

CULTURA COMO RAZON VITAL. UNA EXÉGESIS DE LOS TEXTOS DE ORTEGA

LUIS DE LA CORTE IBÁÑEZ
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

Este trabajo analiza las evoluciones y matices del concepto de cultura en la obra de José Ortega y Gasset, tratando de demostrar la centralidad de dicho tema en aquélla, así como la vigencia de tal concepto para una reflexión filosófica que actualice y revise los supuestos de partida con que las ciencias sociales y la misma Psicología suelen abordar el estudio de la cultura. La perspectiva de Ortega se revela, en ese sentido, como posible precursora del enfoque hermenéutico de la cultura, con interesantes indagaciones sobre la relaciones entre nociones tan importantes como las de "razón", "perspectiva" e "interpretación". Asimismo, la obra analizada aporta interesantes reflexiones en torno a la relación entre historia y cultura o, más sencillamente, acerca de una noción básicamente dinámica de la cultura.

Palabras clave: Ortega y Gasset, cultura, psicología, razón vital, perspectiva, filosofía.

ABSTRACT

This paper works upon the evolution and shades of meaning of the concept of culture within the oeuvre de José Ortega y Gasset. It attempts to show the centrality of this concept, as well as its pertinence for a philosophical reflection which updates and revises the basic assumptions

on which social sciences and psychology itself usually approach the study of culture. Ortega's outlook appears as a possible fore-runner of hermeneutical approaches to culture, with interesting inquiries concerning the relationship between such important notions as 'reason', 'perspective' and 'interpretation'. In addition, his oeuvre contributes relevant reflections about the relationship between history and culture or, more simply stated, about a basically dynamic notion of culture.

Key words: Ortega y Gasset, culture, psychology, vital reason, perspective, philosophy.

ALGUNAS PRECISIONES SOBRE EL PROBLEMA TEÓRICO DE LA CULTURA

El dilema epistemológico, y en último término metafísico u ontológico, que media entre las dos principales concepciones sobre lo humano, la *universalista* de un lado y la *histórico-cultural* de otro, atraviesa la historia entera de las ciencias sociales hasta nuestros días. Enfrentadas al problema de la *diversidad* humana, los partidarios de una u otra postura han propuesto soluciones opuestas: la sumisión de ese dato al sistema de categorías y leyes propio del pensamiento científico-natural, por parte de los universalistas, o su consideración como hecho fundamental y distintivo de nuestra especie, desde el punto de vista de los partidarios del enfoque histórico-cultural o socio-histórico. Polémica a la que la Psicología ha sido prácticamente ajena hasta hace poco tiempo, como consecuencia del dominio sobre ella ejercido por el *ethos* de la ciencia natural, (sobre esto ver Jahoda, 1995, p. 215). Y, sin embargo, no parece arriesgado afirmar que haya sido la misma perspectiva histórico-cultural una de las posiciones metateóricas que más presencia haya ganado en los últimos años en el ámbito general de la disciplina. Múltiples razones podrían avalar esta afirmación. Así, por ejemplo, no resulta fácil obviar datos tales como el incremento de los estudios sobre Psicología transcultural o el renovado interés despertado por los trabajos de la escuela socio-histórica de Moscú (ver Wertsch, 1989; Kozulín, 1995), con todo lo que ello ha supuesto en términos de investigación y desarrollo teórico de una nueva y auténtica *Psicología cultural* (ver Cole, 1996; Bruner, 1991; Wertsch, 1991; Van der Veer y Valsiner, 1991; Páez y Blanco, 1996). A todo eso habrá que añadir razones "externas" que también explican parcialmente el repunte de la posición histórico-cultural en Psicología tales como el indudable influjo que sobre ella viene ejerciendo la Antropología cultural (ver Shweder, 1996) o, ya desde una óptica extra-académica, el desarrollo de las sociedades occidentales,

donde el fenómeno de la diversidad cultural constituye a día de hoy un problema presente y futuro en términos de política social y de convivencia (ver Aranguren y Sáez Ortega, 1998; Calvo Buezas, 1997; Castells, 1998).

Ahora bien, el asunto de una Psicología cultural, que este artículo aborda con un estudio historiográfico pero con la vista puesta en el futuro de esa perspectiva, se relaciona con un problema previo, sin cuya resolución no existe avance posible: el de la propia noción de "cultura". Si bien esa tarea parece haber sido tradicionalmente desempeñada por la Antropología cultural, cuya definición ha sido directamente importada al resto de las disciplinas interesadas por el tema, no queda muy claro que haya de seguir siendo ésta la mejor opción. Como ha explicado recientemente el filósofo español Javier San Martín (1999), no puede decirse que esa definición etnográfica de la cultura, ejemplificada en la ambigua pero vigente noción del «todo complejo» propuesta por el pionero Edward E. Tylor (1975), haya sido asumida por las otras ciencias implicadas con el suficiente sentido crítico. Más bien, la pauta general ha sido la de su adopción incondicional como punto de partida de las propias investigaciones, tanto para el resto de las ciencias sociales como, incluso, para la Biología no molecular, disciplina desde la que hoy se postula la existencia de una "cultura animal" en un sentido que desdibuja incluso las propias razones que dieron origen a la distinción entre naturaleza y cultura (ver Mosterín, 1993). No obstante, es aquí donde una reflexión filosófica que dotara de mayor precisión y ajuste a los supuestos de partida que permiten distinguir un cierto tipo de fenómenos como manifestaciones de la cultura debiera tener cabida y habría de guardar interés, por ejemplo, para una Psicología cultural. De hecho, es de suponer que una Filosofía de la cultura genere implicaciones directas para el ámbito de estudio de la Psicología, entre otras disciplinas. Es en este sentido, en el que podría justificarse la atención al pensamiento de José Ortega y Gasset, cuyas implicaciones para una Teoría de la cultura vienen siendo señaladas en los últimos años por diversos estudiosos de su obra (Morón Arroyo, 1968; Cerezo, 1985; De la Corte, 1996, 1997; San Martín, 1998, 1999; Martín, 1999).

2. PRIMERAS APROXIMACIONES AL PROBLEMA: DEL NEOKANTISMO AL PERSPECTIVISMO

«En el vivir y pensar de Ortega hay una preocupación radical: la de la vida y de la cultura, junto con los problemas que su necesaria unión plantean» (Ellacuría, 1996, p. 36). Esa es, de hecho, como deja entrever Ignacio Ellacuría, la verdadera cuestión que ocupará a la Filosofía de Ortega, desde sus inicios neokantianos hasta los últimos escritos póst-

tumos. Puede decirse que cada una de las etapas de esa Filosofía apunta un nuevo e importante matiz, si no un giro decisivo, en la teoría orteguiana de la cultura, siempre subsidiaria del asunto de su definición de la vida humana como *realidad radical*, radical porque en ella radican o tiene su raíz toda otra realidad.

En riguroso orden cronológico habría que anotar la inicial ligazón que Ortega establecerá entre las nociones de Cultura y Razón en el sentido de la llamada Razón pura y en referencia exclusiva a los contenidos de la Ciencia y la Moral, según la definición neokantiana de la cultura o *Kultura* como el conjunto de las más altas realizaciones de la humanidad. Desde esa óptica (reflejada en algunos textos del autor anteriores a 1911 como *La ciencia romántica*, *Moralejas* o *Pathos del sur*, ver Ortega, 1947, I)¹, la cultura vendría a ser considerada como atributo exclusivo de ciertas razas, de entre las que sobresaldría la indoeuropea por su éxito en la conservación del esquema intelectual creado por los griegos. No obstante, la posición neokantiana, aun dejando ciertas secuelas, será prontamente abandonada por el joven Ortega (un estudio detallado de esa primera noción de cultura en Ortega puede encontrarse en San Martín, 1998).

Ya en su primer libro, *Meditaciones del Quijote* -1914-, puede reconocerse una ampliación de la idea orteguiana de cultura que se explica tanto por su mayor atención a la mencionada dimensión subjetiva que hace posible aquélla como por el inicio de la analítica de la vida humana, tarea que ocupará el resto de su prolífica obra. Influido por las nuevas teorías biológicas de Jakob von Üexkull, la Fenomenología de Husserl y sus discípulos, los vitalismos de Nietzsche, Bergson y Simmel y por el propio Unamuno², con quien tiene entablada una larga e interesante polémica en torno a las relaciones entre razón y vida, presenta Ortega por primera vez su idea de la vida como interacción entre el hombre y su mundo (*Yo soy yo y mi circunstancia*), analizando dicha relación en su forma más primaria, la del proceso psicológico de la percepción, según el hermoso ejemplo del bosque. Precisamente en ese análisis tenemos ya, además, el germen de su nueva definición de la cultura, una de las reflexiones más profundas e interesantes de Ortega respecto a

¹ De ahora en adelante, y salvo excepciones, las referencias a la obra de Ortega se realizarán respecto a la primera edición de sus obras completas con las indicaciones del tomo al que correspondan y la página o páginas citadas.

² Sobre las influencias intelectuales de Ortega en esta fase concreta de su pensamiento pueden verse los trabajos de Orringer (1977), Cerezo (1985), Gil Villegas (1998) y San Martín (1998).

las relaciones de aquélla con la psicología humana.

Dos dimensiones de la realidad señaladas por Ortega en su famoso análisis sobre el bosque niegan cualquier definición determinista/reduccionista de las relaciones entre la persona y el medio: la posibilidad y la profundidad. En primer lugar, «el bosque es una suma de posibles actos nuestros». Cada uno de esos actos, formas de “adentrarse” en el bosque, pueden descubrirnos una nueva faceta suya que complementa y amplía la noticia que de él nos aportan nuestros sentidos en el momento presente. Pero nótese que Ortega habla de “actos” como algo diferente de una mera “reacción” del organismo: la voluntad o la libertad humana hacen su aparición porque, sin ella, el concepto de posibilidad carecería de significado vital. La posibilidad no es sino lo que el ser humano añade a la realidad circundante tal y como ésta se le ofrece de manera inmediata en el plano de la experiencia. A partir de ésta puede descubrirse cómo la estructura de la realidad es siempre doble, compuesta de un conjunto de impresiones que se nos dan de manera directa a través de los sentidos (en el ejemplo del bosque los colores, los sonidos, el placer y el dolor físicos, etc.), más un segundo plano del que aquéllos sólo serían señal o noticia: el plano de la profundidad.

Los niveles de profundidad son innumerables y todos ellos se constituyen como posibilidades que deben ser realizadas, como “latencias” que pueden convertirse en “patencias”, si es que hay voluntad de ello. Unos tienen que ver con las dimensiones física y temporal de lo real. En el ejemplo del bosque, los pájaros que no vemos, pero que podríamos llegar a ver si siguiéramos el sonido de sus cantos, o el color del atardecer reflejado en el riachuelo, espectáculo que podríamos llegar a contemplar si allí permaneciéramos hasta la hora justa de su aparición. En cambio, otras formas de la profundidad superarían el plano de toda sensación, llegando a determinar nuestra percepción del mundo. El bosque es percibido como tal bosque mediante el esfuerzo humano por superar esa primer plano de las superficies, porque él mismo es una “naturaleza invisible”. ¿Con cuantos árboles se hace un bosque? pregunta irónicamente Ortega, dando a entender la imposibilidad de reducir tal objeto real a mero dato físico. El bosque forma parte de aquellas “realidades superiores” que «no caen sobre nosotros como sobre presas», realidades a las que Platón llamó *ideas* y cuya función esencial consistiría en transformar ese “caos de puntos luminosos” que nos dan los sentidos en un mundo coherente y bien ordenado. La idea o el concepto del bosque sería, por tanto, un producto de la cultura, entendida ahora en relación a la exigencia impuesta al hombre por su circunstancia, por las cosas mudas que están a su alrededor y con las que tiene que hacer su vida;

en tal sentido, y como dirá Ortega, la «reabsorción de la circunstancia» se rebela como el destino concreto del hombre.

