haya vuelto problemática, el sernos cuestionables todos sus principios sin excepción no es, por fuerza, nada triste, ni lamentable, ni trance de agonía, sino acaso, por lo contrario, significa que en nosotros una nueva forma de civilización está germinando, por tanto, que bajo las catástrofes aparentes una nueva figura de humana existencia se halla en trance de nacimiento.