

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO



TESIS DOCTORAL

**Ensayo sobre la idea de poder en el pensamiento de José
Ortega y Gasset**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Ricardo Medina Rubio

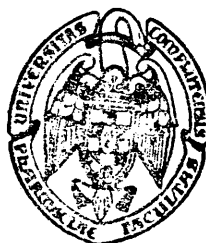
Madrid, 2015

Rd. 54.220

RICARDO MEDINA RUBIO

TE
20

ENSAYO
SOBRE LA IDEA DE PODER
EN EL PENSAMIENTO DE
JOSE ORTEGA Y GASSET



BIBLIOTECA
DE DERECHO

23-IV-1976

Jherliente

MADRID, 1976

i 37788127

A mis padres

INDICE

I N D I C E

	<u>Página</u>
INTRODUCCION	1
<u>CAPITULO I</u>	
FORMACION E INFLUENCIAS	13
1 - El prefacio de 1932	
2 - Formación filosófica	
3 - Teoría del conocimiento	
<u>CAPITULO II</u>	
ANTROPOLOGIA	60
1 - Esquema fundamental de la vida en Ortega	
2 - Alteración y ensimismamiento	
3 - Acción sobre las cosas	
4 - Dominio del entorno. La idea del poder. Teoría de los impulsos: 1) Impulso do- méstico, 2) Impulso comunitario	
5 - Tipología de caracteres	
<u>CAPITULO III</u>	
SOCIOLOGIA	134
1 - La idea de ciudad	
2 - Transcendentalización de los impulsos	
3 - El poder en "lo social"	
NOTAS	277
BIBLIOGRAFIA	344

INTRODUCCION

Dos son los objetos generales de análisis que importa nuestro presente trabajo: La idea de poder y la filosofía de José Ortega y Gasset. Ambos, en sus respectivos niveles de realidad, igualmente conocidos, ambos, sin embargo, igualmente problemáticos. El primero, no es necesario decirlo, es el tema central -diríase que sustancial- de la Ciencia política, del que se desgajan todos los demás para formar el repertorio de temas que tradicionalmente ocupan este vasto campo del conocimiento humano. Poco han cambiado las cuestiones planteadas desde que el hombre convierte en "eidos" los hechos que aparecen en su vida; éstas se han reducido casi siempre a la justificación de la necesidad del poder en la organización de la convivencia humana, dando la impresión no de que el poder aparece como un hecho inmanente a la propia organización de esa convivencia o que "se crea para" sino que se echa mano de él, que se usa para solucionar una situación vital colectiva.

Ha sido el pactismo de todas las épocas precisamente quien "ha traído" el poder a la esfera de las realidades convivenciales como vía sin excepción para hacerlas posibles. Ello ha hecho que el poder tenga esa apariencia "ab initio" de realidad política o social, sin que se haya intentado averiguar algún otro nivel anterior en su ontología. El poder se da siempre como poder constituyente o poder constituido, eludiendo la con-

sideración de que la sociedad política -y aun la que todavía no ha alcanzado un desarrollo suficiente que permita encuadrarla bajo tal denominación, según los esquemas occidentales clásicos- es una realidad relativamente tardía y limitada en su origen a zonas históricas muy concretas y escasas. Los temas tratados desde el pensamiento clásico hasta nuestros días no han ido más allá de lo planteado por la legitimación, la mejor organización de lo social dentro de la estructura mando-obediencia, su limitación en beneficio de la personalidad individual, formas de tradición y todos los demás que pueden considerarse como accesorios o confluente en la esfera estrictamente política.

En tal sentido, puede pensarse a la hora de buscar substancias que estas se dan sólo como substancia política, careciendo de entidad y -eso sí- de eficacia práctica toda reflexión fuera de ese campo. El poder se nos presenta siempre como poder social o poder político, es decir, poder sobre las personas, considerando "personas" en su nivel más preciso. ¿Cabe pues hablar del poder como realidad no social o política?. ¿Por qué explorar unos niveles inactuales sin la sospecha previa de hallar algo positivo?. A la primera cuestión intenta responder el presente trabajo. La segunda viene dada por la magnitud misma del objeto.

Muy pocos fenómenos tienen la transcendencia

4

que el poder tiene para la vida humana y son al mismo tiempo tan oscuros e irreductibles. En verdad, sólo puede decirse para qué sirve el poder pero aun no qué es. Y esta ignorancia de su esencia es justamente la que determina la necesidad de un estudio de carácter filosófico -de filosofía política si se quiere- pero que intente plantear el tema en un momento anterior al histórico en que aparece el poder como realidad consustancial a "lo social", o sea, como realidad autónoma y desprovista de las notas adquiridas en el devenir histórico.

En definitiva, lo que se intenta es hallar el poder como realidad humana, lo que científicamente podría considerarse como realidad antropológica, en un principio, y su desplazamiento ulterior en forma de objeto del análisis social, hecho que se produce, desde luego, por causas históricas.

Tales intenciones, como se advertía, llevan necesariamente a un planteamiento filosófico más que a uno de estricta Ciencia política. Han sido los filósofos, por otra parte, quienes han tratado desde siempre las cuestiones relativas a la organización de la sociedad y resulta difícil en ocasiones trazar los líndes entre lo filosófico y lo político. Ambos campos, al menos en Occidente, son simultáneos, la razón socrática nace en una plaza pública. Es difícil imaginar otro es-

cenario que la polis para el orto de la cultura occidental. Los primeros filósofos lo fueron de la convivencia humana.

Por ello mismo, el filósofo de la vida humana ocupa su pensamiento en la realidad exterior al hombre, que no ha sido siempre una realidad social en sentido estricto, y nos ofrece la posibilidad de bucear en otras profundidades ciertamente generosas en elementos antropológicos y por tanto susceptibles de ser integradas en una teoría general del poder.

El plantearnos el tema central de nuestro trabajo -el poder- dentro de la reflexión filosófica, obliga a que desde el principio queden claras ciertas consideraciones sobre el pensar metafísico y la filosofía en general. La filosofía ha sido Metafísica durante veinticinco siglos. Durante los cuales ha habido diferentes crisis del pensar metafísico consideradas como crisis de "debilitamiento" que han coincidido, a su vez, con crisis de debilitamiento del pensar filosófico en su totalidad. Pero sólo la crisis moderna de la Metafísica se ha considerado como una crisis definitiva, no de crecimiento sino de desaparición. Generalmente se considera al siglo XVIII el momento de iniciación de dicha crisis que coincide con el auge de las ciencias naturales y la aparición de las bases filosóficas del positivismo posterior, representadas por el racionalismo y el mecanicismo. En

ese punto, como afirma Rodríguez Húscar (1) ha sido Kant el recurso de salvación para la metafísica en vista de la crítica que realiza del racionalismo dogmático que viene a estar representado por Descartes y la conclusión de un sistema lógico, cerrado, definitivo e inmutable. El "giro copernicano" de la reflexión kantiana consistiría fundamentalmente en dos cosas: La consideración de la Metafísica como una "disposición natural" del hombre y, por tanto, como algo que pertenece a la substancia misma del hombre y no a una elección suya "arbitraria". Y, por otra parte, la derivación del concepto del ser desde el planteamiento de la ontología clásica a la pregunta por el ser del hombre y, por tanto, el paso desde un planteamiento "logocéntrico" a un planteamiento "antropocéntrico". En este sentido es necesario señalar que no resulta totalmente vano el intento del racionalismo y su punto de partida del "ens cogitans", pero incapaz de escapar al dogmatismo tradicional cuando busca un "ens substantiale" que determina "a priori" el ser del hombre.

La superación de la cuestión ¿qué es el ser? de la ontología clásica por la de ¿qué es el hombre? de Kant parece ser el intento más fructífero de salvar a la Metafísica dándole una legitimidad nunca alcanzada. Al

(1) Antonio Rodríguez Húscar, "Mirada a la Metafísica", Rev. de Occidente, Madrid, noviembre de 1975, Tercera época, nº 2, pág. 65.

7

mismo tiempo, representa el primer paso de la nueva forma de pensar, estrictamente moderna, en que va a embarcarse la reflexión filosófica a partir de entonces: La Antropología. El siglo XX parece haber recogido esos frutos al decidirse --salvo excepciones como el neokantismo de Marburgo y las corrientes positivistas y neopositivistas en general-- por planteamientos netamente antropológicos que se concretan sobre todo en las corrientes antipositivistas de entresiglos y, en muchos aspectos, por las filosofías de la vida y el existencialismo.

Sólo esa pregunta por el ser del hombre puede dar alguna justificación al preguntar por el ser --concepto que continúa siendo el más problemático y escurridizo de toda la Metafísica--. La nueva ontología parece ser la única vía legítima allí donde empieza a ser una ontología humana, o sea, una antropología considerada como teoría de la vida humana.

El análisis sistemático del pensamiento de Ortega, en relación con la idea de poder, nos ha determinado en el sentido de buscar en su obra aquellos elementos que pudieran contribuir a la elaboración de una teoría general del poder. Hemos eliminado deliberadamente, por tanto, las referencias a sus intervenciones oratorias dentro y fuera de la Cámara legislativa y a su labor como conferenciante, interesándonos tan sólo por sus escritos directos y sus clases magistrales, así como por algu-

nas conferencias dadas fuera o dentro de España que trataran de temas importantes para nuestro trabajo. Por ello, no hemos tenido en cuenta los volúmenes X y XI de sus Obras Completas que recogen, junto a escritos puramente científicos y teóricos ya aparecidos en los restantes volúmenes, esa labor de conferenciante, muy sujeta a las circunstancias del momento y por ello no muy válida como conclusiones estrictamente científicas y susceptibles de ser consideradas definitivas en el pensamiento de nuestro autor.

Hemos visto en Ortega, antes que nada, el crítico de la Modernidad que se plantea la elaboración de una metafísica de la vida humana. Su crítica se refiere al análisis de los conceptos de cultura y civilización, desde una perspectiva netamente antropológica. La cultura, todo lo que el hombre ha hecho desde su aparición como ser capaz de ensimismarse y pensar, discurre a través de un movimiento cíclico cuyas determinantes son fundamentalmente dos: la necesidad y el deseo, el naufragio en una circunstancia que ahoga y la inspiración en otra que ya está dominada. Estos dos principios -confundidos y confusos en algunos lugares- marcan no obstante, debidamente deslindados, todo el pensamiento de nuestro autor desde su "ontología de la coexistencia" hasta sus tesis sobre el origen y el desarrollo de la cultura. Por medio de esos dos vehículos, permanentes desde sus

primeras producciones, hemos discurrido también a través de su vasta obra para determinar sistemáticamente: una teoría del conocimiento, una antropología filosófica del poder y una teoría sociológica.

Por otra parte, Ortega nos ha ofrecido la posibilidad de borrar esa imagen de usufructuaria que la Modernidad ha legado a la filosofía española. Muchos han repetido que el castellano no es un idioma filosófico al no ser un lenguaje autóctono como el alemán. En este sentido, la labor de Ortega ha consistido en reelaborar las raíces de numerosos vocablos castellanos dándoles una dimensión ciertamente filosófica, "no cultista". Además, su consistente formación germánica le ha movido a trasponer -no traducir- ciertos vocablos alemanes al castellano con fortuna no siempre aceptada (1) y así nos encontramos con vocablos genuinamente orteguianos como vivencia (leben) o circunstancia (umwelt) que aunque denotan un origen germánico, pueden integrarse en el acervo filosófico castellano sin que supongan adquisición cultista o barbarismo.

Por otra parte, otros autores consideran que el filosofar orteguiano ha sido el intento más positivo de adaptar nuestra lengua para la tarea filosófica. Tal

(1) Francisco Maldonado de Guevara, "El lenguaje de Ortega y Gasset", Rev. de Filosofía, Madrid enero-junio 1957, nºs 60-61, págs. 129-30.

enriquecimiento no sería debido exclusivamente a las "trasposiciones" procedentes del alemán; antes bien, el empleo de ciertos vocablos o frases -"instalación", "saber a que atenerse", "vocación"- de ascendencia tan popular como "mandamás" nos estaría dando medida de lo que Ortega ha contribuido a elevar el castellano a la categoría de lenguaje filosófico.

Ortega se nos antoja más bien como un "esprit de finesse", al estilo de Pascal, que como un filósofo de lo abstracto a la manera del racionalismo o del pensamiento clásico. Pertenece a ese conjunto de pensadores, dichos "ensayistas", no filósofos en el sentido tradicional que constituyen el único valor filosófico de la modernidad española y que estarían representados también por autores como Larra, Gánivet o Unamuno. La reflexión orteguiana prende con más facilidad en la trama sutil de las cosas singulares y cotidianas que nos proporciona la experiencia, que en los principios abstractos y universales. Ortega se niega desde el principio a considerar al hombre como un objeto universal y definido para siempre, por eso lo observa individualmente. Quizás la única generalidad que refiere al ser humano sea que el hombre es fundamentalmente vida humana y la vida humana es siempre biografía, lo cual obliga a contar con un pasado que se proyecta, no sólo el propio sino el de la Humanidad entera que a cada hombre le ha sido legado, con

el que se encuentra desde un principio y con el que ha de contar necesariamente para elaborar la propia biografía. Esta situación en la que se encuentra el hombre, entre la concreción vital del yo y la fluidez de la tradición genérica, le hace ser una categoría ambigua e indefinible. Ser singular e indefinible es lo característico del hombre en la concepción orteguiana, lo cual es ya suficiente para situar a Ortega fuera de la tradición filosófica y considerarlo como un pensador moderno cercano -aunque no identificable- a lo que se considera la Filosofía de la vida.