En suma, la circunstancia debe ser reabsorbida por razón de esa ya mencionada doble estructura de la realidad, ofrecida siempre en el juego alterno entre lo superficial y lo profundo, y tarea para cuya realización forja el hombre la cultura. La realidad y la trascendencia de la cultura se nos da ya en la propia función perceptiva, traspasada y organizada por la idea o el concepto «el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas» (I, pp. 353-4). Por eso dirá también Ortega que «Hay sobre el ver pasivo un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar». (I, p. 336).

Entiéndase, por tanto, que el concepto viene a representar en *Meditaciones* como una concreta encarnación de la cultura, cuya función para la vida humana será explicada por Ortega mediante dos precisiones sucesivas. Primero, el concepto constituye una estructura de relaciones, de las relaciones que existen entre la cosa definida y el resto del universo. A esto lo llamará el "sentido" de las cosas, la estructura conceptual en la que vemos a éstas. Así, por ejemplo, dice Ortega, el término o concepto "naturaleza" se acuñó para designar aquella "máxima estructura" mediante la que se relacionan todos los elementos materiales que componen el cosmos. En segundo lugar, ese intento por desentrañar el sentido de las cosas superando lo inmediato mediante el concepto responde a la necesidad humana de "estar seguro" sobre lo que ellas son y sobre su repercusión en la vida propia. Como él mismo dirá en otro momento, el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra y la cultura constituye el intento por realizar dicha misión:

Toda labor de cultura es una interpretación —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura —arte o ciencia o política— es el comentario, es aquel modo de vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Para dominar el indócil torrente de la vida medita el sabio, tiembla el poeta y levanta la barbacana de su voluntad el héroe político (I, p. 357).

Como se ve, aunque aún permanecen en este texto el evolucionismo que había caracterizado su primera aproximación al tema así como su relación casi sinónima con el problema de la razón, se percibe ya un ensanchamiento del ámbito designado con la palabra cultura. Por lo pronto, la cultura cobra una nueva dimensión respecto a la vida corriente, al contacto inmediato con la circunstancia, constituyendo la «convención de sentido» con que habitamos la experiencia cotidiana, como afirma

Pedro Cerezo en comentario a estas páginas (Cerezo, 1985). Aquí esta en esencia la idea de la *razón vital* mediante la que Ortega pretende superar la oposición entre razón y vida. Según esa idea, la razón no sólo vale para construir aparatosos esquemas ideales totalmente ajenos a nuestra vida personal y concreta sino que constituye también la misma posibilidad de que el hombre consiga extraer el sentido, el *logos* de lo que tiene a su alrededor. Como diría con más precisión años después:

Todas las definiciones de la razón, que hacían consistir lo esencial de ésta en ciertos modos particulares de operar con el intelecto, además de ser estrechas, la han esterilizado, amputándole o embotando su dimensión decisiva. Para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente (Ortega, 1946, p. 46)... Esta teoría del conocimiento, de la razón, hubiera irritado al griego. Porque el griego creyó haber descubierto en la razón, en el concepto, la realidad misma. Nosotros en cambio, creemos que la razón, el concepto, es un instrumento doméstico del hombre, que éste necesita y usa para aclarar su propia situación en medio de la infinita y archiproblemática realidad que es la vida. Vida es lucha con las cosas para sostenerse entre ellas. Los conceptos son el plan estratégico que nos formamos para responder a su ataque" (I, pp. 235-236).

La asimilación que Ortega propone entre cultura y razón sólo puede ser entendida según esta definición hermenéutica que acabamos de leer. También a partir de esa referencia ganan pleno sentido algunos párrafos de la introducción a las *Meditaciones* que, en opinión de San Martín (1999), constituyen «la gran aportación española a la filosofía de la cultura». En ellos, Ortega adelanta al lector la justificación de su posterior estrategia de definición de la cultura a partir de un análisis fenomenológico de la percepción. Según dicha justificación, «el acto específicamente cultural es el acto creador, aquel en el que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (*i-logico*)» (I, p. 321). Por eso, dice de nuevo San Martín, a partir de *Meditaciones* y de otros textos cercanos en el tiempo como las llamadas *Investigaciones psicológicas* (1914/1915), donde se decide renunciar al término "concepto" en favor de la noción de "sentido", puede deducirse que la cultura implica, ante todo, a aquel tipo de actos humanos que tengan como único propósito la «constitución del sentido por el cual percibimos o nos abrimos al mundo y en él a las cosas» (San Martín, 1999, p. 141).

Finalmente, será también en el contexto de esa reflexión sobre la cultura que inicia las *Meditaciones* donde haga su aparición otro concepto

fundamental de la Filosofía de Ortega. Esa organización del mundo como un conjunto de cosas u objetos que nos da la cultura se llama *Perspectiva*: «¿Cuando nos abriremos a la convicción de que el ser del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada sino una perspectiva?» (Ortega, p. 321). Ortega toma parcialmente la idea del biólogo Von Üexkull, quién intenta ofrecer una alternativa al mecanicismo biologicista inherente a la explicación darwiniana de la vida orgánica. Para Von Üexkull, la función que cada organismo ejerce en ese proceso no es de mera adaptación al medio sino de organización o configuración suya a partir de los estímulos perceptibles (ver Aranguren, 1995). Por su parte, y como ha explicado Antonio Rodríguez Huescar (1966), aplicada a formas diferentes de contacto con lo real, la noción de perspectiva es una metáfora que Ortega se apropia a partir de sus célebres ejemplos sobre la variabilidad de perspectivas visuales en que se nos ofrece el mundo. La perspectiva no es sólo una propiedad o consecuencia de la cultura sino de la inserción del hombre en una circunstancia concreta que limita su acceso al mundo de diversas formas, la primera de ellas en relación a su ubicación en un espacio y un tiempo precisos (hay una "perspectiva temporal", lo cual supone ya una metáfora de la perspectiva visual). Este hecho, que se da ya en las otras formas de vida y que, a su vez, se ve afectado por la diferente complejidad orgánica de cada una de ellas, generando perspectivas diversas para cada especie, como había explicado Von Üexkull, adquiere otro nivel en el caso de la vida humana, donde lo biológico se complica con lo histórico-cultural. Por ello es posible hablar también de una "perspectiva intelectual", como hace Rodríguez Huescar (1966), o tal vez de una dimensión intelectual de la perspectiva en que se nos ofrece el mundo de latencias y patencias descrito en *Meditaciones* y que explica la influencia de la cultura en nuestra percepción del mundo, fenómeno psicológico que a Ortega le interesa especialmente y que será tema reiterado en sus textos de los próximos años (así, en el artículo *Verdad y perspectiva* de 1916, en su libro *El tema de nuestro tiempo* -1924- o, antes de estos dos ejemplos, en su curso sobre un "Sistema de Psicología", impartido en el Centro de Estudios Históricos -1915/1916- y publicado póstumamente como *Investigaciones psicológicas*; Ortega, 1980).

La noción de «perspectiva» entraña, por otra parte, una íntima relación con otros conceptos orteguianos a los que ya hemos hecho alusión (circunstancia, cultura, razón vital) que, como aquélla, seguirán determinado su propia "perspectiva intelectual" hasta el final de su obra. Rodríguez Huescar ha realizado un pormenorizado estudio sobre su relevancia para el conjunto de la obra de Ortega, con interesantes precisiones sobre su

progresiva caracterización como un fenómeno no sólo psicológico sino histórico-cultural. También, Raquel Martín y yo mismo destacamos en otro lugar cómo esa idea de perspectiva se conecta ya en las *Investigaciones psicológicas* con cuestiones de las que luego se ocupará Ortega más extensamente y que interesan desde el punto de vista de su teoría de la cultura, tales como la existencia de perspectivas propias de un pueblo o de una época o la determinación que sobre la perspectiva pueda ejercer el lenguaje (Martín y De la Corte, 1996).

3. EL ENFOQUE DE LA RAZÓN VITAL

3.1 Cultura y vida

Con la excepción de los trabajos ya mencionados, el tema de la cultura no volvió a ser tomado por Ortega como asunto de reflexión hasta mediados de los años veinte. De hecho, nos atrevemos a decir que la teoría orteguiana de la cultura (si la expresión es admisible) puede articularse en un número preciso de cuestiones que, aunque no de modo definitivo, están presentes ya en el pensamiento de Ortega al promediar la década de los veinte.

El concepto de razón vital es el asunto fundamental que ocupa *El tema de nuestro tiempo*, importante libro donde su autor continua reflexionando sobre la supuesta y errónea oposición entre razón y vida, promovida por idealistas e irracionales. Pero la idea de la vida y de sus relaciones con el mundo de la cultura conserva por esta época en Ortega la impronta vitalista e incluso biologicista anteriormente referida. De ese modo, el pensamiento resulta ser «una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre»:

Pienso lo que pienso, como transformo los alimentos o bate la sangre mi corazón. En los tres casos se trata de necesidades vitales. Entender un fenómeno biológico es mostrar su necesidad para la perduración del individuo, o, lo que es lo mismo, descubrir su utilidad vital. En mí, como individuo orgánico, encuentra, pues, mi pensamiento su causa y su justificación: es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna (III, p. 164)

De aquí a decir que «la cultura es un instrumento biológico y nada más» median sólo unas pocas páginas. Si bien es cierto que lo que realmente intenta Ortega aquí, sin conseguirlo del todo, es un difícil juego de palabras con «biología» o «vida», a las que trató de dar entonces un carácter sinónimo al tiempo que pretendía ampliar el espacio semántico

de la primera, haciendo coincidir su propia definición de la vida humana con la de lo biológico, y no al revés³. Sea como fuere, la perspectiva funcional y biologicista con la que Ortega aborda el problema resulta innegable, aunque no termine ahí su aportación.

Ante todo, la razón o el pensamiento y aquello que Ortega identifica como el conjunto de sus productos, la cultura, se presentan como la expresión de esa "dimensión trascendente" que corresponde a la vida y cuyo origen reside en la necesidad "orgánica" que el hombre tiene de ocuparse de lo que no es él mismo, del mundo que le rodea:

Ahora podemos dar su exacta definición al vocablo «cultura».

Esas funciones vitales —por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos— que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital, son la cultura. La cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que la digestión o la locomoción (Ortega, 1946, p. 166-7).

Queda claro aquí que para Ortega la cultura, la razón, desempeña una función adaptativa y por eso, en cierto sentido, es "razón vital". Esta definición funcionalista de la cultura reaparecerá en otros importantes textos, aunque liberada ya de residuos biologicistas. Así, por ejemplo, en *En torno a Galileo* (1933) o en *Unas lecciones de metafísica* (1933), donde la coincidencia con la interpretación heideggeriana de la vida como problema, como drama existencial, permitirá a Ortega aquilatar sus ideas sobre la cultura, concebida entonces como única forma de satisfacer la constitutiva necesidad de "saber a qué atenerse" que, según dicha perspectiva, afecta al hombre (ver Cerezo, 1985). En cualquier caso, el propósito onto-epistemológico que estimula ya a un libro como *El tema de nuestro tiempo* está suficientemente claro sin necesidad de avanzar al nivel de los años treinta: se trata del primer intento realizado por Ortega, siguiendo algunas de las principales intuiciones aparecidas en *Meditaciones*, de ampliar la noción de razón en la dirección de una «hermenéutica universal», según expresión de Cerezo (1985), que no

³ Una muestra de que esa intención era cierta, como también ha argumentado Cerezo (1985), la encontramos en la misma nota a pie de página con la que la anterior cita concluía en el texto original. Erróneamente convencido Ortega de su claridad expositiva apuntala en esa nota: «Queda, pues, trascendido el sentido habitual de las palabras biología, individuo orgánico, etc., al perder su adscripción exclusiva a lo somático, la ciencia de la vida, el *logos* del *bíos* se convierte en un conocimiento fundamental de que todos los demás dependen, incluso la lógica, y, claro está, la física y la biología tradicional o ciencia de los cuerpos organizados» (III, p. 164, nota a pie de pg. I).

significa sino la recuperación de la idea griega del *lógos*, como también ha señalado al respecto Emilio Lledó (1994; también, Soldevilla, 1998; Martín, 1999).