CAPITULO I

Es conocido de todos el carácter polémico que el pensamiento de José Ortega y Gasset ha suscitado a todos los niveles de su reflexión. Tanto sus comentaristas académicos como sus conocedores en la divulgación han planteado una serie de cuestiones coincidentes en sus aspectos principales: ¿Es Ortega un filósofo?. Si lo es ¿a qué corriente filosófica pertenece?. O, en todo caso, admitiendo que sea lo que "normalmente" se considera como un filósofo y, además, suponiendo su no identificación con alguna de las tradiciones filosóficas o del pensamiento contemporáneo ¿a qué corriente se acerca más?. La dilucidación de estas cuestiones necesarias y previas a lo más sustancial de nuestro presente trabajo, merece que nos acerquemos a su obra siguiendo un criterio cronológico que permita elaborar una línea de influencias en el tiempo, así como el desarrollo acumulativo de su pensamiento. ¿Cuál es el sustrato de su formación?. ¿Qué podemos adivinar a través de los temas que desarrolla en sus publicaciones?. ¿Qué opina él mismo de los temas tradicionalmente tratados por la Filosofía?. ¿Cuáles son sus aportaciones?. Estas nuevas cuestiones sustituirán a las primeras y nos permitirán alcanzar lo que pretendemos: Saber lo que Ortega y Gasset nos ha querido decir en su extensa obra.

Al intentar trazar esa "línea de influencias" en la formación de nuestro autor y componer cronológicamente el sentido de su obra, hemos partido sobre todo de

dos autores, por una parte, Julián Marías y, especialmente de su obra "Circunstancia y vocación" (1) lo más completo que hemos encontrado sobre Ortega; y por otra parte, Kenneth S. Reid, profesor de la Universidad de Newcastle upon Tyne, y uno de los primeros hispanistas en lengua inglesa, conocedor profundo del pensamiento y de la literatura españoles de la época contemporánea, cuya tesis doctoral, así como numerosos trabajos versan sobre Ortega y Gasset, y, junto al cual hemos tenido la venturosa oportunidad de trabajar durante un curso en la citada Universidad inglesa.

Tanto Reid como Marías (2) están de acuerdo en señalar dos etapas en el desarrollo filosófico de Ortega. El eje de esas dos etapas puede situarse en el año 1932, cuando Espasa-Calpe edita todo lo que Ortega ha escrito hasta entonces, incluyendo los siete volúmenes de "El Espectador", "La Rebelión de las masas" y "Misión de la Universidad", más los escritos políticos del año 1931. El prefacio a dicha edición de Obras es particularmente importante por cuanto en él aparecen ideas no contenidas en el resto del volumen pero cuya trascendencia posterior es manifiesta: se trata de un análisis de la vida humana de acuerdo con lo que el mismo Ortega, más tarde, denominará "razón vital".

Ya antes, desde hacía dieciocho años, el "racio vitalismo" había sido acuñado en la frase, que aparecerá en su temprana obra "Las Meditaciones del Quijote", "yo

soy yo y mi circunstancia" y que se refiere a ese vivir forzado en una particular circunstancia en la que el hombre, sintiéndose náufrago, se ve compelido a actuar, a mover sus brazos en sentido natatorio. La vida no es más que ese repertorio de movimientos que simbolizan los haceres necesarios. Esto es así, porque el hombre, a diferencia del resto de los animales, no ha recibido un ser hecho para siempre, sino que tiene que ir haciéndose-lo a cada momento. De esta manera, la vida se presenta como un repertorio de posibilidades para actuar, cada una de ellas representa una vía distinta de construcción del propio ser; pero sólo una de ellas puede ser "auténtica" si está de acuerdo con el real destino y vocación del sujeto. La toma de decisión y elección de una de esas vías constituye la libertad en la que el hombre queda comprometido. El análisis de la vida humana, desde la perspectiva que brevemente hemos expuesto y que, a lo largo de este trabajo, completaremos, constituye uno de los temas fundamentales de nuestro autor a partir de 1932, si bien, mucho antes, lo había tratado en sus presupuestos fundamentales. Así tenemos que en la obra que publica en dicha fecha, "Pidiendo un Goethe desde dentro" (3), vuelve a aparecer la idea de vida como naufragio y los conceptos interrelacionados de destino, vocación y proyecto vital. El esfuerzo por realizar éste último y la posibilidad de que no se cumpla convierten la vida en un drama.

En 1933, Ortega da unas lecciones bajo el títu-

lo general de "En torno a Galileo". Aquí aparece otra de las ideas principales encuadrable en la segunda etapa del desarrollo filosófico de nuestro autor: se trata de la "actividad mental del hombre" como un elemento más, y subordinado, de su vivir. El naufrago en su circunstancia debe ordenarla e interpretarla, a ello irá encaminada su mente en las particulares actividades de conocimiento, intuición e imaginación. Pero no bastará sus propias ideas, fruto de su ensimismamiento individual, sino que habrá que contar también con aquellas otras, fruto de la tradición, aceptadas comúnmente por sus contemporáneos y que Ortega denomina creencias. Las creencias no son, propiamente, ideas, pensadas por el sujeto en un acto individual, sino puestas ahí, en lo más profundo del hombre, sin las cuales la vida no sería posible: "Con nuestras creencias estamos inseparablemente unidos" (4). Y en otro lugar añade: "El creer no es ya una operación del mecanismo 'intelectual' sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer" (5). Sin embargo, ni las propias ideas ni las creencias pueden hacer que el hombre salga nunca de la radical inseguridad que constituye su vida.

A partir de esta época, aparecen otros trabajos "Meditaciones de la técnica", "Dilthey y la idea de la vida", "Ideas y creencias", "Historia como sistema", en todos ellos sigue tratándose los temas aludidos con creciente interés. También de entonces son las alusiones a Hei-

degger, especialmente en la obra citada "Pidiendo un Goethe desde dentro", unas veces con reconocimiento, otras, para manifestar que la preocupación fundamental del autor alemán y de las corrientes filosóficas que por entonces van extendiéndose por Europa, había sido ya "leit motif" de la obra de Ortega en edad mucho más temprana (6). Lo cual no debe entenderse como afirmación de pertenencia a tal corriente de pensamiento, aunque la proximidad sea manifiesta y no hayan faltado autores que se manifiesten en este sentido. Rodríguez Alcalá verá en Ortega un precursor del existencialismo: "¿Qué significa, en terminología existencialista el que seamos mero proyecto o programa y que no tengamos naturaleza?. Simplemente que la existencia precede a la esencia. Esto es exactamente lo que mucho después que Ortega iba a afirmar J.P. Sartre como el principio fundamental del existencialismo" (7). Dejando aparte la discutible afirmación de Rodríguez Alcalá de que Ortega haya afirmado en alguna parte que la "existencia precede a la esencia", aún indirectamente, es evidente la proximidad -no identificación- de Ortega al existencialismo. La búsqueda del ser de la vida humana, no del "ser" tal como se entiende en la filosofía clásica, es un tema constante en las dos etapas del pensamiento filosófico de nuestro autor. El caso es que, sea por la influencia del existencialismo, sea por sí mismo, sea por "el espíritu de la época", Ortega inicia en 1932 una etapa de su pensamiento cuyo principal objetivo va a ser

la vida humana. A pesar de su acento en la consideración de la no naturaleza del hombre, a pesar de las connotaciones y proximidades con el pensamiento "vitalista" del XIX y del XX, lo que el pensador español elabora -y más adelante tratamos de demostrarlo- es una metafísica de la vida humana. Lo que permanece en ambas épocas de su "navegar" filosófico es la cuestión de ¿qué es la vida?. Esto, suponemos, es una búsqueda de ser (esencia) más que una reflexión sobre la existencia. Así, afirma Ortega en el mismo "Pidiendo un Goethe desde dentro": "No, 'ciencia' no es cualquier cosa, es espumar del Universo esencialidades. Nuestra existencia necesita de éstas; por eso tiene que hacer ciencia. Y es posible que ésta tenga que acumular datos, reunir informaciones, coleccionar documentos, etc. etc.; pero, bien entendido, toda esa labor sólo está justificada en la medida rigurosa que conduzca al hallazgo de esencialidades" (8).

El prefacio a la edición de sus Obras, de 1932, termina diciendo: "Al mar otra vez, navecilla!. Comienza lo que Platón llama 'la segunda navegación'".

Ortega comienza a leer filosofía seriamente en Alemania, durante el curso 1905-6. Al curso siguiente, vuelve allí con una beca del gobierno español para seguir estudios en las universidades de Berlín y Marburgo. En esta última universidad es donde Ortega entrará en contacto con el neo-kantismo a través de sus maestros Cohen

y Nartrop. Es el comienzo de lo que él mismo denomina sus "diez años de cautividad en la prisión kantiana". De este tiempo es la influencia de Henrich Rickert, neokantiano de la escuela de Baden. De Rickert, interesará a Ortega el análisis de la relación sujeto-objeto que aparece en la obra del filósofo alemán "Der Gegenstand - der Erkenntnis", una de las fuentes de las que se servirá el autor español para elaborar su crítica al idealismo.

Sin embargo, la "experiencia alemana", como la denomina Marías, no es la única influencia en los años de formación de nuestro autor. Mucho antes, Ortega ha entrado en contacto con otra cultura, tan querida para él como la alemana: Francia. Su influencia permanecerá a lo largo de toda su vida. Ortega, desde sus años mozos, dominaba la lengua francesa, aprendida en la exhaustiva lectura de los autores galos. Marías nos refiere que Ortega, "en su primer artículo adolescente aparecen unos cuantos nombres que Ortega va lanzando. ¿Cuáles? Víctor Hugo y Ponsard, Taine, Sarcey, Barbey d'Aurevilly, Sainte-Beuve, Poe, Nietzsche, Carlyle. Seis franceses, un alemán, un inglés, un americano. En los artículos juveniles se acumulan las referencias a la cultura francesa: Flaubert, Stendhal, Chateaubriand, Remy de Gourmont, Maeterlinck, Mérimée, la condesa de Noailles (9) "Sólo sé de ella cuatro noticias, y no es poco: que es mujer, que es joven, que es guapa y que es griega"--, Barrés,

Gobineau, Renan, Dom Leclercq, Cézanne, Ribot, Bergson, Descartes, Charcot, Debussy, Balsac, Gautier, el P. Duchesne, Montaigne, Rabelais, Pascal, Voltaire, Thierry, Michelet, Comte, Zola, Maupassant, Courbet, Corot, Manet, Poussin, Verlaine, Mirabeu... La biblioteca de Ortega contenía millares de libros franceses: Había leído a los filósofos, a los poetas, a los novelistas, a los políticos, a los historiadores, a los autores de libros de memorias de los viajeros" (10). Ahora bien, según el propio Marías, las influencias más importantes de la cultura francesa para Ortega proceden, sobre todo, de tres autores: Chateaubriand, Barrés y Renan. Del tercero conserva Ortega, con cierto tono melancólico, el recuerdo más perenne. En su largo artículo "Renan" (11), manifiesta ese recuerdo melancólico pero, también, apunta sus insuficiencias: "En el cauce del siglo XX va hinchiéndose más y más el claro nombre de Renan. Su obra ha resistido todas las censuras, siendo así que trata de problemas a que ha dedicado la última época un colmo de atención y de trabajo. ¿Es esto decir que no haya que rectificar en la "Historia del pueblo de Israel" y en la de los "Orígenes del cristianismo"? Ni mucho menos; anchos miembros de ambos edificios se han venido abajo: nuevas investigaciones han hecho pasar la dura reja del arado crítico sobre los escombros. Ambas obras históricas de Renan son dos ruinas. Pero han caído noblemente, como caen los edificios clásicos a pesar de serlo y hoy son ruinas ani-

madas, donde podemos ir y vamos en peregrinación espiritual, seguros de traer al retorno algunos efluvios fecundos de perenne sabiduría" (12).

Antes de nada, Francia es para Ortega la escuela del bien decir; su cultura le aporta un componente estético que se adivina en su estilo, un poco a la manera de Chateaubriand, pero ya en aquella hora resultaba limitado. Por eso, Ortega insta a ambos países, Francia y España, a tornar su atención al germanismo. En 1911, publica un artículo en "El Imparcial", en donde aparecen estas inquietudes: "Pero nosotros necesitamos vivir y no nos queda, no debe quedarnos ocio para gozar. La cultura decadente es fatal para un pueblo que ha caído ya. Ahora hemos menester las sustancias elementales de la vida, hemos menester los sustantivos. ¿No ha de habernos traído gravísimos perjuicios el exclusivo aprendizaje del arte del adjetivo que nos venía de París? Somos un moribundo a quien se ha propuesto enseñarle a bailar. Pardon, queremos vivir, vivir la vida elemental, respirar aire, andar, ver, oír, comer, amar y odiar. Necesitamos todo lo contrario de lo que Francia puede ofrecernos: cultura de pasiones y de ideas, no de formas. Necesitamos una introducción a la vida esencial" (13). Y termina el artículo: "La cultura germánica es la única introducción a la vida esencial. Pero esto no basta" (14).

La estancia de Ortega en Alemania está marcada

por una insaciable sed de cultura y formación; en su primera etapa, cuando visita Nuremberg y Berlín, Marías nos refiere: "la ausencia de libros científicos en España era entonces angustiosa. Léanse los artículos de Ortega, de 1908, 'Fidiendo una biblioteca' y 'Asamblea para el progreso de las Ciencias', y se verá como sentía esa situación. Ortega fué a Alemania en gran parte, a leer nueve o diez horas diarias, a absorber millares de libros que en España no se podían encontrar. Cuando se habla de sus experiencias de la Universidad germánica, no se piense tanto en unos cursos como en unas bibliotecas y seminarios" (15). Ortega, pues, vive en Alemania la aventura del estudiante insaciable de saber que se encuentra, como regalada, con la primera cultura filosófica del momento. El, que desde el principio está buscando la vida, se encuentra con la vida de la filosofía, algo así como el medio vital del sabio, definitivo para formar no un profesor de Filosofía sino para vivir desde ella. Por eso, según Marías, la estancia de Ortega en Marburgo junto a los maestros neo-kantianos, Cohen y Nartrop, supone sobre todo, una introducción esencial a la filosofía como forma de vida: "La razón fundamental de que éste (Ortega) no aprendiese allí una filosofía es... que no se enseñaba. Se daba por supuesta se vivía a su nivel y desde el entusiasmo, se contagiaba el respeto a la filosofía ejemplificada en una particular. Cosas todas bien distintas de la inyección en las mentes de una doctrina precisa y

configuradora, desde la cual se vea la realidad. Ortega tuvo que aprender filosofía aparte de Marburgo, principalmente en las bibliotecas; lo que propiamente aprendió en Marburgo fué qué es filosofía: A saber, aquello de lo cual vivía Cohen, lo que podría hacer alentar su poderosa personalidad. Por eso, precisamente por eso, tuvo que ir más allá de Marburgo, quiero decir de la filosofía allí dominante, porque Ortega no podía vivir de ella, no podía ejercer para él la función que ejercía para su maestro. Pero como -no olvidemos- Cohen inspiraba ese ilimitado respeto hacia tal filosofía, la reacción no podía consistir en volverle la espalda e ignorarla, sino en ir efectivamente más allá, lo cual supone poseerla primero. Ortega tuvo que repensar por su cuenta el kantismo, justamente para poder no ser kantiano y no quedarse en un mero, negativo y estéril no poder ser kantiano, cosa bien distinta. Tuvo que poseer la totalidad de la filosofía alemana -por lo pronto alemana-, lo cual le obligó a trascender de sus formas particulares para verse consignado hacia las cosas mismas, hacia la realidad: naturalmente, desde el nivel de la filosofía, de esa filosofía a la cual había llegado empujado por la formidable patética de Cohen" (16).

Sin embargo, lo que Ortega escribe a su regreso de Alemania, que coresponde al período de 1907-12, no es estrictamente filosófico, los temas son muy diversos.

Suelen ser de la índole de su "La 'Sonata de Estío' de Don Ramón del Valle-Inclán" (17) y otros ensayos sobre autores españoles y extranjeros, especialmente sobre crítica literaria o de ideas.

El primer escrito propiamente filosófico de Ortega data de 1913. Se trata de un artículo "Sobre el concepto de sensación", con motivo de la publicación en Alemania de la tesis doctoral de Henrich Hoffmann sobre el mismo objeto. Hoffmann es alumno de Husserl, y Ortega, por aquel tiempo, está interesado en la Fenomenología, sobre todo a partir de la lectura de dos obras del filósofo alemán, "Logische Untersuchungen", publicada a principios de siglo en Alemania, y "Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie", también en Alemania, de aparición casi coetánea a la tesis aludida de Hoffmann. Como afirma Reid, el Perspectivismo de Ortega se ve influenciado probablemente por las ideas de Husserl, allí donde éste afirma que los objetos reales del mundo exterior pueden ser percibidos en infinitas series de variaciones de perspectiva, ninguna de las cuales puede reclamar mejor que las demás una representación del objeto que sea como éste es en realidad. A este respecto, Reid añade: "(Husserl) considera la perfección como una intuición individual (Anschauung) la cual es enfocada en el objeto inmanente. Cree, con Brentano, que toda actividad mental implica la existencia de un objeto (en el sentido más amplio) y tiene por tanto

la cualidad de intencionalidad. (Brentano ha derivado es te concepto de la inexistencia intentionalis de los Esco lásticos, y esto es importante para Ortega -quien más tarde tradujo al español no sólo a Husserl sino también "Psychologie von empirischen Standpunkt" de Brentano. Pero Husserl llegó a decir que en la percepción la conciencia, en vez de contemplar su objeto inmanente en la "actitud natural", volvería sobre sí misma y contemplaría su percepción del objeto. El nuevo acto de contemplación según la perspectiva de Husserl, no afectaría al primer acto de percepción el cual simplemente era privado de su actualidad, ('bracketed'); éste es en realidad una intuición esencial en vez de una intuición individual y la filosofía de Husserl es sobre todo un estudio de estas esenciales intuiciones" (18). Hacia 1914, es decir, cuando más o menos Ortega está tratando la Fenomenología, surge para nuestro autor el interés por Fichte: Por entonces, Ortega ha escrito un prólogo a la obra poética de Moreno Villa con el título de "Ensayo de Estética a manera de prólogo" (19) en donde aparecen referencias al idealismo fichteiano; sin embargo, éste no podía ser aceptado enteramente por el filósofo español por -- cuanto para Fichte el Yo creaba el mundo por una especie de actividad imaginativa; por ello, quizá sea más exacto considerar la influencia de la Fenomenología que admitía la posibilidad de que el Yo encontrara, aunque aparentemente, un mundo real exterior, lo cual, a su vez, hacía

surgir en el sujeto intuiciones de todos y cada uno de los objetos de ese mundo exterior. Dichas intuiciones, gracias a alguna suerte de reflexión, serían elevadas a la categoría de intuiciones de esencia. El resultado era un orden y una estructura en el mundo real exterior independientes de la función cognoscitiva. Reid se pregunta si fué esto lo que permitió a Ortega escapar de la "prisión" del subjetivismo: "Las Meditaciones del Quijote" publicado en 1914, casi puede ser descrita como 'variaciones sobre un tema de Husserl'. Contienen anticipaciones del Perspectivismo y también del mayor tema de Ortega -'la ontología de la coexistencia'- expresada en la célebre frase 'Yo soy yo y mi circunstancia'. Constituyen sin embargo uno de los trabajos de Ortega más dificultosos y oscuros, y son en algún caso especialmente importantes para las ideas de cultura y arte" (20). Las "Meditaciones" son, sin duda, como acaba de dar a entender Reid, la obra clave de Ortega, y al mismo tiempo, aquella cuya sola lectura nos da una visión total del pensamiento de nuestro autor. Allí aparece además una descripción de caracteres humanos presidida por la figura del héroe que será tan decisiva para su antropología posterior.

Un poco más tarde, en 1916, la teoría Orteguiana del perspectivismo adquiere una formulación completa más clara, que puede encontrarse en el primer volumen de "El Espectador". El perspectivismo supone, evidentemente, un intento de reconciliación en la disputa, ya clásica, entre

subjetivismo y objetivismo, que se plantea en dos términos:

- 1) O se admite que, no habiendo otro punto de vista posible que el individual, la verdad no existe (escepticismo).
- 2) O, partiendo de la afirmación "a priori", con carácter necesario, de la existencia de la verdad, afirmar un punto de vista supra-individual (racionalismo), para paliar la falsedad, también necesaria, del punto de vista individual.

Para Ortega, ambas formulaciones están equivocadas: El punto de vista individual resulta ser el único camino de conocimiento del mundo real, tal cual es. Sin embargo, la realidad se nos presenta a la observación disgregada en innumerables facetas, una por cada observador individual (21). El observador de El Escorial y el observador de Segovia ven el mismo Guadarrama desde lados opuestos ¿será posible arguir respecto de cual de las dos visiones es la correcta o la equivocada?. Sólo si la cordillera fuera una ficción, una alucinación o una abstracción, es decir, careciera de realidad exterior al sujeto, ambos puntos de vista coincidirían. "La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su de formación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultare siempre idéntica es un concepto absurdo" (22). Desde luego, este ejemplo de percepción visual tiene un significado analógico -forma empleada frecuentemente por Ortega- que, en definitiva, es-

tá haciendo referencia a una forma de conocimiento más fundamental. Por ello, dice Reid que el punto esencial es que la realidad puede ser conocida y adquirirse sólo cuando una mente reacciona a un aspecto particular de un mundo trascendente.

Este es el sentido, a través del cual, el perspectivismo incide en la ontología orteguiana de la coexistencia, cuya formulación general, en un intento de mayor exactitud terminológica, aparece incluida en "El Espectador", tomo I, bajo el título "Conciencia, objeto y las tres distancias de éste". En dicho artículo encontramos el ejemplo de un ser mitológico, el centauro, que sólo puede existir en nuestra imaginación, pero, al menos, esto ya es algo. "El centauro no es un ser real -lo real de él es la imagen o trozo real de nuestra alma en lo que imaginamos: él es un ser imaginado, un ser fantástico, o de la fantasía. Mas con todo, lejos de desterrarlo del ámbito del ser, lo que hacemos es afincarlo en él, avecindarlo en él, marcándole un barrio donde habite. La rosa, que es real, lo es por ocupar un espacio real y un tiempo real; pero la realidad de este espacio, de éste tiempo y de su rosa no quiere decir, no significa, por lo pronto, otra cosa sino el carácter de inmediata sensualidad que les es propio. La rosa es real porque es un ser visible y tangible, porque es un ser perceptible o de percepción. Del mismo modo, el centauro es un ser fantástico o de fantasía. Percepción y fantasía no son,

pues, sino modos diversos de llegar nosotros al ser. Y como los sonidos no se ven, ni los colores se oyen, sin que por ello padezcan en su calidad de realidades, así percepción y fantasía no hacen más que calificar o clasificar los seres, las cosas" (23). Percepción y fantasía son, pues, ambas, formas de conocimiento del ser, vías para llegar al ser, sea este real o irreal. Sin embargo, queda claro que el ser captado por la fantasía es de diferente tipo del captado por la percepción, en cualquiera de sus modos, pero algo tendrán en común que les haga ser. Y esto es la conciencia. La conciencia es siempre conciencia o conocimiento de algo, de algo que no es ella misma. "Diríase que donde quiera y como quiera que exista eso que llamo conciencia, lo encuentro siempre constituido por dos elementos: una actitud o acto de un sujeto y un algo al cual se dirige ese acto. Aquel acto puede ser de muchas especies: puede ser ese acto que llamamos ver, o bien un fantasear, o bien un simple entender; puede ser un querer -y puede ser un sentirse afectado o conmovido. En todos los casos, se trata de maneras diversas de andar afanado con algo, con algo que tiene el carácter esencial de presentarse como otra cosa distinta de los actos del sujeto. Nada es tan diferente de mi ver como lo visto; de mi oír, como lo oído; de mi entender, como lo entendido." (24). Y continúa Ortega: "De un lado, pues, reservemos de toda esa variedad de actos de conciencia -ver, oír, pensar, mentar, juzgar,

querer, afectarse- sólo lo que tienen de última nota común: su carácter de referirse siempre a algo más allá de ellos. Por otra parte, de todas las cosas que pueden ser ese algo, término de esa referencia, quedémonos sólo con esa su función genérica, idéntica en todas ellas de ser lo que el acto subjetivo encuentra frente a sí, opuesto a sí, como su más allá. A eso que es lo menos que una cosa puede ser, lo que, por lo visto, están forzadas a ser o poder ser todas las cosas, llamémoslo: lo "contra-puesto", lo que está enfrente de mí y de mi acto. En latín contraponer, oponerse, se dice obicere: sustantivo verbal es objectum. Y ahora podemos troquelar nuestra humilde, pero importante conquista terminológica, diciendo: objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro. Y viceversa: conciencia, es referencia a un objeto" (25). Estas dos conclusiones últimas son, efectivamente, de suma importancia para el análisis de la relación, nada nueva en el orden teórico por otra parte, que queda establecida entre sujeto-objeto; es, desde luego, la relación que plantea y de la que parte toda la Metafísica desde Descartes (ens cogitans y res extensa). Planteémoslas por separado:

- 1) Conciencia es, siempre, referencia a un objeto, diferente de ella misma.
- 2) Objeto es aquello a lo que nuestra conciencia puede referirse. Con la primera conclusión se nos presenta uno de los problemas más grandes que haya planteádose nunca

en Filosofía: ¿Cómo puede haber tan íntimo contacto e interdependencia, o, mejor, interpenetración entre dos entidades tan diferentes como la conciencia y el objeto? En cuanto a la segunda conclusión, ésta sugiere, si no una solución, sí, al menos, una vía para la comprensión de esa interpenetración, cuando nuestro autor propone: A) El objeto es siempre objeto para una conciencia. B) Su principio correlativo: la conciencia no existe sin un objeto. El ser del objeto, por tanto, se constituye en la conciencia y no puede ser constituido por ninguna otra vía.

Todo hace pensar que el desarrollo de estos temas discurre no solo por los caminos marcados por el método analógico-visual del Perspectivismo, sino también por otros paralelos, tales como los proporcionados por la investigación biológica de entonces. Desde 1913, Ortega siente un gran interés por los trabajos de biólogo danés Jacob Von Uexküll, del que aparecerá más tarde una de sus obras principales, con el título "Ideas para una concepción biológica de mundo", bajo los auspicios de Ortega quien prologará el libro publicado por la Revista de Occidente. (26). Von Uexküll mantenía que todos los animales poseen su propio mundo, en una relación establecida a través de los órganos sensoriales de tal manera que el animal no podría existir aparte de ese mundo. De acuerdo con ello, el citado biólogo propugnaba, como tarea fundamental de la Biología, el estudio conjunto de los seres

vivos y de su entorno. Esta idea de la influencia mutua animal-mundo intentaría desplazar las tesis evolucionistas de la adaptación, procedentes del darwinismo, con el que Von Uexküll está en completo desacuerdo. Julián Marías señala (27) tres conceptos, procedentes los tres de la Biología y que pueden ser, si no identificados, al me nos relacionados con la idea orteguiana de circunstancia. Estos son: "Milieu" que aparece en los "cours de philosophie positive" de Augusto Comte, recogido en la Biología de Saint Hilaire y que tanta influencia va a producir en autores tan conocidos de Ortega como: Taine, Balzac y Zola. Otro es, también procedente de la Biología, el de "environment" que aparece en Willan James. Y, por último, el de umwelt del biólogo danés citado, concepto que es, el que más se acerca de los tres al de "circunstancia" en Ortega.