3.2 Objetivación de la cultura

Pero la crítica onto-epistémica a la razón pura no agota el contenido del *Tema de nuestro tiempo* ni el sentido de la expresión orteguiana "razón vital". Desde un punto de vista moral, la razón vital supone, más que definición o concepto, un proyecto, el proyecto de una razón y una cultura que rindan sus frutos a la vida, haciendo de ésta su único fin. En este punto todos los especialistas coinciden en que dicho proyecto debe entenderse como la respuesta intelectual de Ortega a la crisis cultural española y europea que, respectivamente, sucede al desastre del noventa y ocho y precede a la guerra civil, y a la decadencia de la Modernidad y la Razón occidental, evidenciada ésta en las dos guerras mundiales de las que el filósofo fue testigo (ver Cerezo, 1985; Beneyto, 1999). Quizá ese proyecto de una razón o una cultura "vital" parezca ahora una perogrullada, una vez que hemos asumido y descrito la explicación que Ortega da del mismo origen vital de aquéllas, pero que esa sea o haya de ser siempre su génesis no implica necesariamente que vaya a ser su función última. De hecho, junto a los incuestionables favores que la cultura rinde al ser humano, Ortega advierte sobre la frecuencia con que aquélla acaba asfixiando a la vida como consecuencia de su capacidad para adquirir un carácter transvital, es decir, para constituirse como un "valor" independiente de la vida. Para Ortega, "la vida debe ser culta, pero la cultura —y aquí se anuncia el problema de su objetivación— debe ser vital...La vida inculta es barbarie; la cultura desvitalizada es bizantinismo" (Ortega, op. cit., III, p. 169). Con esta observación Ortega comienza a perfilar la dimensión dinámica de la cultura, su carácter procesual:

La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, «subjetividad». Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró (Ortega, op. cit., III, pp. 172-3).

No se trata de rechazar ese proceso de objetivación, puesto que la vida misma encuentra su razón de ser, su "razón vital", en la creación

de esos "objetos" de la cultura. que, como ya hemos visto, le dan sentido. Ortega pone, entre otros, el ejemplo de la justicia, o mejor dicho, el sentimiento de justicia, el cual supone, sencillamente, una experiencia afectiva que nace para cumplir una función vital, algo que la razón humana inventa para organizar y mejorar la convivencia entre los hombres, como la biología "inventa" el páncreas para resolver el problema de la digestión, nos dice el filósofo. En principio, puede decirse que el valor de ese órgano es similar al de la idea de la justicia y, sin embargo, ésta se convierte en algo que vale por sí mismo; algo a lo que merece la pena dedicar la vida.

No obstante, la cultura objetivada puede llegar a la "alienación cultural", como dice Cerezo, cuando sirve para erigir nuevos ídolos y para convertir en fetiches lo que, a su debido tiempo, fueron oportunas soluciones culturales. Es también cuando aparece la hora de la hipocresía vital, "de la disociación entre la veneración de la norma y su permanente incumplimiento, porque la cultura, falta de arraigo y autenticación, ya no sirve para bien vivir" (Cerezo, 1984, p. 262). Hay aquí, opina también Cerezo, una semejanza fundamental en Ortega con el pensamiento crítico radical de autores como Feuerbach, Nietzsche o Marx, en cuanto reivindicación de la vida espontánea frente al idealismo occidental. En todo caso, lo que más nos importa ahora no son esas similitudes sino la caracterización dinámica y temporal que Ortega hace de la cultura a partir de sus análisis sobre el denominado proceso de su objetivación, a través de los que se vislumbra ya la concreción de la razón vital como *razón histórica* que Ortega comienza a tematizar en estos años e incluso en otros extractos de *El tema de nuestro tiempo*, a partir de la recuperación de algunos conceptos como el de *perspectiva* o la formulación de otros nuevos como el de *generación* o el de *sentido histórico*.

4. LA PERSPECTIVA DE LA HISTORIA

4.1 El "punto de vista" de las generaciones

La consideración orteguiana del problema de la cultura desde un punto de vista dinámico ha comenzado ya, en efecto, a mediados de los años veinte. Ortega dirá que toda cultura vive una "hora lírica" y una "hora hierática", hay, por tanto, una dialéctica de la cultura que se desenvuelve en la historia y determina su propia evolución, así como el principio y en fin de una época. Esa otra dimensión de lo cultural -a partir de ahora lo "histórico-cultural"- queda apuntada en *El tema de nuestro tiempo*, libro

que de modo muy significativo abre sus páginas abordando el concepto de "generación" (*La idea de las generaciones*) y las cierra con un capítulo titulado *La doctrina del punto de vista* que pretende sintetizar la discusión sobre la cultura y sobre la relación de ésta con la verdad a partir de la idea de "perspectiva". Al racionalismo hay que oponer, piensa entonces Ortega, el carácter vital e histórico de todo producto de la razón humana. Al relativismo extremo, por el contrario, habrá que reprochar su escepticismo ante el problema de la verdad. Ortega coincide con el relativista, desde luego, en la subordinación de la verdad a la vida, a la sociedad y a la historia humanas, pero niega, sin embargo, que el de la verdad constituya un problema irresoluble. La verdad no es imposible de encontrar pero sí es inalcanzable de una sola vez; lo efectivamente relativo es la realidad misma, relativa respecto al punto de vista que nos permite acceder a ella pero que igualmente nos limita respecto a la verdad que siempre resulta parcial e incompleta. Esta es la clave que explica la idea de perspectiva, incomprensible si no se reconoce su dimensión metafórica, según dijimos antes, respecto al fenómeno real de la multiplicidad de perspectivas visuales y verdaderas que el organismo humano puede captar. Ya hemos prestado atención a esto y no merece la pena, por tanto, que volvamos a ello salvo para advertir que cuando Ortega habla de una perspectiva socio-cultural o histórica, como hace a menudo (ver López Molina, 1997), está construyendo lo que podríamos llamar una metáfora de segundo grado: el carácter selectivo, pero no deformativo, con que los aparatos receptores de nuestro organismo nos conectan con el mundo, con su verdad, se equipara al modo en que la cultura y la historia nos permiten interpretar la realidad (incluida la realidad que es nuestra vida). Por eso:

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, *pueblo*, *época*⁴—, es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí como ésta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital (Ortega, op. cit., III, p. 200)

Pasamos, por tanto, de lo orgánico a lo histórico y de lo individual a lo colectivo, lo que permite especificar la razón vital como razón histórica, tal y como sucederá en los textos de Ortega posteriores a *El tema de nuestro tiempo*, último libro donde aún se deja notar la influencia del vitalismo y el biologicismo antes mencionada. Como él mismo indicará

⁴ Las negritas son nuestras, empleadas con la intención de resaltar la dimensión histórico-cultural de la idea de perspectiva.

luego con frase célebre: «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene...historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia -como *res gestae*- al hombre» (Ortega, 1946, pp. 25). Porque, en verdad:

El individuo humano no estrena la realidad. Encuentra desde luego en su circunstancia otros hombres y la sociedad que entre ellos se produce. De aquí que su humanidad, la que en él comienza a desarrollarse, parte de otra que ya se desarrolló y llegó a su culminación; en suma, acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado, que no tiene él que inventar, sino simplemente instalarse en él, partir de él para su individual desarrollo" (Ortega, 1946, pgs. 40-43).

Pero como vimos antes, este "proceso" interminable en que consiste la historia no se realiza en el ámbito de la cultura, ni en ninguna otra dimensión, sin altibajos ni crisis. Con el concepto de «Generación» Ortega profundiza en el carácter esencialmente crítico que corresponde a ese proceso y que hace de la propia vida social no un punto de vista único sino un conflicto entre perspectivas diversas. Según explican Bernabé Sarabia y Juan Zarco, la existencia de una generación en el sentido de Ortega exige tres condiciones: 1) que haya un conjunto de personas que compartan una misma época histórica, 2) que de entre ese amplio número de individuos, un número menor puedan incluirse en un cierto rango de edad que, según Ortega, abarcaría unos quince años aproximadamente y 3) que, finalmente, de entre este segundo grupo, haya un conjunto indeterminado de personas que compartan una misma circunstancia, básicamente geográfica, y que, por consiguiente, constituyan un «círculo de convivencia». Es decir, dentro de un mismo contexto cultural e histórico convivirían varias generaciones, grupos de individuos con edades diferentes y portadores de una «sensibilidad vital» característica. Esas diferencias forman, de hecho, la base para la regeneración de la cultura y la prueba del carácter histórico de la razón humana Pero además la coexistencia de varias generaciones es la forma en que se concreta esa permanente tensión que se establece entre las dos dimensiones del fenómeno cultural, manifestado en unos casos como acto creador que añade una nueva forma de dominio humano sobre el mundo, en otros como sedimento de la vida social e histórica que determina y facilita la vida pero que dificulta igualmente su renovación más allá del mundo de las convenciones de sentido establecidas. Tensión entre dos modos de existir la cultura que configuran todo proyecto de vida personal y colectivo ya que:

Para cada generación vivir es, pues, una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido -ideas,

valoraciones, instituciones, etc.- por lo antecedente: la otra, dejar fluir su propia espontaneidad (Ortega, op. cit, III, p. 80).

4.2 El sentido histórico

El estrecho vínculo planteado por Ortega entre cuestiones tales como el carácter perspectivista e histórico de la verdad deberían llevarle más tarde o más temprano a forzar una última vuelta de tuerca en sus reflexiones sobre la cultura. En realidad, ese giro definitivo será una consecuencia tanto de estas exigencias internas a la evolución de su propio pensamiento como de la atención constante de Ortega al desarrollo y la evolución de la ciencias. Una lectura cronológica de su obra indica que el interés de nuestro filósofo por las ciencias, aún siendo muy completo hasta el momento de su exilio fuera de España, sufrió un cambio de inclinación a partir de mediados de los años veinte, manifestando una progresiva preferencia por el estudio de las ciencias sociales y humanas (básicamente la historia, la filología y la sociología), frente a su inicial entusiasmo por las ciencias naturales (recuérdese la importancia que para la idea de perspectiva tuvieron sus conocimientos sobre biología o su seguimiento de la física, en relación a la teoría de la relatividad de Einstein⁵) ante cuya aplicación al estudio del fenómeno humano se volvió enormemente crítico en su etapa de madurez (por ejemplo, en *Historia como sistema*, de 1941 en O.C. vol. VI). En relación al problema de la cultura conviene destacar mucho más de lo que habitualmente se ha venido haciendo la importancia de un par de artículos publicados en el diario *El Sol* (*Las ideas de León Frobenius, El sentido histórico*, 1924) y un pequeño libro titulado *Las Atlántidas*, todos ellos en 1924, donde Ortega intenta reflejar el presente "estado del arte" de los estudios sobre "Etnología" o lo que hoy llamamos "Antropología cultural" y donde acuña la noción de *sentido histórico*. Por primera vez Ortega se manifiesta de manera clara y rotunda contra el mito de la «unidad cultural» implícito en las viejas filosofías de la cultura forjadas en la Alemania neokantiana. Los últimos descubrimientos de la etnólogos, historiadores y arqueólogos que Ortega comenta harían imposible esa hipótesis de la existencia de una única cultura —la europea— que merezca tal nombre y que haya derivado de una sola raíz, la del mundo clásico. Esa visión de la cultura coincidió con una interpretación igualmente unitaria de la historia que ha

⁵ Conviene acudir, en relación a esto a dos breves trabajos de la época como *Biología y pedagogía*, (O.C. vol. II) y *El sentido histórico de la teoría de Einstein* (vol. III).

tenido como nefasta consecuencia suya su total incomprensión, la imperdonable ignorancia de lo que supone el «sentido histórico» de las acciones y comportamientos humanos, confundiendo aquella idea con la de un sentido metahistórico que explicaría toda forma de vida humana haciendo abstracción de su marco social, cultural e histórico. Aquí reside, en opinión de Muguerza (1995), uno de los grandes aciertos de Ortega, quien consiguió evitar simultáneamente los dos errores en el que han venido cayendo todas las filosofías de la historia. Porque, en efecto, si las llamadas filosofías «especulativas» de la historia erraron al tratar de captar el sentido completo de la historia, tal y como Ortega reprocha a las posturas de Hegel, Marx y Darwin en *Las Atlántidas*, no ha sido menos grave el fallo de la filosofía analítica de la historia, tan empeñada en desvelar los presupuestos metodológicos de su estudio, que hicieron de la historia real un auténtico sinsentido, a fuerza de evitar toda reflexión al respecto. Frente a ambas posiciones, explica Muguerza ha habido otros filósofos como Dilthey o el propio Ortega (luego Zubiri) cuya idea de la historia no cabe en ninguno de esos dos moldes sino que, habiendo propuesto una definición suya de carácter antropológico, es decir, habiendo explicado la historia como una dimensión de la realidad humana, antes que como un conjunto de acontecimientos o un género científico, han conseguido poner de manifiesto su carácter plural y heteromorfo. Puede decirse, también con Muguerza, que para Ortega la historia sí tiene un sentido, precisamente aquel que los hombres le vayan dando a cada paso. La Historia se distingue de la Física o de las otras ciencias naturales, dirá Ortega, en su propósito inicial puesto que, mientras esta última se afana por «explicar», la primera pretende, sobre todo, «entender» y «sólo se entiende lo que tiene sentido».

Recordemos que la noción de sentido tuvo en textos anteriores de Ortega una relación cercana con la de cultura, por eso la historia debe ocuparse de ella, afirmación que ahora podemos comprender mejor desde su reconocimiento expreso del carácter plural de la cultura y, en consecuencia, de la vida misma. Como Ortega diría años más tarde, pero en el mismo sentido que queda ya manifiesto en estos trabajos de mediados de los veinte:

La vida es primariamente un conjunto de problemas esenciales a que el hombre responde con un conjunto de soluciones: la cultura. Como son posibles muchos conjuntos de soluciones, quiere decirse que han existido y existen muchas culturas. Lo que no ha existido nunca es una cultura absoluta, esto es, una cultura que responda victoriosamente a toda objeción (Ortega, *op. cit.*, VI, pp.113-114).

La disciplina que más ha hecho, en opinión de Ortega, por desarrollar esa nueva forma de entender la vida y la cultura ha sido, como ya adelantábamos, la Etnología o Antropología cultural, cuyo esfuerzo por conocer otros pueblos les ha llevado a descubrir la pluralidad de sentidos en que se pueden materializar las acciones humanas:

Poco a poco fue advirtiendo —el etnólogo— que aquellos usos «bárbaros» y aun «salvajes», aquellas ideas grotescas o absurdas, tenían un profundo sentido, una exquisita cohesión. Eran, a la postre, una forma de responder al cosmos circundante muy distinta de la nuestra, pero no menos respetable. Eran, en suma, otras culturas (Ortega, op.cit., III, p.296).

Así, una vez que la Etnología ha demostrado que el mismo hecho humano «es el fenómeno cósmico de tener sentido», el estudio del hombre debe plantearse como problema la propia búsqueda de ese sentido que queda oculto bajo la "ilógica" y "bárbara" apariencia de los comportamientos y acciones surgidos en otros ámbitos culturales o en otras épocas históricas. La comparación de ese punto de vista con el del análisis científico de los fenómenos naturales vuelve a resultar esclarecedora respecto al tipo de actividad intelectual que deba ocupar a las ciencias que estudian al hombre. Comentado el carácter inicialmente incomprensible que pudiera tener para el hombre occidental un rito mágico como los que aún se llevan a cabo en otras culturas, Ortega dice:

El gesto mágico es incomprensible en otra forma que lo es un movimiento físico. En aquel columbramos un sentido latente que no se nos alcanza; en éste vemos con toda claridad la absoluta carencia de sentido. He aquí todo el problema de la ciencia histórica: dilatar nuestra perspicacia hasta entender el sentido de lo que para nosotros no tiene sentido...

El ejemplo que Ortega emplea a continuación parece igualmente ilustrativo:

En muchos pueblos africanos existe el asesinato ritual del rey. Tal uso nos parece absurdo. Mas el historiador no habrá concluido su faena mientras no nos haga entrever que no hay tal absurdo; que, dada una cierta estructura psicológica, dada una cierta idea del cosmos, el asesinato ritual de los reyes es cosa tan «lógica», tan llena de buen sentido, como el sistema parlamentario (Ortega, op.cit., III, pp. 310-11).

Finalmente, no podemos olvidar la propuesta que hace Ortega en *Las Atlántidas* para el posterior desarrollo de lo que ha comenzado a llamar la «razón histórica»: el avance hacia una «Psicología de la evolución» capaz de reconstruir la estructura peculiar que ha constituido la «con-

ciencia humana» en cada uno de sus diferentes «estadios». Cuestión que, a juicio de nuestro pensador, no afecta sólo a los contenidos o creencias sino al «aparato espiritual»:

No se trata, repito, de que el hombre antiguo y el primitivo poseyeran creencias distintas de las nuestras...hace falta ir hasta el fondo y reconocer que las categorías de la mente humana no han sido siempre las mismas. La «psicología de la evolución» se propone reconstruir esos varios sistemas de categorías que históricamente han aparecido (Ortega, op. cit., III, p. 321)

Esa imbricación permanente entre lo psicológico y lo histórico-cultural, adelantada ya en el análisis sobre la percepción realizado en las *Meditaciones del Quijote*, constituirá tema de largas y hondas meditaciones en la obra madura de Ortega. En su introducción a la *Historia de la filosofía* de Hegel publicada en 1928, sin ir más lejos, Ortega se manifiesta con rotundidad evidente a ese respecto:

"Rigurosamente, no puede decir dónde empieza en él —en el individuo— lo suyo propio y donde termina lo que de él es materia social. Ideas, emociones, normas que en nosotros actúan, son, en su mayor número, hilos sociales que pasan por nosotros y que ni nacieron de nosotros ni pueden ser dichos de nuestra propiedad. Así notamos toda la amplitud ingenua de la abstracción cometida cuando creíamos plenamente recogida nuestra realidad por la psicología. Antes que sujetos psíquicos somos sujetos sociológicos" (Ortega, 1983, pp. 86).

Igualmente oportuna resulta en ese sentido la referencia a un breve pero importante texto de 1932, *Apuntes sobre el pensamiento*, donde se describe el conocimiento como una de las formas históricas del pensamiento humano, desarrollada a partir de Grecia sobre dos supuestos antes ignorados: uno, que las cosas, el mundo tienen un Ser; dos, que ese Ser puede ser penetrado mediante la formulación de conceptos y su combinación mediante lo que posteriormente se han denominado "operaciones lógicas". O dicho de otra manera, que tras el mundo aparente y en permanente cambio que nos dibujan nuestros sentidos hay una estructura latente e idéntica a sí misma: la *physis*, la naturaleza. El pensamiento, es decir, todo aquello que hacemos para salir de la duda y saber a qué atenerse con respecto al mundo, no es algo que nadie pueda lograr mediante el uso exclusivo de sus facultades o funciones psicológicas «naturales» o permanentes, tales como el percibir, el recordar, el abstraer o el inferir sino que, como ese objetivo que el propio pensamiento pretende no resulta nunca satisfecho más que en forma insuficiente y parcial, el hombre se ve obligado a inventar formas de

pensar el mundo caótico que le rodea (planteamiento que nos remite a otros espacios de este texto). Una de esas formas o estrategias del pensamiento, junto con otras mencionadas por Ortega como la mitología, la magia, la religión, o la simple «experiencia de la vida», ha sido el conocimiento, entendido, como vemos, en un sentido estricto (no podemos entrar ahora en las interesantes implicaciones epistemológicas de esta distinción entre pensamiento y conocimiento y de otras ideas desarrolladas en el texto comentado).

5. VIDA E INTERPRETACIÓN: ENTRE LA FANTASÍA Y EL USO

A lo largo de este estudio hemos visto cómo, desde los primeros textos de Ortega, la vocación de verdad que, según él, da origen al pensamiento, la cultura o la razón hace de la «interpretación» una categoría universal en la comprensión de la vida humana. Esa concepción hermenéutica de la razón y la cultura, que podría hacernos hablar incluso de una "razón cultural", problema teórico sobre el que Ortega seguirá reflexionando en los años posteriores a la publicación de los decisivos trabajos ya comentados. Es necesario, por tanto, que sigamos los hilos de esa trayectoria intelectual hasta las obras maduras de Ortega durante las décadas siguientes, con el fin de precisar definitivamente su más acabada idea de la cultura y de poder reconocer sus aportaciones en ese tema preciso. Básicamente, deberemos referirnos para ello a tres asuntos principales tratados con detalle por Ortega en algunas de sus obras más importantes y originales y que ocuparán los siguientes subepígrafes.

5.1. *Más allá de la razón funcionalista: consecuencias de la hermenéutica orteguiana*

En primer lugar, será necesario atender a algunas de las implicaciones que, desde el punto de vista antropológico, conlleva la misma posición interpretativa del Ortega maduro. Dos advertencias serán imprescindibles para ello, una referida al sentido o sentidos en los que el propio Ortega usara, con alta frecuencia en sus escritos maduros, el término "interpretación" y la otra relativa a las calculadas consecuencias que tales usos ejercerán sobre su definición de la cultura.

Como ha estudiado magníficamente Rodríguez Huescar (1966), la palabra «interpretación» fue empleada por Ortega mediante apelación a sus dos acepciones fundamentales: la «subjetiva», como cuando hablamos de la "interpretación" de una obra de arte, una pintura o un drama teatral, y la «objetiva», referida a la operación mediante la que se intenta

descifrar una realidad que oculta su sentido, como cuando el físico trata de interpretar los resultados de un experimento o el arqueólogo un jeroglífico. Ambos sentidos, desde luego, forman parte de un continuo porque todo acto interpretativo es un acto inicialmente subjetivo que aspira, no obstante, a un mínimo de objetividad, de fidelidad al estímulo que lo provoca. Ortega jugará con el lenguaje para aprovechar esa doble dimensión de objetividad y subjetividad y para definir en último término cualquier realidad humana en términos de interpretación. Así, como también observa Rodríguez Huescar, la vida se describe como «obra de arte» y «faena poética» o como «drama» y «juego». El hombre aparece como «autor» de su propia vida, «novelista de sí mismo». La verdad se entiende como proceso de «desciframiento» o «desocultación». Y, finalmente, la historia constituye una labor puramente «hermenéutica»⁶.