El concepto clave en Von Uexküll es el de función, que comprende las "diversas variaciones en el tiempo, resumidas en una unidad conforme a ley" (28). De tal manera que al reconocer o designar un objeto o conjunto de objetos de una manera determinada, no estamos sino adivinando el vínculo "invisible" que los une y que nos da la idea de su función, que es, realmente, lo que reconocemos y designamos en dicho objeto. El coche no existe materialmente sino la función coche, dada por la vinculación de determinados objetos: Ruedas, motor,

asientos, etc. Al nombrar coche, por tanto, hemos representado el esquema de las variaciones en el tiempo y en el espacio que determinados objetos, unidos, nos dan la función coche.

Sin embargo, no podemos recoger todas las variaciones en espacio y tiempo que se realizan en una determinada función; un mecánico verá algunas, un conductor verá otras, un perro verá menos que los anteriores y una ameba no verá absolutamente nada de la función coche. Es decir, la formación de los esquemas de las variaciones en espacio y tiempo de la función de los objetos, variará sensiblemente de un sujeto a otro, y esto es porque la formación de dichos esquemas es totalmente subjetiva, depende de que cada sujeto cuenta con un mundo adecuado a él que llamaremos su "mundo circundante" su umwelt (29). El "umwelt" sería, pues, la "suma de todos los estímulos que un animal recibe"; y este mundo sería diferente para cada especie por ser diferente también la respectiva organización perceptiva de los estímulos. Todo ello permite a Von Uexküll crear una biología subjetiva comparada que él mismo deriva de la filosofía kantiana.

Ahora bien, la idea de "umwelt" de Von Uexküll no es la de circunstancia de Ortega, si bien él mismo reconoce en el prólogo citado la influencia cordial que le produjeron los escritos del biólogo. Para Von Uexküll sería "umwelt", todo lo que físicamente es externo al su-

jeto y al mismo tiempo le envía estímulos. Para Ortega, la circunstancia, lo es de yo de tal manera que mi yo, mi cuerpo y mi entorno constituyen mi circunstancia de la que solo Yo queda excluido. En este sentido, por otra parte, ha de interpretarse la conocida afirmación orteguiana "Yo soy yo y mi circunstancia".

Sin embargo, conviene ver como el propio Ortega nos explica las ideas de Von Uexküll: "Cada ser posee su paisaje propio, en relación con el cual se comporta. Ese paisaje coincide unas veces más, otras menos con el nuestro. La suposición de que existe un medio vital único, donde se hallan inmersos todos los sujetos vivientes, es caprichosa e infecunda. En cambio, la nueva biología reconoce que para estudiar un animal es necesario reconstituir antes su paisaje, definir que elementos del mundo existen vitalmente para él; en suma, hacer el inventario de los objetos que percibe. -Y Ortega continúa una vez ha citado a Von Uexküll-. Cada especie tiene su especie natural, dentro del cual cada individuo, o grupo de individuos, se recorta un escenario más reducido. Así el paisaje humano es el resultado de una selección entre las infinitas realidades del Universo, y comprende solo una pequeña parte de ésta. Pero ningún hombre ha vivido íntegro el paisaje de la especie. Cada pueblo, cada época operan nuevas selecciones sobre el repertorio general de objetos 'humanos', y dentro de cada

época y cada pueblo, el individuo ejecuta una última disminución. Sería preciso yuxtaponer lo que cada uno de nosotros ve del mundo a lo que ven, han visto y verán los demás individuos para obtener el escenario total de nuestra especie. Por eso decía genialmente Goethe 'sólo todos los hombres viven lo humano'" (30).

A partir de los primeros años de la década de los treinta en que, como advertíamos más arriba, comienza la segunda navegación filosófica de Ortega, los temas de teoría del conocimiento sin desaparecer, van dejando paso a otros incluidos y enunciados en la primera etapa de su formación; pero va a ser a partir de ahora cuando obtengan su tratamiento más profundo. Ya en 1918 Ortega explicita su ruptura con el neokantismo con motivo del comentario periodístico que dedica al libro de Ribera Pastor "Lógica de la libertad". En dicho comentario se expresa con las siguientes palabras: "No vacilemos en decirlo. El neokantismo fué la doctrina donde nos hemos educado para la filosofía; guardemos gratitud a nuestros maestros. Pero el neokantismo no es la ciencia actual, ni mucho menos la futura" (31).

No puede pensarse que las dos etapas del desarrollo filosófico de Ortega sean compartimentos estancos; los temas que se plantea nuestro autor desde el principio hasta el final de su vida son siempre los mismos. Como advertíamos más arriba al referirnos a su temprana obra "Las

Meditaciones del Quijote" están ya, todos, al menos enun-
ciados; pero es precisamente, así nos lo da a entender
el mismo Ortega en el famoso prefacio aludido a la edi-
ción de 1932 de sus Obras, cuando el interés parece re-
caer en unos temas más que en otros: La idea de razón
vital, de un lado, y, de otro, la desmitificación de ese
concepto moderno que es la idea de cultura, se reúnen ba-
jo la denominación general del tema de nuestro tiempo.

"El tema de nuestro tiempo -nos dice Ortega- consiste en
someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo
biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos
años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida po-
nerse al servicio de la cultura (...) 'todo lo que hoy
llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que com-
parecer algún día ante el juez infalible Dionysios'" (32)
Esta cita, muy bien podría estar dándonos el nuevo ánimo
que regirá preponderantemente a partir de entonces la re-
flexión de Ortega. En realidad, este ánimo no viene si-
no a sustituir la progresiva desilusión que Ortega co-
mienza a sentir por lo que, en bloque, considera el si-
glo XIX. Desde el XIX se ha estudiado la historia de la
Humanidad y se ha concluido la novela, pero, a pesar de
que Ortega tiene mucho que ver con el pensamiento que se
fragua a finales de este siglo ve que su "pulso vital"
está debilitado y a punto de detenerse. El romanticismo
del que es Ortega, sin duda, heredero, más que pertenecer
al sistema de ideas del XIX marca la ruptura con él é

inagura un nuevo siglo de modernismo. Ese ánimo, decíamos, es el que inspira a Ortega una serie de autores que surgen con el nuevo siglo y que producen "un incomparable crecimiento de vitalidad. Desde 1900 coincidiendo peregrinamente con la fecha inicial del nuevo siglo, comienzan a elevarse sobre el horizonte intelectual pensamientos de nueva trayectoria. Esporádicamente, sin percibir su radical parentesco, aparecen en unas y otras ciencias teorías que se caracterizan por disentir de las dominantes en el siglo XIX y logran su superación. Nadie, hasta ahora, se había fijado en que todas esas ideas que se hallan en su hora de oriente, a pesar de referirse a los asuntos más disparejos, poseen una fisonomía común, una rara y sugestiva unidad de estilo.

Desde hace tiempo sostento en mis escritos que existe ya un organismo de ideas peculiares a este siglo XX que ahora pasa por nosotros. La ideología del siglo XIX vista desde ese organismo, parece una pobre cosa - tosca, maniática, imprecisa, inelegante y sin remedio periclitada" (33). Tal ánimo que preside la mente de nuestro autor justifica también la labor que lleva a cabo en pro de la colección "Biblioteca de ideas del siglo XX", editada por la Revista de Occidente. En dicha colección aparecen las obras, prologadas por Ortega, de autores que seguramente han influido en su pensamiento, especialmente en la segunda etapa de su navegación filosófica; esos -

autores son: Enrique Rickert, Max Born, Oswald Spengler y Roberto Bonola, además del ya citado Jacob Von Uexküll.

Sin embargo, todavía en 1924, Ortega sigue preocupado por la teoría del conocimiento y las cuestiones que le suscitaba el idealismo alemán. En ese año, aparece su "Kant. Reflexiones de centenario"; el ensayo celebra el vicentenario del nacimiento del filósofo alemán (1724) y Ortega aprovecha para celebrar también su liberación del kantismo así como para abundar en sus propios temas ontológicos. "Con grande esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana, y he escapado a su influjo atmosférico" (34).

Kant no se pregunta qué es la realidad, sino, más bien, cómo es posible el conocimiento de la realidad. Esto es, abandona el estudio de la realidad en orden al del conocimiento de la conciencia. La tendencia a sustituir la reflexión ontológica por la reflexión epistemológica ha sido constante desde el Renacimiento, pero es Kant quien lleva esta sustitución a su forma más extrema. Su filosofía es fundamentalmente reflexión e introspección es puro análisis de la conciencia. Cinco años más tarde, aparece de nuevo el tema en un ensayo titulado "Filosofía pura: Anejo a mi folleto Kant". Si se pretende conocer "cómo se conoce" es decir, si se pretende que el objeto del conocimiento sea la conciencia misma, será necesario, antes que nada, que ella misma exista, y, en or-

den a su existencia, será necesario también, en primer lugar, que sea conciencia o conocimiento de algo (35); lo cual, nos conduce a la cuestión del ser, objeto de la conciencia. Dicha cuestión puede resultar ambigua, pues por ser puede entenderse: "lo que es", es decir, "lo que existe"; o bien, "el acto de ser algo".

A) "¿Qué es el ser?" puede significar, en primer lugar, "quién es", "qué cosas son", es decir, "qué cosas existen", o, más brevemente, "qué existe". Para el realismo tradicional, lo existente son las cosas, para el idealismo lo existente es el conocimiento.

B) Por otra parte, la cuestión "qué es el ser" puede tener otro significado, a saber, "qué es el ser mismo como predicado o cualidad de las cosas", o sea, "qué es lo que las hace cosas", o, "qué es lo que tienen en común las cosas que las hace tales". En efecto, en estas dos proposiciones Reid nos plantea lo que ya desde los griegos ha constituido la creencia de que el ser era lo propio del ente y como el ente era siempre una cosa, material o ideal, "el ser -nos dice Ortega- era el carácter fundamental y más abstracto de la 'cosa', 'su cosidad' o realitas, en suma, su en-sí" (36), su substancia estable, que las hace independientes de su existencia. Ante esta tradición reacciona el idealismo suponiendo que el ser de las cosas no deriva de nada que proceda de ellas mismas, sino de su relación con la mente del sujeto que las postule.

Para Ortega la cuestión es que ambos conceptos, mente y cosa, son insuficientes por sí mismos y lo único real es la oposición sujeto-objeto, necesiéndose mutuamente el uno del otro, un poco a la manera que el biologicismo de Von Uexküll plantea la interdependencia de los seres vivos y su entorno. Los objetos adquieren ser sólo cuando son pensados por un sujeto, pero éste no puede existir sin esa relación con el objeto. Y esto es porque el sujeto no solo es conocimiento, cognición, sino también, necesariamente, es vida humana, razón vital. El sujeto cognoscente no puede ser divorciado del resto de la vida. En ello consiste esencialmente la crítica Ortegiana al idealismo. Tal conocimiento queda así, con Ortega, referido a la vida. El conocimiento es siempre conocimiento de su circunstancia en orden a dominarla para poder seguir viviendo. Vida humana, conocimiento de las cosas en orden a su dominación, van a constituir los temas principales en lo filosófico, de Ortega, a partir de 1929.

El hecho de que para nuestro autor vida humana sea relación consciente y necesaria entre el sujeto racional y el medio, son también los presupuestos que nos inducen a evitar la identificación sin condiciones del pensamiento Ortegiano con lo que a principio del presente siglo empezó a denominarse en Alemania "Lebensphilosophie" o "Filosofía de la vida", cuyas fuentes las situamos en el idealismo alemán y en el vitalismo precursor de Max

Stiner, y su culminación, por lo menos en lo que es intelectualmente apreciable, en la obra de Nietzsche.

La "lebensphilosophie" (37) constituye esa especie de rehabilitación de la vida espontánea frente a los excesos del racionalismo. Ortega, cuya proposición general y última es el conocimiento de la vida humana, escapa de esa consideración poéticamente abstracta que hace aparecer la vida sólo en sus aspectos irracionales y movida por fuerzas oscuras e incontrolables. De esta manera queda soslayado lo que de ordenación del caos, mediante una relación consciente, hay, como elemento constitutivo, en ese ser singular que es el hombre. No obstante, Ortega reivindica en numerosos lugares de su obra a la vida y a sus valores inmanente: "Es pues necesario cuando se filosofa, habituarse a detener la mirada sobre el vivir mismo" (38); asimismo es notoria la influencia de autores como Simmel y Nietzsche al que considera "el sumo vidente". A él se debe el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestra época. Me refiero a su distinción entre la vida ascendente y la vida decadente, entre la vida lograda y la vida malograda. Sin necesidad de recurrir a consideraciones extravitales -teológicas, culturales, etc.- la vida misma selecciona y jerarquiza los valores" (39). No obstante, el descubrimiento de los valores inmanentes de la vida; no es en Ortega un hallazgo filosófico, ni

representa ninguna corriente de pensamiento, es simplemente un hecho que inunda toda una época, y esto es lo que Ortega nos quiere decir cuando expresa: "El descubrimiento de los valores immanentes a la vida fué en Goethe y Nietzsche, no obstante un vocabulario demasiado zoológico, una intuición genial que anticipaba un hecho futuro de la mayor transcendencia: el descubrimiento de esos valores por la sensibilidad común a toda una época. Esta época prevista, anunciada por aquellos geniales augurios, ha llegado: es la nuestra" (40). El tema de nuestro tiempo consiste en desmitificar la idea de cultura como valor supremo, como justificación al vivir espontáneo, "cualquiera diría que el pensamiento, el éxtasis religioso, el heroísmo moral pueden existir sin la humilde secreción pancreática sin la circulación de la sangre y el sistema nervioso. El culturalista se embarca en el adjetivo 'espiritual' y corta las amarras con el sustantivo 'vida' sensu stricto, olvidando que el adjetivo no es más que una especificación del sustantivo y que sin éste no hay aquél. Tal es el error fundamental del racionalismo en todas sus formas. Esa raison que pretende no ser una función vital entre las demás y no someterse a la regulación orgánica que éstas, no existe; es una torpe abstracción y puramente ficticia.