En definitiva, el hombre es, según Ortega, el «intérprete universal». Pero existen varios tipos de interpretación, como sigue argumentando Rodríguez Huescar. Primero, las interpretaciones «espontáneas o naturales», el modo en que la estructura psicosomática condiciona nuestro acceso a la realidad —recordar a Von Üexkull— y que no nos interesan demasiado aquí. Luego están las interpretaciones «deliberadas» con las que entraríamos a definir el ámbito entero de la cultura en tanto que son obra humana y no mera herencia genética sino, en todo caso, social e histórica y producto también de la propia experiencia biográfica. Y aquí es donde la distinción previa entre las acepciones objetiva y subjetiva del término resultan oportunas. Tanto una como otra responden a esa propensión humana a la «trascendencia» que, según se decía en *El tema de nuestro tiempo*, hacía posible la cultura. Vimos igualmente en el repaso a aquel importante trabajo de Ortega que dicha trascendencia podía realizarse en dos sentidos, coincidentes, por tanto, con las dos acepciones de la palabra «interpretación»: primero, de esfuerzo por conocer el medio, por «saber a qué atenerse» respecto a él (acepción objetiva) y, segundo, de asunción y/o sumisión a las interpretaciones creadas por la razón —la cultura—, convertidas en algo más que puras estrategias de supervivencia o adaptación. Este último sentido fue, de hecho, el que motivaría las advertencias de Ortega sobre los peligros que entraña todo proceso de objetivación de la cultura, reclamando por ello

⁶ No es casual en ningún caso nuestra interés por las metáforas orteguianas, uno de los ingredientes fundamentales de su pensamiento, como han reconocido y estudiado diversos autores (ver Senabre, 1977; Marías, 1983; Martín, 1999).

la restitución de la vida como criterio supremo para juzgar la validez de todo producto cultural. El tema era sugerente y se derivaba hacia otras cuestiones de no menos relevancia como la afirmación, entonces más o menos explícita, sobre el carácter dinámico/histórico de la cultura o las culturas, pero planteaba, sobre todo, aunque de manera un tanto confusa, la insuficiencia de una definición puramente funcionalista de la cultura y de la vida humana misma, según hemos visto ya. Algunas precisiones importantes sobre el sentido de la expresión "razón vital", en su dimensión onto-epistemológica, vendrían luego, en la etapa de madurez que estamos empezando a explorar

Así, por ejemplo, el carácter hasta cierto grado paradójico que tuvieron algunas de las afirmaciones más biologicistas del segundo libro de Ortega, paradójico por su contraste con las duras críticas que él mismo había dedicado en *Meditaciones* a Darwin y a su interpretación determinista de la vida⁷, quedará más o menos resuelto mediante algunas reflexiones como las de *Ensimismamiento y alteración*, *Meditación de la técnica* o *Historia como sistema*. No es que Ortega vaya a negar ahora la función adaptativa que la razón o la cultura desempeñan en el régimen interno de la vida humana sino que, incluso desde ese punto de vista, que por otro lado se reconoce como insuficiente, lo adaptativo no puede ser meramente reactivo sino interpretativo (como se planteaba ya en *Meditaciones*), con lo que la acepción más objetivista de ese mismo término seguirá siendo útil. A diferencia de lo que acontece con los animales -dirá Ortega en *Ensimismamiento y alteración*-, a los que la naturaleza equipa con un sistema de instintos que les capacita para la supervivencia, lo cual les permite vivir identificados con su entorno, el hombre no coincide con su naturaleza ni con su circunstancia, aunque viva inserto en ellas. Es donde aparece, como necesidad inaplazable, la razón, la inteligencia

⁷ En punto de vista del genial naturalista inglés le parece a Ortega excesivamente pesimista: «Darwin cree haber conseguido aprisionar lo vital - nuestra última esperanza- dentro de la necesidad física. La vida desciende a no más que materia. La fisiología a mecánica. El organismo, que parecía una unidad independiente, capaz de obrar por sí mismo, es inserto sobre el medio físico, como una figura en un tapiz. Ya no es él quien se mueve, sino el medio en él. Nuestras acciones no pasan de reacciones. No hay libertad, no hay originalidad,. Vivir es adaptarse; adaptarse es dejar que el contorno material penetre en nosotros, nos desaloje de nosotros mismos. Adaptación es sumisión y renuncia. Darwin barre a los héroes de sobre el haz de la tierra» (I, p. 400).

o el pensamiento⁸ y, como consecuencia del ejercicio de éstos, la cultura. Esta forma de entender el salto cualitativo de lo animal a lo humano quedó plasmada, por ejemplo, en la definición mucho más precisa pero deudora de la de su maestro Ortega, que Xavier Zubiri dio de la «Inteligencia humana» y que con tanta claridad nos describe luego, en su *Ética* José Luis L. Aranguren, discípulo de ambos:

El organismo humano, a fuerza de complicación y formalización, no puede ya dar, en todos los casos, por sí mismo, respuesta adecuada o ajustada, y queda suspenso ante los estímulos, «libre de» ellos (primera dimensión de la libertad). Las estructuras somáticas exigen así, para la viabilidad de este hiperformalizado ser vivo, la aparición de la inteligencia. ¿Qué significa aquí, primariamente, la palabra «inteligencia»? Pura y simplemente que el hombre, para subsistir biológicamente, necesita «hacerse cargo» de la situación, habérselas con las cosas -y consigo mismo- como «realidad» y no meramente como estímulos (Aranguren, 1995, p.206)

A esa obligación que el hombre tiene de «hacerse cargo» de la realidad le corresponde la idea orteguiana de la vida como quehacer o tarea. Concepción de la vida humana que apela a su carácter constitutivamente moral (lo que explica nuestra alusión al tratado de Aranguren, así como la importancia de esa idea para un estudio sobre *Ética*). Así, en *Misión de la Universidad* (1930), Ortega nos dice:

Toda vida, por fuerza, "se planea" a sí misma. O lo que es igual: al decidir cada acto nuestro nos decidimos *porque* nos parece ser el que, dadas las circunstancias, tiene mejor sentido. *Es decir, que toda vida necesita -quiera o no- justificarse ante sus propios ojos* La justificación ante sí misma es un ingrediente consustancial de nuestra vida. Tanto da decir que vivir es comportarse según un plan como decir que la vida es incesante justificación de sí misma (Ortega, 1946, p. 343).

El "plan" al que se alude en esta cita, viene forjado, como ya hemos visto, por la razón y sus productos, el conjunto de elementos que constituyen a la cultura y que Ortega describe en ese mismo texto como «*el plano de la vida*, la guía de caminos por la selva de la existencia». La cultura aporta un *plano* del mundo, función de la que hemos venido ocupándonos hasta ahora, y un *plan* para la vida. Gracias a eso, la vida

⁸ Ortega utiliza esos términos de manera indistinta en algunos casos, aunque prefiera el de razón, al principio y, más tarde, el de pensamiento.

se justifica en la cultura, como dice Cerezo (1985).

Pero conviene que reparemos en las implicaciones de aquel segundo término, el de «plan», palabra con la que se pretende recordar que el valor orientador de la cultura no termina en su capacidad para proporcionar modelos o imágenes del mundo sino que se desprende también de lo que podemos llamar la dimensión axiológica de la cultura y respecto a la cual las reflexiones de Ortega escapan claramente al funcionalismo biologicista. Aunque *El tema de nuestro tiempo* y algún otro texto de esa época (como las *Notas del vago estío* donde Ortega analiza lo que el llama la propensión humana al «deporte de los ideales»; II, p. 426-428), será en un libro posterior, *Meditación de la técnica* (1933), donde este tema se plantee con suficiente detalle. Se reconoce allí la inicial servidumbre del hombre a su entorno físico de la que surge ese otro gran componente de la cultura, la técnica, como producto de su esfuerzo por superar el "estado de naturaleza". No obstante, la capacidad técnica no es una fuerza ciega, tal y como advierte Ortega, sino el mejor ejemplo de la subordinación de la naturaleza a los intereses humanos. De hecho, podría decirse que la misma consideración de este fenómeno como realidad cultural dependería de su capacidad para subordinarse a tales intereses humanos, o dicho de otro modo, a un programa vital pre-técnico y de ninguna manera identificable con la exclusiva satisfacción de la necesidad puramente biológica de resistir a la muerte. Por el contrario, en la *Meditación de la técnica* se emplea el concepto de «necesidades» para hacer referencia a esa "necesidad" primaria que el hombre tiene de "dar sentido" a su propia vida. Frente a lo que la Biología ha definido como "necesidades", Ortega opone un ejemplo que refuta tal explicación: cuando el hombre se encuentra en el mundo exclusivamente atendido a las necesidades biológicas (siempre reducibles en última instancia a la pura supervivencia) pero no halla manera de cumplir con otros objetivos o intereses no orgánicos, se niega a satisfacer sus funciones fisiológicas y prefiere sucumbir; podríamos decir, por que su vida "no tiene sentido". Por consiguiente, no cabe concebir a la técnica y -más en general- a la cultura como meros instrumentos para la conservación de la vida, en tanto en cuanto la aspiración constitutiva del hombre no es la de «estar -o permanecer- en el mundo», sino, antes bien, la de «bien-estar».

Finalmente, y a consecuencia de estas reflexiones acerca de las necesidades humanas, Ortega introduce o propone un nuevo atributo que correspondería a la relación entre vida y cultura: la invención, invención de sentido, que nos recuerda a su descripción del proceso de objetivación de la cultura y que nos remiten, por otra parte, a la acepción más subjetivista de la palabra "interpretación":

En el hueco que la superación de su vida animal deja, vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que él se inventa a sí mismo. Y precisamente esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar (Ortega, V, 1946, p. 334-335).

Por supuesto, el término "invención" hacer referencia aquí tanto a un fenómeno individual, biográfico, que para Ortega es fundamental, como a una realidad sociológica, cultural. Interpretar, en este sentido, no significa ya desvelar la verdad del mundo o descifrar alguno de sus enigmas mediante la cultura, sino asumir el carácter creativo y convencional de ésta. Y, en conclusión, puede decirse también, siguiendo a Cerezo (1985), que la perspectiva interpretativa o hermenéutica de la cultura que está presente en la obra de Ortega implica una «tensión esencial» entre dos concepciones de la cultura diferentes pero complementarias, perfectamente ejemplificada en el recurso alternativo a las metáforas del naufragio, por un lado, y del juego y el deporte, por otro. Imágenes estas dos últimas que no pretenden rectificar la connotación dramática de la primera sino poner el acento en la importancia que las convenciones sociales, última esencia de toda cultura y garantía única de su vigencia, tienen en la solución al problema moral en que la propia vida consiste:

La cultura es la «convención misma», el nuevo medio en que es posible la vida, como proyecto extranatural. Pero convención no equivale a arbitrariedad o capricho, sino a método de existencia. Supone, por tanto, la invención de normas y creencias, en las que está la vida como su base de sustentación, y la *exposición* a los nuevos objetivos, que dimanen de aquéllas. De ahí que sea siempre un *compromiso*: porque inventar la propia norma y exponerse a ella, es lo específico del *destino*. Su carácter heroico consiste en que el hombre *se juega la vida* en esta convención, según la bella metáfora orteguiana, poniéndola toda entera a una carta (Cerezo, 1985, p. 183).

En definitiva, éste es el tipo de parecido que Ortega encuentra entre vida y juego y que conviene especialmente a una reflexión sobre la dimensión axiológica de la cultura. Con sus propias palabras:

Si el hombre tuviese una naturaleza, un ser fijo como lo tienen el mineral, el vegetal y el animal, podríamos saber de una vez para siempre qué *significaban* sus comportamientos. Pero como no hay tal, el Hombre de cada época *pone su vida* a finalidades diferentes, más o menos nuevas, finalidades que él mismo ha *inventado* y que son la convención o *supuesto tácito* de sus actuaciones y

ocupaciones. Éstas sólo tienen sentido referidas a aquella libérrima *convención*. Ahora bien, ésa es la definición del juego –la ocupación convencional por excelencia (XI, p. 753).

En qué forma aparecen esas convenciones determinando nuestras propias acciones y el sentido de éstas son cuestiones sobre las que habrá que decir algo más

6.1 *El animal fantástico o la cultura como creación*

Para analizar este punto necesitamos adoptar una perspectiva deliberadamente irreal y a-histórica, imaginando al hombre más o menos liberado de las cadenas del instinto y arrojado al mundo, puro enigma y fuente de esa inseguridad radical en que, según Ortega, consistiría la vida en una situación semejante. Es de suponer, como explica Ortega en su «mito sobre el origen del hombre» (en *Ideas y creencias, Una interpretación de la historia universal* y en *El hombre y la gente*), el ser humano habría evolucionado desarrollando una hipertrofia cerebral cuyo resultado habría sido la aparición de una «hiperfuncionalidad imaginativa», una capacidad desmesurada e inigualable para la creación de imágenes –en el sentido no visual del término– que habría hecho del hombre un «fabricante nato de universos». En consonancia con planteamientos anteriores respecto a la cultura, Ortega atribuirá una doble dimensión, cognoscitiva y axiológica, al ejercicio de esa función imaginativa, haciendo radicar en ella tanto aquel conjunto de convicciones básicas sobre lo que es el mundo como los valores, proyectos e ideales que junto con aquéllas determinarían una «perspectiva». Imaginación o fantasía serían para Ortega la esencia del pensamiento y la cultura, precisamente por esa primera forma en que ésta aparece como acto creador de sentido, como invención.