No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad en el sentido más terre à terre que se quiera dar a esa palabra. Lo espiritual no es más vida

ni menos vida que lo no espiritual" (41).

Sin embargo, no es este vitalismo, este intento de reenquiciar los términos vida espiritual y vida espontánea (42) lo que ocupa medularmente el pensamiento de Ortega con respecto a la vida humana, ello supondría, como afirma Marías, un "modo de verla", un cambio en su valoración, afirmar sus derechos frente a otros objetos valorables tales como la razón y el pensamiento abstracto.

Lo que Ortega hace con la vida humana es preguntarse por su ser, construir una metafísica de la vida humana; por ello afirma José Antonio Maravall, la filosofía de Ortega es "una ontología de la vida humana" (43). Por otra parte, Rodríguez Alcalá parece no percibir las intenciones últimas de la filosofía de Ortega al afirmar que el propósito fundamental de ésta, "reducido a su última cifra" es "hacer que los valores vitales ocupen el lugar que les corresponde en una estimativa inspiradora y acorde con las necesidades de su tiempo" (44). Esto es cierto como hemos visto más arriba y, en todo caso, consecuencia de planteamientos más profundos y de una teoría en la que la vida ocupa un lugar principal, consecuencia en la que, por otra parte, coincidiría nuestro autor con los pensadores de la "Lebensphilosophie" pero que no agotaría las pretensiones de su reflexión, ni caracterizaría por sí el pensamiento orteguiano. Basta señalar que

para Ortega no hay vida sin relación consciente (racional) entre el sujeto y el entorno. No obstante, es evidente el interés de Ortega por la reivindicación de la vida al modo de los filósofos alemanes; es suficiente para verlo claro, su exposición del desarrollo de hombre a lo largo de la Historia y de las etapas que han culminado en el hombre contemporáneo, del que Ortega con acierto profético, duda sea capaz de "continuar la civilización moderna" (45). En "Entorno a Galileo" aparece el hombre sumergiéndose y amaneciendo en sucesivas crisis de creencias; tal parece en efecto, que las crisis son siempre de fé como si de repente se desmoronasen todas aquellas verdades heredadas sobre las que el hombre se asienta y que son las que le devuelven seguridad y vivir tranquilo. Cuando el hombre "desespera de sí" va a Dios y se sosiega largamente durante el Medievo; llega al siglo XV, y después de ocho siglos de tierra firme, el hombre vuelve a vacilar en su confrontación con las cosas de las que necesita una nueva relación, "la nuova scienza de Galileo. La física moderna genuína. En 1500 Copérnico estudió en Bolonia. Pocos años antes había dicho ya Leonardo: Il sole no si muove. La naturaleza va a rendirse a la razón físico-matemática, que es una razón técnica" (46). Con el mismo sentido, Martin Heidegger nos va a describir en "La época de la imagen del mundo" (47) las etapas por las que el hombre discurre para "estar al tanto" o, "para estar enterado" -donde Ortega diría "saber a que atenerse"-.

Desde Grecia en que lo existente es aquello que se manifiesta y el hombre es al percibir el mundo que se le presenta, hasta Descartes que descubre el pensamiento objetivo y el hombre es el sujeto de una acción en la que la re-presentación del objeto es la medida del conocimiento; la idea de ser pasa por diferentes concepciones que constituyan la metafísica clásica. Pero a partir de entonces, coincidiendo con lo que un sector importante de autores considera como el principio del declive de los estudios metafísicos, el nuevo objeto de estudio, ya ensayado en el Renacimiento es el hombre, el antropocentrismo da origen a la antropología y en este orden se sitúa Heidegger como Ortega para quienes la búsqueda del hombre es una búsqueda de certidumbres, búsqueda perenne de seguridad en su entorno (48).

Ortega es ante todo un filósofo en el sentido moderno del término, su preocupación fundamental no es la vida humana en sentido genérico sino siempre, en última instancia el conocimiento, "el hallazgo de una función cognoscitiva ejemplar que por su propio carácter dé a sus contenidos, inmediatamente, valor de verdades" (49). No importa que su labor, como se pretende, sea dispersa en cuanto a la forma, que dé esa sensación de mito acéfalo cuyo encanto, por otra parte, no ha sido descubierto suficientemente. Lo peculiar de Ortega y lo que ha hecho pensar a muchos, como a Bergson, que su discurso

no es filosófico, consiste sobre todo en dos cosas, la primera es que Ortega pertenece a ese grupo de pensadores modernos cuyo estudio escapa de las líneas tradicionalmente marcadas por los estudios clásicos, por lo que más bien dichos autores son denominados "ensayistas" antes que filósofos. La segunda consiste en su decir la filosofía de manera natural, con un lenguaje enérgico, vivo, recurrente al sentido más preciso del castellano, desprovisto de artificio (50). Por ello se comprende perfectamente su aberración por el "intelectual" hermético. No es un "filósofo de la vida" sino un "filósofo que está en la vida", que se instala en ella y desde ahí parte en un intento para elaborar su metafísica, alejada, eso sí, del cartesianismo en cuanto éste parte exclusivamente de reconocer la inmanencia del ser respecto de la función cognoscitiva; pero moderna al contar con una "raison" que le permite al hombre salir de su perdimiento medieval. Ortega acepta este hecho supremo pero no su valoración por el racionalismo para el que "aparece el conocimiento como una construcción y el ser como lo construido" (51).

Por otra parte, respecto a la teoría del conocimiento cabe añadir dos puntos importantes: primero, lo que se refiere a la estructura propia de la función cognoscitiva, a su ubicación en el vivir del hombre; segundo, lo que puede considerarse como resultados episte-

mológicos.

En cuanto al primer punto, siguiendo en ello lo expuesto por Julián Marías en "Circunstancia y vocación" aparecen para Ortega dos realidades previas y extrañas a la función cognoscitiva y, por tanto, "dadas" a ésta. Se trata de la naturaleza problemática de aquello que el conocimiento "re-presenta" ante sí, es decir, de "la necesidad de que la función cognoscitiva parta de un problema" puesto que "un problema no es simplemente la nada, es algo, contiene alguna determinación por simple y borrosa que sea" (52). Esa naturaleza problemática consistiría en dos cosas:

- 1) Presentarse al sujeto en un instante, en instarle, de la manera que nos explica Rodríguez Huéscar en su artículo "Para una teoría de la posibilidad" (53): "Lo que llamamos 'instancia' no es sino la posibilidad concreta de cada momento (...) en cuanto me 'insta' a hacer algo en-vista-de-ella, es decir, de ella en su contexto completo -que incluye, como sabemos, el convoluto entero de posibilidades y de mi versión proyectiva hacia ellas".
- 2) Que el conocimiento, incluido con carácter necesario en la relación "yo-entorno", que es la vida humana, irá siempre referido al futuro; y así aparece en distintos lugares de la obra de Ortega (54).

La naturaleza problemática dada consiste en

presentarse en un instante al sujeto, en instarle a poner en marcha la capacidad cognoscitiva, lo cual implica que no pueda ser una construcción del mismo. Por otra parte, los juicios del conocimiento han de tener un motor anterior al acuerdo de los términos en relación, su objeto ha de ser signifiante para el sujeto antes de que construya el juicio, se trata de la intuición o, como la denomina Marías, de ese "plano más hondo y primario que el de la verdad no verdad construidas, que el del ser o el no ser" (55).

El saber y la ciencia (sinónimos para Ortega) tal como también queda expuesto en "Entorno a Galileo" son considerados a partir del caos informe en el que, repentinamente, el hombre aparece, hundiéndole en una situación de inseguridad y perdimiento, que sólo puede ser sustituido por un cosmos, un orden al que somete el hombre las cosas cuando les da un ser, porque resulta que las cosas no tienen un ser por sí mismas sino que su ser es un ser para el hombre, que es el único ser para sí. Pero esta actitud primordial del ser humano hacia las cosas que en su vida aparecen ni es así por puro esfuerzo superfluo -más adelante convendrá detenerse en los conceptos "esfuerzo necesario" y "esfuerzo deportivo" o "superfluo"- ni tampoco por miras utilitarias como pretendiera algún sector del positivismo, según Ortega. "Otros como los positivistas, creerán justificar, explicar por-

qué el hombre se ocupa en el conocimiento diciendo que le conviene saber, porque al averiguar el ser de las cosas obtiene un medio para dominarlas y ejercer sobre ellas su imperio" (56), sino porque el conocimiento es un elemento necesario dentro de la dinámica de la relación de ateni- miento del hombre al entorno: "Lo esencial al hombre es (...) no tener más remedio que esforzarse en conocer, en hacer ciencia, mejor o peor, en resolver el problema de su propio ser y para ello el problema de lo que son las cosas, entre las cuales inexorablemente tiene que ser" (57). Y continua: "(las cosas) no nos dicen por sí mis- mas lo que son. Tenemos que descubrirlo nosotros" (58) porque resulta que "las cosas no tienen ellas por sí un ser y precisamente porque no lo tienen el hombre se sien- te perdido en ellas, náufrago en ellas y no tiene más re- medio que hacerles él un ser, que inventárselo (59). De donde el verdadero sentido del saber es, como más arriba apuntábamos, "saber a que atenerse" con las cosas entor- no hallar la fórmula de nuestro ateniimiento a ellas.

El conocer es ante todo una actividad necesaria que forma parte de una relación más amplia: la de la vi- da, realidad radical porque es de la que se parte, no la única sino aquélla en la que radican todas las demás. Cuando Ortega habla de vida humana se refiere a la que "es sólo la de cada cual, es sólo mi vida, es decir, la de cada cual no una supuesta vida plural y común (60).

Realidad que por sus especiales características resulta ser lo más evidente, lo más constatable a todos y a cada uno de los seres capaces de darse cuenta de esa realidad.

Tal acontecimiento, la constancia de la propia vida, la única que desde luego no puede ofrecer ninguna duda al que la vive, le da a éste una particularidad automática, el concepto de individualidad. El conocimiento de la propia existencia puede llegar a ser, por el camino de la psicología, el hallazgo más trascendental de ese ser que, como afirma Max Scheler, es esencialmente no comparable a los demás seres del mundo.(61). Y lo más importante es precisamente que ese acontecimiento se produce inexorablemente en cada ser humano como experiencia propia, es decir, personal, no susceptible de ser experimentada por ningún otro semejante. Lo cual determina, por otra parte, todas las diferenciaciones internas que en conjunto nos dan la idea de hombre. A partir del análisis de la idea de persona Ortega elabora la dicotomía fundamental que define su idea de hombre. Ser íntimo y hacia fuera al mismo tiempo; yo junto al que se da el otro yo de la dimensión externa en la que forzosamente la vida consiste. Por eso Ortega construye su idea de la vida de un modo particular, no genérico, la que concierne a yo, a mi viviendo que "no es cosa ninguna, sino el que tiene que vivir con las cosas, entre las cosas, el que

tiene que vivir no una vida cualquiera, sino una vida determinada. No hay un vivir abstracto. Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es" (62). En esto consiste la teoría de la "coexistencia recíproca". "Coexistencia recíproca del hombre y su circunstancia, la actividad recíproca del hombre y las cosas. Al decir esto, 'coexistencia recíproca' y 'actividad recíproca' significan coexistencia y actividad recíprocas reales -explica Julio Bayón-. La doctrina de Ortega no es -continúa-, pues -y que quede esto bien claro desde el principio-, ningún tipo de subjetivismo 'vitalista', por muy 'activista' (aunque no 'intelectualista') que se le quiera considerar" (63). Si el ser del hombre no se agota en la relación cognoscitiva su jeto cognoscente-creando-objeto del conocimiento, ni es tan sólo un "ens creatum" ni siquiera el último eslabón de la cadena del evolucionismo animal ni tampoco es suficiente decir de él que es el ser vivo esencialmente incomparable con el resto de los animales, si todo esto no basta; entonces, ¿qué es el hombre? ¿cuál es su ser? cabría preguntarse a la hora de construir una metafísica basada en la vida humana.

Ortega habla, en primer lugar de un yo, el de cada cual, cuya significación viene dada no por un existir (en todo caso, para Ortega el existir del hombre sería un resistir constante a su entorno) ni por una entidad estática, sino por su vivencia, o vivencias en una

imaginación le presenta, y aquí reside también uno de los elementos fundamentales de la idea de libertad en Ortega. Es precisamente cuando Ortega critica el "modo de vivir" de su poeta preferido, que muestra sutilmente los determinantes de esa idea": Sin embargo, Goethe sigue aquí prisionero de la idea tradicional -(la idea tradicional sería aquella que apareciera para Ortega en "Poesía y Realidad" de Goethe, según la cual para todo hombre de 'buena casta' habría dos yos en su relación con el mundo, uno realizable, otro coincidente con su 'superior destino' inalcanzable y suplantado por el primero)-, que confunde el yo que cada cual tiene que ser, quiera o no, con un yo normativo, genérico, que 'debe ser' -el destino individual e ineludible, con el destino 'ético' del hombre que es sólo un pensamiento con el que el hombre pretende justificar su existencia, con el sentido abstracto de la especie. Esta duplicidad y confusionismo a que la tradición le somete, es causa de aquélla 'perenne vacilación' -ewiges Schwanken- porque nuestro destino ético será siempre discutible, como todo lo que es 'intelectual'. El siente que la norma ética originaria no puede ser una yuxtaposición a la vida, de la que ésta, en definitiva, puede prescindir" (71).