Pero ese elogio de la imaginación surge de una crítica de tipo epistemológico, podríamos decir, a la noción de “verdad como correspondencia”, tan discutida actualmente:

No es ya posible, como en tiempos más venturosos, definir galanamente la verdad como “adecuación” del pensamiento con la realidad. Si se lo toma en el sentido de “igualdad”, resulta falso. Nunca una idea es igual a la cosa a la que se refiere. Y si se la toma más vagamente en el sentido de “correspondencia”, se está reconociendo que las ideas *no son* la realidad, sino todo lo contrario, a saber ideas y sólo ideas. El físico sabe muy bien que *lo que dice su teoría no lo hay* en la realidad (V, p. 402)

Como complemento a esta crítica propondrá Ortega su tesis sobre los «mundos interiores», aquellas familias de ideas que se corresponden

con determinadas formas de pensar el «mundo exterior» (el mito, la religión, la poesía e incluso la filosofía y la ciencia) y que nosotros podemos identificar con el término genérico de cultura, como se hace, por ejemplo, en *En torno a Galileo*. Pero, para entender ese concepto de los "mundos interiores", hay que insistir una y otra vez en el carácter irreal, "ideal" o inventado de los productos del pensamiento y en cómo las ideas que los componen surgen en respuesta al problema radical que es la vida. Porque:

Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático. A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobretodo, imaginación. Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente "mundos", porque tienen figura y son un orden, un plano. Esos mundos imaginarios son confrontados con el enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a ésta con máxima aproximación. Pero, bien entendido, no se confunden nunca con la realidad misma (op. cit., V, p. 400).

Sobre el uso del término "idea" en el marco de su reflexión sobre la cultura conviene, en todo caso, remitirnos a un texto previo, como *Misión de la Universidad* -1930-, donde Ortega se atreve a definir la cultura como aquel conjunto de «ideas vivas» que es propio de cada época y que determinan las formas de vida de las personas. La hipótesis sobre una cultura hecha de ideas resulta particularmente útil a la hora de reconocer algunos de los atributos más característicos del propio fenómeno. De un lado, la sugerente expresión «ideas vivas» pretende ser una llamada de atención sobre la estrechísima relación que existe, según comentábamos líneas atrás, entre esta esfera imaginaria y fantástica de las ideas y el ámbito de la acción humana. Hermenéutica y acción van de la mano y se exigen mutuamente como forma de entender al hombre opuesta al esquema estímulo-conducta al que se reduce toda definición naturalista del comportamiento, como acabamos de ver, aunque la explicación funcionalista persista de algún modo. Se puede hablar de "ideas vivas" siempre que se suponga el carácter "funcional" de ciertas ideas con respecto a la acción, a la vida humana. Son aquellas ideas que, como ya hemos dicho en otro momento, *justifican* la propia vida. Retomando el hilo de una cita anterior:

Tanto da decir que vivir es comportarse según plan como decir que la vida es incesante justificación de sí misma. Pero ese plan y esa justificación implican que nos hemos formado una «idea» de lo que es el mundo y las cosas en él, y nuestros actos posibles

sobre él. En suma: *El hombre no puede vivir sin reaccionar ante el aspecto primerizo de su contorno o mundo, forjándose una interpretación intelectual de él y de su posible conducta en él* (IV, p. 343).

Y, en consecuencia:

Hay que acabar para siempre con cualquiera vagarosa imagen de la ilustración y la cultura donde éstas aparezcan como aditamento ornamental que algunos hombres ociosos ponen sobre su vida. No cabe tergiversación mayor. La cultura es un menester imprescindible de toda vida, es una dimensión constitutiva de la existencia humana, como las manos son un atributo del hombre (IV, p. 344).

Ahora bien, pese a la relativa eficacia con la que Ortega recurre en ese texto a la palabra «idea», la misma necesidad de añadir el adjetivo «vivas» anunciaba ya sobre las dificultades que el empleo de este término le planteaba a la hora de abordar el problema de la cultura. ¿Podríamos definir la cultura desde un enfoque básicamente interpretativo o hermenéutico mediante el recurso exclusivo a una noción tan vaga e imprecisa como la de "idea"? No, en opinión del propio Ortega, a menos que se realizaran algunas precisiones más respecto a la verdadera complejidad del fenómeno en cuestión. Para Ortega era evidente que no todas las ideas que el hombre posee se manifiestan a su conciencia con una misma seguridad o firmeza. Es decir, que no todas nuestras interpretaciones de la realidad nos parecen meros artefactos mentales de cuya existencia cabe dudar en cualquier momento. Por el contrario, expresiones como la de "ideas vivas" aludían a una suerte de ideas muy distintas, caracterizadas, sobre todo, por su incuestionabilidad. En este punto, el tratamiento que Ortega da al tema de la ciencia vuelve ser un ejemplo esclarecedor. Veámoslo brevemente.

6.2 Excurso sobre la ciencia

Por lo pronto, y según vimos anteriormente, Ortega igualaba las ideas científicas a las poéticas por el carácter imaginario de ambas. Sin embargo, las distinguirá por el enorme valor pragmático de las primeras sobre las últimas, así como por la incertidumbre que, según él, sirve de "alimento" a las propias verdades científicas, según se ve en su comparación del mapa y el cuadro:

Un plano topográfico no es ni más ni menos que el paisaje de un pintor. Pero el pintor no ha pintado su paisaje para que le sirva de guía en su viaje por la comarca, y el plano ha sido hecho con esta finalidad. El "mundo interior" que es la ciencia es el ingente plano que elaboramos

desde hace tres siglos y medio para caminar entre las cosas. Y viene a ser como si dijéramos: "suponiendo que la realidad fuera tal y como yo la imagino, mi comportamiento mejor en ella y con ella debería ser tal y tal. Probemos si el resultado es bueno".(V, 404)

Desde este punto de vista, sobre las ideas o teorías científicas puede decirse, sobre todo, que no se parecen más que lejanamente a esa otra clase de ideas que, a partir de mediados de los años veinte Ortega identifica con la base de toda cultura. No es que la ciencia no forme parte sustancial de la cultura occidental moderna, sino que la cultura es irreductible a la ciencia en tanto que ésta resulta claramente insuficiente, por su propia naturaleza, para satisfacer los propósitos de aquélla, a saber, dar al hombre una «idea completa del mundo» y de su propia vida. Asunto para el cual no le está permitido a la cultura «detenerse, como la ciencia, allí donde los métodos del absoluto rigor teórico casualmente terminan... La vida no puede esperar a que las ciencias expliquen científicamente el universo. No se puede vivir *ad kalendas graecas*» (IV, p. 343).

Años después, al referir por primera vez Ortega su teoría sobre los "mundos interiores", la distinción más o menos implícita entre dos tipos de ideas que acabamos de ver reflejada en *Misión de la Universidad* vuelve a plantearse, esta vez, de modo mucho más claro y con mayor precisión, también en relación a la ciencia. Sólo que ya no se trata de oponer las ideas imaginarias de la ciencia (o las de la religión o la poesía) a las "ideas vivas" de la cultura sino de demostrar cómo la propia ciencia y, en general, el pensamiento viven de la cooperación entre aquellas dos clases de ideas. Según Ortega, los llamados mundos interiores se encuentran «articulados» de manera jerárquica entre sí, en función del grado de «seriedad» que se atribuye a cada uno de ellos. No obstante, parece claro que el criterio que determine tal jerarquía no puede ser contenido de ninguno de esos mundos sino que ha de estar por encima de ellos, aunque, por otra parte, tampoco cabe imaginarlo fuera del ámbito de la cultura de la que aquéllos forman parte. Es decir, que parece que la cultura vendría a incluir algo así como dos estratos superpuestos relativos a esos dos tipos de ideas a las que Ortega viene haciendo alusión, al menos desde *Misión de la Universidad* (ver Martín, 1999). En *Ideas y creencias*, Ortega reconoce ya que la relativa preeminencia ontoepistémica concedida por nuestra cultura a las afirmaciones científicas sobre las poéticas, religiosas o míticas, quedaría expresada en nuestra conciencia de hombres occidentales bajo la especie de esa segunda clase de ideas a la que a partir de entonces se referirá con la palabra «creencia». En este sentido, la "credibilidad" de la que gozan las ideas científicas dependería de nuestra firme "creencia" en la Razón humana,

la Razón científica. Lo que significaría que «el que hoy se crea más que en nada en la ciencia no es a su vez un hecho científico, sino una fe vital –por tanto, una convicción característica de nuestra cultura» (op. cit., IV, p. 343). Con lo cual, se puede distinguir entre lo que son las afirmaciones de la ciencia, las teorías o “ideas” que intentan dar explicación de un determinado fenómeno y los presupuestos a partir de los que serán producidas las teorías y que, haciendo alusión a cuestiones básicamente epistemológicas y metodológicas, Ortega interpretaría como “creencias”. La superior firmeza de las creencias sobre las ideas en el caso de la ciencia se explica también a partir de una lectura sincera de la misma historia de la ciencia; historia no sólo de sus formidables éxitos sino de los múltiples y estrepitosos fracasos cosechados por muchas de sus teorías y afirmaciones sobre el mundo, como se explica también en *Ideas y creencias*. Por supuesto, como diría nuestro filósofo, si la fe en la razón científica se hubiera identificado con una determinada serie de ideas científicas, la superación de tales ideas, cosa normal en el desarrollo de cualquier ciencia, habría acarreado, sin duda, la pérdida de esa fe.

6.3. El binomio idea-creencia

La distinción entre ideas y creencias no acaba en el reconocimiento del superior estatuto epistémico de las últimas, argumento que tampoco agota las críticas al uso convencional del término “idea”. De hecho, tal justificación no puede resultar satisfactoria desde una perspectiva histórico-cultural, toda vez que se trata de un argumento claramente a-histórico. Y, sin embargo, la primera explicación que va implícita ya en la definición orteguiana de ideas y creencias como dos estados de conciencia bien diferenciados incluye una visión genética del problema. Según él mismo explica en *Unas lecciones de metafísica* –1933–, con algunas ideas, aquellas que luego distinguirá como «creencias», «se cuenta», es decir, se las da por hecho, sin que el sujeto pueda advertir en ningún momento su condición ideal, hasta el punto de ser consideradas como parte de la propia realidad. Por eso, «*Creer en una idea significa creer que es la realidad, por tanto, dejar de verla como mera idea*» (V, pp. 402). En cambio, sobre otras ideas «se piensa», en el sentido explicado en el epígrafe anterior, es decir, son producto del pensamiento de una persona o personas concretas, lo cual permite a esas personas retener su condición imaginaria, tentativa.