De esta manera, podría afirmarse que lo más evidente de la reflexión orteguiana en lo que a su idea de vida se refiere es que vivir es lo que yo puedo hacer con mi vida inmerso en mi entorno, en una relación recíproca

consideración más amplia, donde las demás cosas que no son el hombre, yo, "(son) las que existen, porque aparecen, surgen, saltan, me resisten, se afirman dentro del ámbito que es mi vida" (64). Un yo "anterior a todas esas respuestas `teóricas`; es, sencillamente, el que tiene que vivir una cierta vida. Nótese, una cierta vida. No una vida cualquiera, sino por el contrario, una vida estrictamente determinada" (65), movido por urgencias constitutivas de ésta (vida)" (66). Ortega, al afirmar esto, esta negando la cualidad del hombre como "objeto universal", está dirigiendo su reflexión hacia el hombre, considerado individualmente, pero, con una particularidad, el hombre es vida humana y la vida humana es esencialmente biografía, lo que supone que el hombre ha de contar con un pasado que se proyecta. Y no só lo el propio sino el de la humanidad entera. Tal planteamiento produce una especie de "ambigüedad", de no definición de un ser concreto de tal manera que puede afirmarse con propiedad que el hombre es al mismo tiempo, un ser salvaje y culto. Ello hace también que el problema de todos y cada uno sea el de "afán de ser", cuando cada cual se plantea el problema de su propia vida, empieza por plantearse el problema del ser del hombre, del qué es el hombre, cual puede ser su ser (67). El quehacer con las cosas en que consiste el ser del hombre -y así ha sido repetido también en numerosos lugares- implica un elemento esencial de altruismo en la vida humana, lo

que Ortega denomina "la perpétua emigración de Yo vital hacia lo Otro" (68); es, por otra parte, lo que Rodríguez Alcalá (69) llama ecuación ontológica ("ser=hacer") y que considera simplista e identificable con el existencialismo de Sartre "porque en la experiencia profunda de todo hombre de sensibilidad ética, yace la convicción de que él no es sus actos. Es más: el repudio violento de nuestros propios actos lamentables se funda en la íntima creencia de que no nos reconocemos en ellos". A esto podría añadirse que, si bien para Ortega existe un nivel, el del deber ser de la moral, "que habita en la región intelectual del hombre" y en el que radicarían los imperativos éticos, hay otro nivel, el del imperativo vital o del "tener que ser de la vocación personal, situado en la región más primaria y profunda de nuestro ser", nivel este último más ha tener en cuenta en toda crítica de la ontología orteguiana. En cierta manera, es el propio Rodríguez Alcalá quien hace la distinción de los "imperativos" cuando alude a los éticos ("sensibilidad ética"), por una parte, y, por otra, a "zonas" que escapan de la identificación consciente. Y continúa Ortega: "Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada por nuestro ser radical. Si el intelecto humano funciona, es ya para resolver los problemas que le plantea su destino íntimo" (70). Pero ese quehacer es también elegible, determinable por el hombre en vista del repertorio de posibilidades que el mundo en torno y su

entre dos polos: primero, un ente que puede -reuniendo en esta palabra los dos conceptos de la distinción de Leibniz, es decir, poder-posibilidad de actuar ("possibilité prochaine pour agir"), que no produce inmediatamente una acción, y, poder-fuerza ("force passe d'elle même à l'action en tant que rien ne l'empêche) que produce inmediatamente una acción (72); conceptos ambos que pudieran considerarse correlativos y que, como se verá más adelante, estarían reflejados en Ortega; por una parte, en poder como repertorio de posibilidades de actuar sobre el entorno (o de elegir un determinado programa de vida), y, por otra, a poder como impulso de dominio del entorno; y, segundo, un entorno instante y un yo entreverados en lo que para Ortega es "esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos -yo y mundo" (73).

La vida, pues, se le presenta al individuo como un necesario estar entre las cosas y atenerse a ellas. Pero ese atenimiento necesario en que consiste la vida del individuo concreto no es en una sóla dirección sino que se le presenta como un repertorio de posibilidades de atenimiento a su entorno entre las que tendrá forzosamente que elegir una. En esa elección de perspectivas casi infinitas, el sentirse "en potencia de todo" del joven que no es aún nada determinado (74), reside la libertad humana individual, trazándose y comprometiéndose con un programa de futuro para elegir una posibilidad entre las que su yo ("su fondo insobornable") y su fantasía le dibujan. Trataríase del paso de lo ideal a lo real

concreto, ese compromiso ineludible del yo y su circunstancia que es la vida.

Esta breve referencia al concepto de libertad concierne sólo a un tipo de hombre considerado individualmente e identificado con el héroe que aparece en "Las Meditaciones del Quijote" (75), rebelde a la tradición y buscando en sí mismo la justificación a sus actos; no es el hombre que cree sino el que idea, aquél mismo que aparece constreñido por el hombre masificado en la dicotomía minorías selectas-masas que nuestro autor hace de la sociedad contemporánea (76), o, mejor caracterizado, en "El hombre y la gente". Es el hombre puesto a la tarea de qué hacer con la propia vida y capaz de ensimismarse, llamado por ello a la tarea particular del hombre moderno y liberal del que es tan alejado y hostil el seudointelectual "snob" (77). Más adelante en este trabajo, surgirán otros conceptos de libertad sobre los que llamaremos más la atención; son los que aparecen en el análisis de las sociedades humanas, y en donde, no obstante la tentación de ver aparecer ahí a un Ortega "distinto", antropólogo o sociólogo, la vida sigue siendo esa confrontación del hombre y su entorno, cuyo devenir da origen a la cultura.

La vida que soy yo descubriendo mi destino, haciendo uso del repertorio de posibilidades en que mi libertad consiste, está referida a mi entorno en una re

lación de especiales características. El entorno está constituido por las cosas, es decir, todo el conjunto de realidades que no son yo y que me son significantes de alguna manera, desde las que necesariamente construyo mi vivir, porque es "lo que de nuestra vida nos es dado e impuesto. Ello constituye lo que llamamos mundo. La vida no elige su mundo, sino que vivir es encontrarse, desde luego, en un mundo determinado e incanjeable: en este de ahora" (78). Por eso, también son las cosas posibilidades de actuar, de reobrar sobre ellas, de hacerlas actuales. Posibilidad y actualidad no son ya términos opuestos sino, como afirma Rodríguez Huéscar en su estudio sobre la idea de posibilidad (79), ingredientes esenciales e inseparables de la realidad que "funciona a la vez como actualidad y como posibilidad, puesto que en rigor no hay más genuina actualidad que la de lo posible".

Mis posibilidades actuales, que son las cosas, lo son forzosamente, me obligan, aparecen en mi vida, surgen, saltan, se me resisten -como veíamos más arriba-, o sea, son instantes en mi vida, instancias que me rodean ("circum-stantia") "hic et nunc" dentro de mi vivir concreto; "tanto vale decir vida como decir actualidad. Por que vida es eso que tenemos que hacer aquí y ahora. Eso que tenemos que hacer variará sobremanera en las diversas épocas de la Historia; pero, sea una cosa u otra, lo que variará es que no está hecho, sino que tenemos aún

que hacerlo, y esto es lo que de vida tiene" (80). Esta forzosidad de atenimiento al entorno, lo que Ortega expresa al referirse a la vida como a un naufragio en "la maraña de problemas que hay que resolver, en cuya trama procelosa, queramos o no, braceamos náufragos" (81), constituye el nexa necesario en la relación hombre-mundo (yo-circunstancia); podría incluso decirse que para el pensamiento de Ortega constituye el punto originario que justifica todo lo específicamente humano. Todos los conceptos orteguiamos que hemos visto aparecer a lo largo de la lectura de su obra, tales como cultura, vida, ciencia, libertad y poder, más adelante desarrollado éste último como tema central de el presente trabajo, se hallan transpasados de esa forzosidad.

CAPITULO II

Vida es, como decíamos en el capítulo anterior, la inexorable forzosidad de tener que habérselas con el entorno. Ortega no reclama la vida -aunque lo reconozca y lo pida- porque ésta se encuentre subyugada, relegada a segundo término y haya que rehabilitarla en virtud de esa especie de generosidad romántica que ocupa el espíritu vitalista al que, no obstante, nuestro autor se encuentra de alguna manera vinculado, sino porque en su estudio ha de partir de lo real en cuanto necesario y ello se presenta en forma de un yo, enfrentado a su circunstancia en una relación necesaria para ambos términos. Ortega formula este hecho "frappant" más que ningún otro y lo sitúa en la base de su metafísica.

¿Cómo se le presenta la vida al individuo? ¿Cuál sería, a su vez, la formulación de esa relación necesaria yo-entorno?

Planteemos inicialmente una situación ideal en la que aparece un individuo que se siente inseguro, perdido en un entorno hostil porque lo desconoce todo de él. Esta situación de extrañamiento (82) en la que el individuo se encuentra frente a su entorno solo puede ser soslayada por la capacidad de aquél de ensimismarse, es decir, de retirar momentaneamente su atención del entorno y volverse hacia sí para fijarla en las imágenes y combinaciones de imágenes que misteriosamente pueblan ese mundo interior recién descubierto y que no son sino re-presenta-

ción de las cosas que le rodean. Sólo, con sus imágenes interiores, el hombre, en primer lugar, da un ser a las cosas, las denomina, las delimita mediante designaciones y conceptos; la relación de éstos le permitirá elaborar un plan de acción sobre las cosas, para dominarlas y darles la fisonomía que su antojo le dicte. "No para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y designio, para relizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según las preferencias de su intimidad" y "crear -añade Ortega- en su derredor un margen de seguridad" (83). El hombre queda instalado así en la vida de una nueva manera. Ha conquistado el reposo para su ansia y su perdimiento, y además, desde ahí volverá a distraer su atención del entorno en ensimismamientos cualitativa y cuantitativamente mayores. Alteración-Ensimismamiento-Acción sobre las cosas-Dominio del entorno-zona de seguridad, es el esquema fundamental de la vida en Ortega; convendría pues detenerse en el análisis de esto:

I).- Alteración y ensimismamiento. Para Ortega, alteración significa la vivencia puramente zoológica, la de cualquier animal que no sea el hombre; como la del mono de la jaula del Retiro de Madrid, cuyo desasosegado recorrido representaba para nuestro autor la actitud básica del ser alterado. Es estar siempre fuera, "inserto en las cosas del mundo como una de ellas" (84). En la

alteración, el hombre se halla dominado por las cosas, su situación vital es de perdimiento, diríamos que de "naufragio" para el individuo que en cualquier tiempo, en cualquier lugar ha de ponerse a la tarea de qué hacer con su vida. A la alteración sigue el "ensimismamiento". Veamos como lo plantea Ortega en el origen del hombre. "El mito allende la técnica" nos describe el posible origen del hombre, desde una perspectiva netamente antropológica.⁽⁸⁵⁾ Siempre en el terreno de la conjetura, Ortega sitúa al hombre en tiempos remotos habitando los árboles sobre vastas extensiones pantanosas posiblemente en una situación muy similar a la de la mayoría de las especies de monos que ocupan ese otro mundo erguido como una maraña gigantesca, sobre los peligros de la jungla. En aquellos pantanos primordiales existirían naturalmente para el hombre multitud de enfermedades infecciosas frente a las cuales, al débil animal no quedaría otra posibilidad que la de su pronta desaparición, como a tantas especies de vida, conocidas o no, que han desaparecido incapaces de adaptarse al medio en que surgieron. Supongamos que ese arborícola -así lo demuestra la constitución de sus extremidades, más aptas para trepar que para caminar- fué contagiado por alguna de las infecciones que abundaran allá abajo; la especie quedo intoxicada, y, en vez de morir, "esta intoxicación trajo consigo una hipertrofia de los órganos cerebrales. Esta hipertrofia acarreó, a su vez, una hiperfunción cerebral, y en ello radica todo. (...) Pero este animal que se con-

virtió en el primer hombre ha encontrado súbitamente una enorme riqueza de figuras imaginarias en sí mismo. Está naturalmente, loco, lleno de fantasía, como no lo había tenido ningún animal antes que él, y esto significaba que frente al mundo circundante era el único que encontró, en sí, un mundo interior. Tiene un interior, un dentro, lo que los otros animales no pueden tener en absoluto. (...) Pero cuando este animal que se convirtió en el primer hombre encontró tal riqueza de imágenes internas, la dirección de su atención realizó el más grande y patético giro desde fuera hacia adentro. Empezó a prestar atención a su interior, es decir, entró en sí mismo: era el primer animal que se encontraba dentro de sí, y este animal que ha entrado en sí mismo era el hombre" (86). No es necesario señalar aquí que cualquier tesis sobre el origen del hombre, de su paso de la animalidad a la conciencia, es siempre hipotético, por lo menos hasta ahora. Freud, por ejemplo, cree que la "erección del hombre a la posición vertical se hallaría, pues, en el origen del proceso de la cultura (...) sólo se trata aquí -añade más adelante- de una especulación teórica, pero de importancia suficiente para justificar su verificación exacta en las condiciones de vida de las especies animales próximas al hombre" (87). Para el mismo Ortega la aparición de la primera función mental consciente, concretamente de la imaginación o la capacidad de re-presentar en imágenes interiores el mundo de fuera, es sólo episódico, y en su obra aparecen otras descrip

ciones diferentes; así, en "El hombre y la gente" nos dice: "En un principio, su existencia no difiere apenas de la existencia zoológica: también él vive gobernado por el contorno, inserto entre las cosas del mundo como una de ellas. Sin embargo, apenas los seres entorno le dejan un respiro, el hombre, haciendo un esfuerzo gigantesco, logra un instante de concentración, se mete dentro de sí, es de cir, mantiene a duras penas su atención fija en las ideas que brotan dentro de él, ideas que han suscitado las cosas y que se refieren al comportamiento de éstas, a lo que lue go el filósofo va a llamar 'el ser de las cosas'" (38).

En definitiva, un nuevo ser ha surgido, un ser radicalmente diferente que se halla en su origen, no menos que el resto de los animales, consignado a su entorno, alterado en él, pero que en un momento dado, sin que se sepa bien porqué va a poder abandonar por unos instantes el mundo ex terior para volver su atención hacia sí y descubrir un mundo interior, un "intus", un sí mismo. "Es el ensimis- mamiento, la 'vita contemplativa' que decían los romanos, el 'theoreticós-biós' de los griegos, la teoría" (89).

El hombre lo que hace es poner orden en el caos que inicialmente se encuentra ante sí, un orden que le es propio, que, por sí, las cosas no tienen pero que, siendo la transformación más grande de la vida en el planeta trá-tase de un orden exclusivamente humano, el que le dicta ese mundo interior y que sólo es efectivo desde el hombre

y para el hombre. Ensimismarse supone "que el hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical -incomprensible zoológicamente-, volverse, por decirlo así de espaldas al mundo y meterse dentro de sí atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de lo otro, de las cosas.

Con palabras que de puro haber sido usadas, como viejas monedas, no logran ya decirnos con vigor lo que pretenden, solemos llamar a esta operación: pensar, meditar. Pero estas expresiones ocultan lo que hay de más sorprendente en este hecho: el poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provisoriamente del mundo y meterse dentro de sí, o dicho con un espléndido vocablo que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede ensimismarse" (90). Ensimismado, el hombre da un ser a las cosas, pero esto no supone algo lujoso sino, siempre, en vista de una acción futura sobre el entorno. Se trata de prefigurar esta acción, de establecer un plan previo de defensa y ataque a la realidad con la que se enfrenta.

El fabuloso poder de ensimismarse con que cuenta el hombre desde su origen debe ser concretado en una categoría: el concepto. El hombre percibe las cosas con los órganos de los sentidos, ésto le daría la dimensión "en superficie" de éstas. Pero las cosas, en una exclusi

vidad humana, se presentan en otra dimensión que es la de su profundidad. Las ideas de profundidad y superficie constituyen elementos fundamentales en la teoría de la realidad de nuestro autor, teoría que, a su vez, enlaza con la idea de verdad como aletheia. Pues bien, en esa dimensión "en profundidad" de las cosas está la misión del concepto. El concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura" (91 y 92).

II) Acción sobre las cosas. Con un plan preconcebido, el hombre vuelve de su mundo interior al de fuera para reobrar en él: es la acción, la "vita activa", la "prâxis". La acción por sí misma no tiene sentido fuera del esquema fundamental de la vida que más arriba hemos enunciado; la acción significativa a este respecto es siempre una acción con sentido dirigida a un fin previamente determinado por una meditación. "No puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación, y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura" (93). La relación necesaria entre ambos elementos, ensimismamiento y acción, se presenta como taxativa; cualquiera de ellos llevados a cabo aisladamente carecen de realidad en cuanto que no son necesarios. Quede señalado ésto como primera condición de la acción humana.

Estos poderes del hombre no hacen sino convertirle en la realidad más antinatural que existe, y ello se debe a que "el hombre no está seguro nunca de que va a poder ejercitar el pensamiento, se entiende, de una manera adecuada; y sólo si es adecuada es pensamiento. O dicho en giro más vulgar: el hombre no está nunca seguro de que va a estar en lo cierto, de que va a aceptar. Lo cual significa nada menos que esta cosa tremenda: que a diferencia de todas las demás entidades del universo, el hombre no está, no puede nunca estar seguro de que es, en efecto, hombre, como el tigre está seguro de ser tigre y el pez de ser pez" (94). Esta trampa del ser pensante su contrapartida a la libertad, es lo que constituye específicamente la condición humana. El hombre es lo único que es porque puede. Lo cual implica que el hombre se realiza como tal sólo en función de la posibilidad. Los demás seres no pueden, no tienen poderes, facultades o posibilidades no se les presentan posibilidades de acción; actúan, se mueven, cazan o matan inmediatamente, cuando su instinto y su orden natural de vida lo impone. Por eso Ortega dice que "el hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque élla no es de suyo nada, sino mera potencia para ser 'como usted quiera'" (95). El que el hombre pueda significa tener que contar inexorablemente con un campo bastante amplio y de firme inseguro, abierto entre su necesidad o su deseo y la acción que realice, de tal manera, que,

aún prefigurada ésta, puede resultar inadecuada y conducir al error -otra exclusividad humana consecuente con lo dicho más arriba-. El hombre puede y no tiene más remedio que elegir, a fuer de equivocarse en sus cálculos; así, el vencimiento de la inseguridad originaria deja paso a otra inseguridad que es perenne: la de su libertad: Pensar, poseer un mundo interior permite al hombre no una sola dirección de actuación sino infinitas tantas como combinaciones de ideas aparecen en ese mundo interior.

La actitud del hombre que cuenta con la posibilidad de planear previamente su acción no es simplemente una actitud de respuesta como acontecería con el ser alterado en constante vigilia, sino algo más complicado que nos da idea en primer lugar de la trascendencia del poder del hombre como posibilidad de actuar, se trata de que el hombre puede llevar a cabo un acercamiento del entorno a sí mismo. Dejando aparte para más adelante lo que de la idea de poder puede estar implicado en esta consideración, conviene ahora que nos detengamos en élla, es decir, en la particularísima facultad humana de atraerse el entorno hacia sí, de humanizarlo, o sea, de meterlo dentro de la esfera mental consciente; nos estamos refiriendo naturalmente a la técnica, la otra cualidad fundamental de la acción humana. Veíamos que no hay acción sin previa contemplación; pues bien, no hay acción humana dirigida a transformar el entorno que no sea una acción técnica. La

vida del hombre se diferencia de la del animal por ser al go más que vida. El animal se contenta con cubrir las ne cesidades que su naturaleza le impone, su vida es reiteraci ón y no es más que vida en el sentido zoológico; sus ne cesidades son específicas, es decir, propias de su espe- cie, nunca subjetivas como ocurre con las del hombre. Las necesidades subjetivas del hombre -quizá fuera mejor ha- blar de deseos- no son naturales, sino, por decirlo así, necesidades creadas por él mismo como consecuencia de su poder de transformación de la naturaleza para mejorar su vida: mientras el animal simplemente vive, el hombre vi- ve bien. El animal tendrá que recorrer quizá cientos de kilómetros para conseguir agua y alimentos, el hombre, me diante su acción técnica atraerá todo esto a su círculo doméstico, y llega "a acostumbrarse" a los resultados de ésta su creación técnica que cualquier deficiencia en ese bien vivir se convierte en una necesidad insoportable. "Conste, pues, -dice Ortega-: la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades -primarias o naturales, añadiríamos nosotros- sino la reacción enérgi- ca contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquella, una sobrenaturaleza" (96). A este respecto y sin que se pretenda adelantar el tratamiento de cuestio- nes cuyo lugar está reservado a otro apartado de este traba jo, cabe señalar que esta idea de una "supernaturaleza" puesta entre la naturaleza y el hombre no es exclusiva de

la antropología de Ortega sino que aparece también en su sociología. "¿Será, entonces, la sociedad una realidad peculiar entre el hombre y la naturaleza, ni lo uno, ni lo otro, pero un poco lo uno y un mucho lo otro? ¿Será la sociedad una cuasi naturaleza y como ella algo ciego, mecánico, sonámbulo, irracional, brutal, desalmado, lo contrario del espíritu y, sin embargo, precisamente por eso, útil y necesaria para el hombre? ¿Pero ello mismo -lo social, la sociedad-, no hombre ni hombres, sino algo así como naturaleza, como materia, como mundo? ¿Resultará a la postre, que viene, por fin, a tener formal sentido el nombre que desde siempre se le ha dado informalmente de 'Mundo' social?" (97). Vemos pues que una idea se manifiesta estructuralmente idéntica en dos campos diferentes: el antropológico que describe la cualidad técnica del hombre, haciendo referencia por tanto al hombre "ab initio", y el sociológico que, como ya se verá, supone en Ortega una consideración del hombre en su etapas de relativo desarrollo histórico. Por ahora sin adelantar cuestiones futuras señalemos tan solo que este segundo texto citado de "El hombre y la gente" es cronológicamente posterior al citado más arriba de "Meditación de la técnica".

Pasemos ahora a tratar el cuarto punto del esquema fundamental de la vida en Ortega, "dominio del entorno" que nos pondrá en la vía para analizar la idea de poder en nuestro autor desde una perspectiva antropológica.

III).- Dominio del entorno. La acción del hombre sobre el entorno conduce al dominio de las cosas. Llegados a este punto, convendría detenernos y examinar con cierto detalle la significación antropológica de la idea de dominio y su relación necesaria con la idea de poder.

El vocablo poder se nos presenta hoy y a lo largo de la Historia referido a una entidad tan evidentemente compleja, complejidad de naturaleza mítica, que la búsqueda de su esencia puede parecer sin duda ardua e insoluble, oculta como está cada vez más por esa complejidad de su desarrollo.

La Teoría ha tratado sobre el poder político, sobre el Estado, sobre las formas y la legitimidad del gobierno de los hombres; pero no existe, que sepamos, una teoría general sobre el poder que nos ofrezca, desde su origen, la "razón" de su ser, y en donde su manifestación como poder político o social no sea sino una parte de esa teoría. La razón de esa búsqueda sería, como explicábamos en la introducción de este trabajo, primero, el reconocimiento de su magnitud como realidad y como concepto, en segundo lugar, la dilucidación de su desarrollo histórico. Quizá pueda pensarse que tal pretensión, una teoría general del poder, es tan innecesaria como imposible; que el poder es de suyo poder político o, al menos, poder social, entendiendo en ello su marco necesario de realización; y así, puestos a la búsqueda de su esencia, la primera pie-

dra se ha situado siempre en el nexo de una relación mando-obediencia, por tanto, partiendo del reconocimiento de su intrínseca naturaleza social. Bien es cierto, que por su aplicación en la vida práctica así como para su estudio en la realidad histórica, la idea de poder sólo puede ser relevante en cuanto fenómeno fundamental de la convivencia de los hombres, que su peso específico en las realidades que hoy vivimos y en las que nos cuenta la Historia es tan abrumador que cualquier reflexión sobre él fuera de ese marco puede llegar a parecer un bizantinismo. No obstante esta consideración, la búsqueda de la esencia del poder fuera del marco estrictamente político o estrictamente social se hace necesaria como labor intelectual para desentrañar precisamente ese carácter mítico, por cuanto lleva a zonas remotas de la convivencia humana y del ser mismo del hombre, no tratado suficientemente a nuestro juicio. Por otra parte, la averiguación de qué es el poder supone otro riesgo, el de concluir en planteamientos ontológicos alejados de la real naturaleza antropológica de este concepto. El poder sólo puede ser observado desde esta perspectiva aunque su búsqueda venga inspirada por un intento de hallazgo de sustancias esenciales, ello obliga a tener en cuenta su desarrollo histórico y por tanto otras cuestiones de importancia capital tales como las que se refieren al origen de lo social y de lo político.

Para Bertrand de Jouvenel el poder aparece en su origen como un impulso: "El poder es para nosotros un

hecho natural. Así, su presente autoridad encuentra en no sotros la ayuda de sentimientos muy antiguos y que bajo formas sucesivas ha ido él inspirando sucesivamente" (98). El mismo Bertrand de Jouvenel cita a Frazer donde éste dice: "Tal es la continuidad del desarrollo humano, que las instituciones esenciales de nuestra sociedad tienen en su mayoría, sino todas, sus raíces más profundas en el estado salvaje, y nos han sido transmitidas con modificaciones más de apariencia que de fondo" (99). No está claro que el desarrollo humano referido a ideas e instituciones que tengan que ver con el poder y con la organización de la vida colectiva tengan un desarrollo lineal continuo y con meras modificaciones formales. Efectivamente, el poder debe considerarse como un hecho natural, pero las modificaciones de este hecho que aparece en la naturaleza original del hombre son de tal magnitud que hacen que el poder quede convertido en algo radicalmente distinto sin que podamos establecer una continuidad óntica desde lo que en su origen era y lo que va siendo a lo largo de la Historia.

El análisis del poder que nos plantean autores en la línea de Bertrand de Jouvenel se caracteriza por considerarlo como un impulso originario dentro de las relaciones de convivencia, por tanto, no apareciendo en solitario sino interdependiente con otro hecho también originario: el de obediencia. Así, Bertrand de Jouvenel nos dice: "El problema puede ser tomado, igualmente, desde otro ángulo con un enunciado más sencillo. Siempre y en todas partes

se registra el hecho de la obediencia civil. El orden emanado del poder logra ser obedecido por los miembros de la comunidad. (...) Todo reposa sobre la obediencia. Conocer las causas de la obediencia es conocer la naturaleza del poder" (100).