Pero al decir que las ideas son reconocibles como efectos del pensamiento propio o ajeno, frente a las creencias sobre las cuales lo único que cabe añadir es que se dan por hecho antes de todo pensamiento, se está reconociendo ya una cierta prioridad temporal, y no sólo epistémica,

de las creencias. Este es, de hecho, un primer esbozo explicativo de por qué se dan o existen dos tipos de ideas y no una sola. Dicho de otro modo, lo que la constatación de la creencia como hecho psicológico cualitativamente distinto de la idea obliga a reconocer es que la inmensa mayoría de las interpretaciones humanas sobre el mundo son interpretaciones recibidas del entorno social e histórico, como planteaba Rodríguez Huescar desde la propia perspectiva de Ortega (1965). Naturalmente, una vez conocidos los cauces por los que el pensamiento de Ortega comienza a discurrir a partir de obras como *El tema de nuestro tiempo* o *Las atlántidas*, una explicación suya exclusivamente analítica del binomio ideas-creencias resultaría, cuando menos, incoherente. El punto de vista de la historia forma parte determinante de ese problema teórico, como se plantea ya en *Misión de la Universidad*, donde al momento siguiente de plantearse su definición de la cultura como sistema de "ideas vivas" se nos advierte de que la práctica totalidad de aquéllas «no se las fabrica robinsonianamente el individuo, sino que las recibe de su medio histórico, de su tiempo» (op. cit., IV, p. 343). O también en *En torno a Galileo - 1933-*, donde nada más empezar reconoce Ortega su deuda intelectual con la vieja noción del *Zeitgeist* o «espíritu de los tiempos»:

Como el hombre se encuentra con el cuerpo que le ha caído en suerte y tiene que vivir en él y con él, así se encuentra con las ideas de su tiempo y en ellas y con ellas —aunque sea en el modo peculiar de contra ellas— tiene que vivir. Ese mundo vigente —ese "espíritu del tiempo"— hacia el cual y en función del cual vivimos, en vista del cual decidimos nuestras más simples acciones, es el elemento variable de la vida humana. Cuando cambia él, cambia el argumento del drama vital. Del cambio del mundo, mucho más que del cambio de caracteres, razas, etc., dependen las modificaciones importantes en la estructura de la vida humana (VI, p. 43).

Y, sin embargo, la definición del hombre como "animal fantástico", junto con los otros recursos retóricos de los que Ortega hace uso para explicarla (el mito del origen del hombre o la metáfora de la vida como inmersión en un enigmático mar de dudas), parecen sugerir una concepción antropológica muy poco historicista. Nada más lejos de la intención de Ortega, sin embargo, el caer en forma alguna de solipsismo. No se olvide que esa imagen del animal fantástico Ortega asocia a su definición de "idea" aparece formulada por primera vez en la misma obra cuyo título, *Ideas y creencias*, anuncia ya la famosa distinción terminológica. Como hemos visto al comentar el ejemplo de la ciencia desde esta misma perspectiva, ideas y creencias constituyen elementos interdependientes entre sí, en el sentido en que la teoría científica depende de los supuestos o "por supuestos", creencias, de los que ella misma parte o en el que

las ideas religiosas constituyen especificaciones a un determinado dogma, confesión o creencia sobre lo trascendente. Tomando como cierta la prioridad temporal antes afirmada con la que las creencias dan contenido a la subjetividad humana y a la cultura, podría decirse que las ideas actúan allí donde aquéllas se vuelven insuficientes para cumplir la función interpretativa que toda vida exige, cubriendo los «huecos» que las creencias dejan abiertos. Como casi siempre, algunos párrafos del propio Ortega resultan mucho más esclarecedores que todo lo que pudiéramos decir aquí:

“Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el mundo inestable, ambiguo, de la duda, por un mundo en que la ambigüedad desaparece ¿Cómo se hace esto? Fantaseando, inventando mundos. La idea es imaginación. Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo le son dadas las penalidades y alegrías de su vida. Orientado por ellas tiene que inventar el mundo. La mayor porción de él la ha heredado de sus mayores y actúa en su vida como sistema de creencias firmes. Pero cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión” (Ortega, 1951, pg. 394).

Aquí es donde se comienza a descubrir con más claridad qué papel puede desempeñar en el estudio de la cultura la distinción entre ideas y creencias y donde, por consiguiente, se aclaran las grandes dudas respecto a la naturaleza psicológica de ambos fenómenos. Recordemos por última vez la razón fundamental que a lo largo de toda su obra lleva a Ortega a volver al asunto de la cultura y que luego justifica también aquella imagen del animal fantástico: su clara y rotunda oposición a la concepción reactiva/adaptativa del pensamiento frente a la que pretende subrayar su dimensión constructiva. Lo que el binomio ideas-creencias pretende añadir a esa definición es el reconocimiento de la cultura como una realidad dinámica en la que se combinan elementos nuevos y originales, a los que Ortega llamaría ideas y que nos remiten a una dimensión creativa, con otras formas sedimentadas de interpretación del mundo, las creencias, que informan sobre el marco de convenciones históricamente asumidas por una sociedad y una época determinadas y que generalmente cuajan en el lenguaje, vehículo fundamental del pensamiento, según Ortega. Por otro lado, una creencia no es sino el rastro de una idea que ha sido colectivamente asumida como verdad por una sociedad en un periodo histórico determinado, una vez que se ha perdido conciencia de su dimensión imaginaria, lo cual parece invalidar nuestra anterior afirmación sobre la primacía temporal de una sobre otra, aunque,

en todo caso, tal refutación sería únicamente posible si pudiéramos referirnos con exactitud a aquel momento inicial de la historia en que el hombre hubiera desarrollado su primera idea.

Las creencias tienen prioridad sobre las ideas por razón de su superior estatuto epistémico, constituyen ese «mundo objetivo» (al que Ortega alude en *El hombre y la gente*) que los hombres crean como consecuencia de sus interacciones entre sí y con la realidad y, sobre todo, ese mundo de interpretaciones que legan a sus herederos. Pero como ya sabemos que la cultura es respuesta inmediata a los problemas presentes, a la circunstancia, y esta es eternamente variable, jamás son suficientes las creencias recibidas sino que la vida requiere siempre el complemento de un nuevo esfuerzo intelectual que procure poner remedio, en forma de ideas, a los problemas vitales que las creencias dejan irresueltos, bien porque ellas mismas hayan perdido su propia vigencia —en términos socio-históricos—, bien porque, en efecto, dejen ciertos huecos en la imagen global del mundo a la que el hombre siempre aspira para “justificar” o dar sentido a su vida. Volvemos, por tanto, a la definición de la razón como *razón cultural* (la expresión es mía), «razón vital» en cuanto que rinde su tributo a la vida, y «razón histórica» en la medida en que opera en una época determinada y en base a las restricciones y facilidades que dicho momento impone al funcionamiento de la inteligencia humana.

La perspectiva dinámica con que puede interpretarse el fenómeno de la cultura a partir del binomio ideas-creencias conecta también con el asunto de la objetivación de la cultura anteriormente tratado y sobre el que Ortega no dejará de pre-ocuparse nunca, como comentaremos en el último punto de este trabajo.

6.4 Sobre los usos y la crisis de la cultura

Es evidente que la noción de creencia supone un notable avance conceptual para analizar y comprender el proceso de objetivación de la cultura. No será, sin embargo, el último. Otros dos temas desarrollados en profundidad en la obra de Ortega guardan una relación estrecha con ese proceso. Por un lado, su creciente interés, sobre todo a partir de los años treinta, por la noción de “crisis histórica”, cuestión tratada de muy diversas maneras en libros tan importantes como *El tema de nuestro tiempo*, ya largamente comentado, *Misión de la Universidad*, *La rebelión de las masas*, *En torno a Galileo*, *Ideas y creencias* o *Una interpretación de la historia universal* y otros textos menores. Por otro lado, la objetivación de la cultura es el tema principal del libro póstumo *El hombre y la gente*,

donde Ortega ofrece su más acabada reflexión sociológica. Aunque lo habitualmente correcto para dar una referencia de esos dos temas sería respetar el orden cronológico de su aparición, infringiré esa norma para dar más claridad a la argumentación.

Lo más decisivo de *El hombre y la gente* es, sin duda alguna, la definición de la sociedad como un sistema de «usos» o «vigencias colectivas», refiriéndose con tales términos a aquellas formas de obrar y pensar que le son impuestas coactivamente a los individuos por su entorno social. Como he mostrado en otro lugar, la noción de uso, claramente inspirada en la de "hecho social" de Emile Durkheim (ver Durkheim, 1965), constituye probablemente el concepto orteguiano de más amplio alcance a la hora de definir a esa porción de la cultura que el individuo hereda, como ocurre con las creencias, de su medio social e histórico (ver De la Corte, 1996, 1997). Mediante esa noción Ortega hará referencia a aspectos básicamente (1) normativos (leyes, normas formales e informales, ritos y ceremonias), (2) cognoscitivos (creencias, en el sentido ya analizado alguna vez definidas por Ortega como «usos intelectuales») y (3) lingüísticos.

Particularmente interesantes y extensas serán las reflexiones que Ortega hará a propósito de este tema sobre las relaciones que se establecen entre esos dos últimos tipos de usos, creencias y lenguas, y los procesos de pensamiento. En este sentido, Ortega reconoce dos funciones básicas que son desempeñadas por los usos lingüísticos. De un lado, el lenguaje actúa como herramienta del pensamiento; de otro, aparece constituido como vehículo para la imposición social de las creencias vigentes, lo que en definitiva significa que el condicionamiento lingüístico del pensamiento acaba sirviendo, sobre todo, a la conservación de la cultura en cuanto sistema de creencias. En este sentido, tanto da decir que el mundo es el objeto cultural por excelencia como que, en realidad, tiene una configuración lingüística. Tan estrecha es esa conexión entre lenguaje, pensamiento y cultura en Ortega que autores como Lledó se atreven a afirmar que su perspectivismo es, antes que nada, un perspectivismo lingüístico (Lledó, 1985; De la Corte, 1996; Martín, 1999).

Pero con ser imprescindible e importantísimo el ejemplo de los usos lingüísticos, no tenemos tiempo ni espacio para dedicarle la atención que se merece, ni es necesario para nuestros propósitos que nos detengamos por más tiempo en él. Volviendo a nuestra principal preocupación en este texto, el concepto de uso viene a sintetizar de manera ejemplar lo que desde la perspectiva ético-política de Ortega constituirán los más importantes inconvenientes y virtudes de la condición histórico-cultural de

la vida humana⁹. Después de todo lo dicho hasta aquí, no puede quedar duda de que Ortega reconoce el valor fundamental de la cultura y así también en el momento en que ésta se concibe como uso. Sin usos, sin el respeto a un mínimo sistema de normas, creencias y convenciones de comunicación la convivencia resultaría completamente imposible. De igual modo, sin el conjunto de automatismos en que los mismos usos consisten y que nos permiten llevar a cabo una multitud de acciones sin necesidad de decidir a cada momento qué vamos a hacer a continuación, la vida se volvería una tarea angustiada y terrible. Por último, sin la cultura hecha uso no hubiera sido posible conservar el pasado ni las soluciones que en él se crearon para muchos de los problemas que el hombre debe seguir afrontando (todas estas funciones de los usos son largamente comentadas en *El hombre y la gente*, 1988; ver sobre todo la Introducción; y Osés Gorraiz, 1989; De la Corte, 1996).

Pero Ortega mostró siempre una actitud recelosa y crítica ante lo social y la omisión de este rasgo característico de su pensamiento nos haría incurrir en una interpretación insuficiente o directamente errónea del mismo. Cómo se refleja esa actitud en su idea de la cultura es cuestión que debiera interesarnos aquí. Ante todo, el recelo a lo social, a lo que es moda o vigencia, «uso», en definitiva, es consecuencia, primero, del ideal de autenticidad que Ortega cifra como máximo criterio moral y, segundo, de su concepción dinámica de la cultura. Para hablar sobre esto hemos de insistir en la idea del uso. Este se describe como algo «irracional» puesto que implica un tipo de acción o hábito mental en los que el hombre incurre sin tener que dar razón de los mismos. El uso se actualiza cotidianamente de forma irreflexiva y esto es lo que Ortega, que intenta apostar por un máximo de racionalidad, ve con malos ojos. La razón se opone al uso y es sinónimo de autenticidad, de recepción crítica de las convenciones sociales, característica en la que Ortega precisa su ideal de sociedad que es, en pocas palabras, el ideal liberal. Ya, en *Unas lecciones de metafísica*, la «razón» aparece opuesta a la «tradición» desde un punto de vista residualmente evolucionista, al tiempo que se empieza a reconocer ese natural recelo orteguiano a lo social. Tradición, desde luego, se asocia a lo social o colectivo y también a un pasado histórico remoto, «primitivo», en el que lo individual brilla por su ausencia. Por su parte, la razón se concibe como un principio o meca-

⁹ Sobre el pensamiento de Ortega en tal dimensión ético-política conviene acudir a los trabajos de Sánchez Cámara (1986, 1997); Carvajal Cordón (1997); Rodríguez González (1997); Soldevilla (1998).

nismo de adhesión a cualquier idea, alternativo al de la tradición, y basado en la evidencia individual y subjetiva respecto a aquélla¹⁰. Y muchos años después, en la conferencia de 1953 *El individuo y la organización* (IX, texto complementario y contemporáneo a *El hombre y la gente*) se establece una nítida separación entre las sociedades –y, por tanto, las culturas– que podríamos llamar colectivistas y aquellas que se acercarían al ideal liberal. Aún reconociendo lo inevitable y necesario de que toda sociedad se rija por un mínimo de «usos fuertes», difíciles de transgredir, como la lengua, un sistema de leyes, etc., Ortega define a las sociedades antiguas y no occidentales y por el predominio de éstos usos sobre los llamados «débiles», tipo de convenciones sociales cuya no observación resulta siempre menos grave (ejemplo preferido suyo de esos usos débiles será el del saludo u otras reglas de cortesía). Desde el punto de vista de Ortega, quizá tal distinción no sea siquiera necesaria en el caso de las sociedades básicamente ordenadas según la tradición, por el hecho de que en ellas hasta la infracción de los usos más triviales podrían acarrear enormes consecuencias sociales. Como efecto de esto se da el hecho, según Ortega, de que en tales sociedades la misma presión que mueve al cumplimiento del uso pasa inadvertida, en una muestra de máxima objetivación de los productos de la cultura que obstruye toda posibilidad de regeneración de ésta.

Necesariamente para Ortega, el ideal de autenticidad que contempla la oposición entre tradición o uso y razón en el plano del individuo conecta, en el plano de la historia, con otro ideal ya mencionado, el de una cultura «vital» o «viva», contrapuesta a una cultura «muerta» o «inerte». Este ideal, como cualquier otro posible, obliga a Ortega a conservar un punto de etnocentrismo en su idea de la cultura o culturas pues introduce un criterio de valor para juzgar a éstas que tiene que ver con el grado de objetivación de sus productos. De hecho, son la cultura occidental moderna y las sociedades que la sostienen quienes fijan tal criterio, que las separa de otras culturas y sociedades donde la tradición, otro sinónimo de uso empleado por Ortega, domina sobre la razón. En algunos de sus textos más elogiosos sobre las otras culturas, como *El sentido histórico* o *Las atlántidas*, donde el supuesto de la superioridad de la cultura occidental se ve profundamente cuestionado, conserva Ortega, en efecto, un tono de optimismo final acerca de respecto a ésta. Más concretamente, respecto al que se considera su logro fundamental, frente a las posibles

¹⁰ Como puede verse esto enlaza directamente con la distinción entre ideas y creencias ya analizada y que Ortega expondría justo un año después.

virtudes de otras culturas. De nuevo, el ideal o el proyecto de la Razón, en el sentido «platónico», según Ortega, de «dar razón de cada cosa»: «solamente griegos y europeos han creído que no eran cultos mientras no pusiesen en duda su propia cultura y elaborasen serios fundamentos para ella» (op. cit., III, p. 262). Pero será en *En torno a Galileo* y, luego, en *Ideas y creencias*, donde mejor se describe esta oposición entre cultura viva y cultura muerta, completando el análisis del proceso de objetivación de la cultura desde el punto de vista de las crisis históricas. Se trata, nada más, de otra forma de explicar la concepción dinámica de la cultura en referencia a lo que constituye una suerte de ciclos históricos que abarcarían el lapso de tiempo que va desde la creación a el agotamiento de un sistema de vida determinado. El momento creador de toda cultura coincide con el de su máxima vitalidad, su mayor efectividad en cuanto a la resolución de los problemas vitales que trata de afrontar, así como hay un tiempo de «hieratización» de la cultura, convertida en tradición y uso, en mera repetición de pautas ya obsoletas e insuficientes. Porque, de hecho, toda cultura se caracteriza por ser naturalmente insuficiente, proceso interminable que, sin embargo, el hombre tiende a suponer acabado como consecuencia de la objetivación de sus productos. Recuérdese el ejemplo de las creencias, nacidas como simples estrategias intelectuales para tratar de dar imagen y sentido a una realidad enigmática y convertidas, por efecto de su difusión social, en auténticos obstáculos del pensamiento y la evolución social. Aunque Ortega asume explícitamente la convivencia en toda época de diversos tipos de convicciones —ideas y creencias—, unas más viejas e inútiles que otras, define las crisis históricas con aquellos momentos en los que la cultura recibida sobrepasa con mucho a la cultura en estado naciente.

Reafirmandonos en lo dicho, el fenómeno de las crisis históricas coincide con los momentos de mínimo respeto al individuo y a su natural propensión a superar las convenciones sociales, como el propio Ortega describe con su habitual soltura en este párrafo:

La cultura, producto más puro de la autenticidad vital, puesto que procede de que el hombre siente con angustia terrible y entusiasmo ardiente las necesidades inexorables de que está tramada su vida, acaba por ser la falsificación de la vida. Su yo auténtico queda ahogado por su yo culto, convencional, social. Toda cultura o grande etapa de ella termina por la «socialización» del hombre y, viceversa, la socialización arranca al hombre de su vida en soledad que es la auténtica. Nótese que la socialización del hombre, su absorción por el yo social aparece al extremo de la evolución cultural, pero también antes de la cultura. El hombre

primitivo es un hombre socializado, sin individualidad (V, p. 79)

Y, desde luego, la razón, no en tanto que alguna forma precisa de ella, como lo han sido la razón pura que ejemplifican la física o la matemática, sino como ese proyecto que, según se dice en *El hombre y la gente*, nunca termina de completar el hombre, constituye la única garantía para asegurar la vitalidad misma de la cultura. Así lo advierte Ortega cuando asegura que para ser efectiva la «Cultura», si bien por un lado es necesario el reconocimiento previo de la diversidad cultural misma, no es menos importante asumir que el hecho de esa pluralidad –y el valor inherente a ella– no resuelve de entrada el problema que ésta afronta, el problema de «la verdad, de la norma última y única moral, de la belleza objetiva, etc.» sino que éste es asunto que requiere del ejercicio constante de la razón. Ejercicio que, según Ortega, se ha visto francamente favorecido en las sociedades occidentales modernas, gracias al apoyo de estas en dos pilares fundamentales: la democracia liberal y la tecnociencia.

Sin embargo, y por último, no hay ni un punto de ingenuidad ilustrada en estas últimas afirmaciones del filósofo, cuyos análisis sobre la crisis de la razón occidental en los que no podemos entrar ya, constituyen una de las grandes aportaciones españolas al pensamiento de este siglo (ver Martín Serrano, 1998). Desde una perspectiva puramente intelectual, Ortega estudiará los problemas de la ciencia moderna en algunos de sus textos más importantes (*Historia como sistema, La idea de principio en Leibniz*). Desde su habitual interés por la circunstancia presente nos dejará también aquel gran libro, *La rebelión de las masas* (1930), tan escasamente comprendido, donde él mismo anticipa el mayor riesgo que entraña aquella crisis: la desertión por parte del hombre europeo de la tarea cultural, su conversión en «hombre-masa», aquel hombre que «no quiere dar razones ni quiere tener razón» sino que, sencillamente, «se muestra resuelto a imponer sus opiniones. He aquí lo nuevo: el derecho a no tener razón, el derecho a la sinrazón.»(IV, p. 189). Comentarios un tanto sombríos que, entre otras cosas, anuncian el peligro, entonces inminente, de los totalitarismos

BIBLIOGRAFÍA

- Aranguren, J.L. (1995). *Obras Completas*, vol. II y III. Madrid: Trotta.
- Aranguren, L. A. y Sáez Ortega, P. (1998). *De la tolerancia a la interculturalidad*. Madrid: Ananda-Anaya.
- Beneyto, J.M. (1999). *Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español*

- del siglo XX. Madrid: Taurus.
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado*. Madrid: Alianza.
- Calvo Buezas, T. (1997). *Racismo y solidaridad de españoles, portugueses y latinoamericanos*. Madrid: Libertarias.
- Carvajal Cordón, J. (1997). "Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega", en A. Domínguez, J. Muñoz y J. de Salas (eds.) *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha.
- Castells, M. (1998). *Economía, sociedad y cultura. La era de la información*. Madrid: Alianza.
- Cerezo, P. (1985). *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel
- Cole, M. (1996). *Cultural Psychology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- De la Corte, L. (1996). *Elementos para una Psicología social de la acción en Ortega y Gasset* (tesis de licenciatura, inédita). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- (1997). "Acción y convivencia: algunas implicaciones del pensamiento de Ortega y Gasset para la psicología social y las ciencias humanas" *Revista de Historia de la Psicología* vol. 18, 2, 97-102.
- Durkheim, E. (1965). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Schapire.
- Ellacuría, I. (1996). *Escritos filosóficos*, vol. I. San Salvador: UCA editores.
- Geertz, C. (1991). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gil Villegas, F. (1996). *Los profetas y el mesías*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jahoda, G. (1995). *Encrucijadas entre la cultura y la mente*. Madrid: Visor.
- Kozulin, A. (1995). *La psicología de Vygotski*. Madrid: Alianza.
- Lledó, E. (1985). "Ortega: la vida y las palabras". *Revista de Occidente*, 48-49.
- López Molina, A.M. (1997). "Apuntes para una teoría raciovitalista de la verdad", en A. Domínguez, J. Muñoz y J. de Salas (eds.) *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha.
- Martín, J.F. (1999). *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Martín, R. y De la Corte, L. (1996). "El sistema de Psicología de Ortega y Gasset: ideas para un proyecto de ciencia psicológica". *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 16, num. 3-4, 249-254.
- Martín Serrano, M. (1999). "Ortega y la postmodernidad (en torno a la superación del mundo moderno)", en L. Álvarez (ed.), *Hermenéutica y acción*. Valladolid: Junta de Castilla-León.
- Márías, J. (1982). *Ortega: circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza.

- Mosterín, J. (1993). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza.
- Morón Arroyo, C. (1968). *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá.
- Muguerza, J. (1995). *Desde la perplejidad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz, J. (1997). "Los límites de la creencia", en A. Domínguez, J. Muñoz y J. de Salas (eds.) *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha.
- Ortega y Gasset, J. (1947). *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1981). *Investigaciones psicológicas*. Madrid: Alianza-Revista de Occidente.
- (1988). *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza-Revista de Occidente.
- Osés Gorráiz, J.M. (1989). *La sociología de Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos.
- Páez, D. y Blanco, A. (1996). *La teoría socio-cultural y la Psicología social actual*. Madrid : Visor.
- Rodríguez González, M. (1997). "La cuestión del yo en Ortega", en A. Domínguez, J. Muñoz y J. de Salas (eds.) *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha.
- Rodríguez Huescar, A. (1966). *Verdad y perspectiva*. Madrid: Revista de Occidente.
- San Martín, J. (1998). *Fenomenología y cultura en Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos.
- (1999). *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.
- Sánchez Camara, I. (1986). *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Ténos.
- (1997). "Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega", en A. Domínguez, J. Muñoz y J. de Salas (eds.) *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha.
- Sarabia, B. y Zarco, J. (1997). "La idea de generación en Ortega y Gasset", en A. Domínguez, J. Muñoz y J. de Salas (eds.) *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha.
- Senabre, R. (1964). *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Shweder, R. A. (1996). "La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia", en C. Reynoso (ed.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Soldevilla, C. (1998). *Estilo de vida. Hacia una teoría psicosocial de la*

acción. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Tylor, E.B. (1975). "La ciencia de la cultura". en J.S. Kahn (ed.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.

Van der Veer, R. y Valsiner, J. (1991). *Understanding Vygotski: A quest for synthesis*. Oxford: Basil Balkwell.

Werstch, J. (1991). *Voces de la mente*. Madrid: Visor.