Es claro que Bertrand de Jouvenel situa ambos conceptos, poder y obediencia, en un contexto social, diríamos más, en un contexto social avanzado; nótese que ni siquiera habla de obediencia a secas sino de obediencia civil, es decir, de algo que sólo aparece en estadios relativamente tardíos del desarrollo social del hombre como es el espacio civil y la ciudad, donde, desde luego, lo impulsivo ya no puede encontrarse en estado puro y resulta imposible analizarlo como tal; ocurre entonces que un estado anterior resulta ser laguna considerable para el conocimiento científico (101). El espacio civil -como veremos más adelante en este trabajo- puede considerarse como uno de los logros más importantes del hombre por independizarse de la naturaleza. Tan es así, que la creación de ese espacio corresponde con lo que, en propiedad, puede denominarse civilización descubrimiento exclusivo de una cultura, la occidental, que luego se ha pretendido transplantar a otras culturas, en el proceso de dominación de unas culturas por otras, las coloniales; evidenciando en la mayoría de los casos un fracaso total. A este respecto se patentiza tal imposibilidad si consideramos, como ejemplo, la "asunción" de las formas democráticas propias de

la cultura mediterráneo-occidental por los países del Tercer Mundo, cuyos transfondos históricos son muy diferentes de los de los países "promotores" de esas formas.

Es sólito del poder ser presentado con caracteres terroríficos, así ocurre a todos los niveles de su representación: El Leviathán, monstruo de ascendencia bíblica, no sabemos si en realidad ha devorado a la multitud de hombres que forma su gigantesco cuerpo erguido, medio amenazante, medio protector, sobre la ciudad. Puede verse también símbolos de poder en ciertas manifestaciones populares de carácter festivo. Reyes y reinas cristianos, reyes árabes, que asoman desmesuradamente de entre la muchedumbre. Enfín, toda la simbología que adorna a aquél que llega a ser encarnación del poder, hace pensar si no se estará frente a un objeto de análisis ocultado dolosamente por toda esa mitología grandilocuente. Por lo que respecta a niveles de observación más rigurosa, parece existir una actitud prejudicial ante cualesquiera teorías que vieran un fenómeno de sustantivación en las etapas de mayor desarrollo formal del poder, por lo fácil que ha sido, en base a estas, justificar un ejercicio del poder público en detrimento de la personalidad individual, sin tener en cuenta que cualquier conceptualización del poder en estos casos, no ha sido sino un pretexto inmaterial aplicado a una situación de hecho ya dada, ni más ni menos importante que una referencia semejante a la defensa de unos principios cultura-

les concretos.

Tampoco habría que olvidar que la idea de poder nunca ha sido presentada sola a la hora de las justificaciones, y que otros conceptos menos etéreos, menos metafísicos, como por ejemplo, el de nación o el de raza o el de empresa, no sólo han aparecido junto a aquella idea formando un pretexto doctrinal, sino que han sido en la realidad más determinantes que el poder sustantivado. En todo caso, todos estos montajes históricos que han tenido alguna referencia a la compleja realidad del poder, no han hecho sino dificultar la investigación del mismo o, al menos, aumentar su complejidad. De cualquier forma, el poder está ahí secreto, misterioso, actualmente fuera del hombre. Al poder se va o se sale del poder, o se ejerce o se abandona como hizo Carlos V al retirarse a Yuste, pero siempre aparece como una cúspide a la que se asciende o se desciende de ella, su realidad como fenómeno objetivo es evidente. Cómo se haya producido esta objetivación, desde dónde, son cuestiones principales que conducen necesariamente a una búsqueda que sería de la esencia del poder, y, por tanto, cuestiones que lo sitúa en un plano de reflexión filosófica de índole antropológica más allá de la estricta ciencia política.

Aquí partimos de que el poder, como todo, y en esto la obra de Ortega nos da suficientes elementos probables, sigue siendo desde un principio y actualmente, al

margen de sus transformaciones históricas, un hecho de la individualidad humana. Sin embargo, la mayoría de los autores, aún aquéllos cuya reflexión es evidentemente filosófica, parecen pasar por alto esta naturaleza individual y su análisis se inicia siempre a partir del hecho comunitario que, como advertíamos más arriba, corresponde ría siempre a un momento relativamente avanzado de la cultura. Así tenemos, por ejemplo, que Javier Conde, en "El hombre animal político" (102) nos dice que la idea de poder es una intuición radical y espontánea en el hombre. El hombre primitivo siente las cosas de fuera como poderes. La realidad es poder y el hombre es poder. Conde monta así sus dos conceptos de "poder como realidad" y "la realidad del poder". Tales consideraciones dejan entrever ese carácter individual que pertenece a la esencia misma del poder, pero el autor español, como la mayoría del resto de los autores, lo sitúa también en su origen dentro de las relaciones de convivencia, "como disponibilidad" por lo tanto, desvirtuando ese carácter de pertenencia a la individualidad humana: Al caracterizar el poder social como el "sistema de las posibilidades emergentes de la convivencia", está quizá trasponiendo "posibilidad" y "poder" a una esfera, la social en la que evidentemente tales categorías no se dan desde un principio. "Poder" y "Posibilidad" son evidentemente funciones de la acción humana. Posibilidad no implica acto, sino, más bien, pro-yecto o previsión en el actuar y se enmarca al menos en su

origen en la esfera de la libertad humana; la condición humana es fatalmente libre, el hombre no tiene más remedio que elegir; mientras que poder es necesariamente acto, es fuerza puesta en marcha y, por tanto, su esfera propia es la de la acción humana en sí misma, acción que previamente se habrá elegido en vista del "repertorio de posibilidades" que al hombre se presenta. Por ello el poder supone tres principios previos: El de elección de la vía de actuación. El de causalidad. Y el de finalidad. El poder es ante todo causa inmediata de movimiento y de transformación de la realidad y en él no se diferencia en nada de la tormenta o el rayo, es sólo cuando interviene una "conciencia de elección" y un sentido de finalidad de transformación de la realidad que lo puramente energético se convierte en humano y puede hablarse de poder. Otra cosa es que, por la serie de vicisitudes históricas que han acontecido, se produzca una "trascendentalización" de esos fenómenos originariamente individuales y un cambio consecuente en su naturaleza.

En definitiva, pues, parece no haber ninguna teoría sobre el poder que no esté esencialmente referida a la sociabilidad humana. El tema de la sociabilidad humana es lo suficientemente amplio como para evitar deliberadamente la pretensión de tratarlo de manera acabada en el presente trabajo. Sin embargo es necesaria su re-

ferencia a fin de plantear nuestra hipótesis de los impulsos originarios. El tema es también el de la disyuntiva del hombre como ser natural o como ser histórico. En este punto, Ortega no duda en afirmar que el hombre carece de naturaleza y es historia, lo cual no es sino la afirmación formulada ya por los griegos del sentido teleológico del hombre. El hombre es el único ser cuya conducta y actitudes está guiada esencialmente por ese sentido teleológico; por ello también, el hombre inventa, no es de suyo nada concreto y definitivo para siempre: "El ser del hombre consistió primero en ser cazador. Si imaginamos que hubiese nuestra especie desaparecido entonces, carecería de sentido la palabra 'hombre'. En vez de llamar a aquella criatura 'el Hombre' deberíamos denominarla 'el Cazador'. Como no desapareció, y esa ocupación central fue sustituida por otras no menos centrales, se hizo necesario un término más general que involucrase infinitos modos de ser, incontables formas de vida. Esa capacidad de ser, una tras otra, infinitas cosas diferentes, sin que haya una sola imaginable que pueda en principio excluirse de su posibilidad, es el verdadero significado de la palabra 'hombre'" (103). Ahora bien afirmar la sociabilidad del hombre desde su origen, el considerar que lo social; lo que desde que se ha empezado a hablar de éllo se considera "lo social" en el hombre, es una cualidad suya de carácter natural, es confundir el impulso gregario ("impulso afectivo" en la terminología de Max Scheler) con el "invento" del ser

social del hombre. De acuerdo con esta teoría generalizada de la natural sociabilidad humana, todos los mamíferos, vertebrados, insectos e incluso las plantas participarían de esta sociabilidad, así considerada, lo mismo que el hombre. El impulso gregario es algo común a la inmensa mayoría de las especies vivientes, pero éste, dado en el hombre, no va más allá de la constitución de una familia o de una horda o de un rebaño. Hasta ahí el hombre no se diferencia en absoluto de la hormiga o de la abeja, pero si hoy hablamos de "lo social" no es por la existencia de una línea sin solución de continuidad desde ese primitivo impulso gregario, sino porque el hombre es algo más que la potenciación de tal impulso. El hombre empieza a serlo cuando deja de ser natural; el impulso gregario está ahí y se agota en el círculo familiar, pero lo social es algo que el hombre inventa, queda el hombre instalado en ello en un momento en que las necesidades que le plantea su peculiar vivir, su "vivir bien", le inspiran tal forma de convivencia y de comunicación. En la horda, en donde efectivamente, existe dominio en estado puro, porque existe ya el domus y el dominus, no existe todavía sociedad o asociación, ni poder en el sentido que lo entendería un ciudadano griego o romano, o un ciudadano moderno. En ese tiempo remoto, en que el poder significa fuerza que domina el entorno hostil, no hay nada que trascienda; al enemigo (extraño) que se vence no se le conserva ni siquiera como esclavo, se le mata; no cabe menor sofisticación, no

existe menor atisbo de economía.

Al poder le ocurre lo mismo que al amor. Por lo menos, según Karl Loewestein, existen notas comunes a ambas objetivaciones, a saber: su naturaleza de fuerza y su carácter esencialmente arcano y misterioso. Así, cuando el referido autor nos dice: "Las tres fuerzas (amor, fe y poder) tienen esto en común: El hombre puede sentir las y experimentarlas y reconocer lo que éstas le producen a él y a su entorno, pero se le escapa el conocimiento de su realidad interna. Su facultad lógica es insuficiente para penetrar en su esencia" (104). Del amor ha dicho Schopenhauer que es la sublimación por causa de su estructura social normada del impulso de reproducción de la especie; desde luego, decir esto tan sólo, es negar el espíritu del hombre como potencia objetivadora de los hechos de la vida. Sería fácilmente demostrable que el amor es quizás el ejemplo más claro de lo que Max She-ler denomina emancipación del instinto; que consigue independizarse del conjunto de las necesidades vitales de la especie ("horizonte de la demasía") (105). Con el poder ocurre algo semejante, es primordial en el hombre, aparece en su individualidad como un impulso determinado por el conjunto de las necesidades vitales de aquel para, más tarde, en la Historia, escapar de su ubicación primitiva e instalarse por encima del propio hombre como algo más

que un concepto.

El poder, como fuerza motriz humana que impulsa al hombre desde su misma aparición en el universo, parece seguir un desarrollo que le hace trasladarse por diferentes ubicaciones: pasa de ser un impulso individual del hombre primitivo para transformar el entorno hostil, a una realización óptima, la actual, en la que se plasma como una complejidad de normas y conductas establecidas que constituyen la dimensión social del poder y en la que el hombre se encuentra perdido, alterado, como en la selva original. Da la impresión, pues, puestos al estudio de lo que sea el poder, que éste se desplaza de una consideración antropológica (poder como impulso de dominio) a otra sociológica (poder social) en la que, por otra parte es comprobable el dominio creciente sobre el ser individual en esferas cada vez más amplias de su vida de relación y de su vida interior. Este fenómeno no ha sido pasado por alto por Ortega, así lo demuestra una larga cita a pie de página de la obra de Stuart Mill "De la libertad" que dice así: "Aparte las doctrinas particulares de pensadores individuales, existe en el mundo una fuerte y creciente inclinación a extender en forma extrema el poder de la sociedad sobre el individuo, tanto por medio de la fuerza de la opinión como por la legislativa. Ahora bien, como todos los cambios que se operan en el mundo tienen por efecto el aumento de la fuerza social y la disminución del po

der individual, este desbordamiento no es un mal que tienda a desaparecer espontáneamente, sino, al contrario, - tiende a hacerse cada vez más formidable. La disposición de los hombres, sea como soberanos, sea como conciudadanos, a imponer a los demás como regla de conducta su opinión y sus gustos, se halla tan enérgicamente sustentada por algunos de los mejores y algunos de los peores sentimientos inherentes a la naturaleza humana, que casi nunca se contiene más que por faltarle poder. Y como el poder no parece hallarse en vía de declinar, sino de crecer, debemos esperar, a menos que una fuerte barrera de convicción moral no se eleve contra el mal, debemos esperar, digo, que en las condiciones presentes del mundo ésta disposición no hará sino aumentar" (106). Respecto a este fenómeno, advertido hace más de cien años por el autor inglés, se ha dicho poco. Javier Conde aludía al mismo en sus clases magistrales en la Universidad de Madrid, durante el curso 1970-71 (107), denominándolo "desplazamiento del poder político a centros de decisión no estatales", uno de cuyos ejemplos más claros en nuestros días es el de las empresas multinacionales que "detentan" -empleando el vocablo "detentar" en todo su sentido ilegítimo- poder más allá de los propios estados (108). Señalemos también para subrayar la importancia de este crecimiento faústico, la importancia que el fenómeno tiene en las producciones más recientes, por ejemplo, "El advenimiento de la Edad de Oro" del biólogo Gunther S. Steint que se refiere a la idea de

voluntad de poder que recoge de la "Lebensphilosophie" y más concretamente de Spengler. Tal voluntad de poder figura como la causa del progreso, especialmente a partir de la Edad Media, progreso que, por ser autolimitado, según dicho autor trata de demostrar en su obra, supone la desaparición de la voluntad de poder y el advenimiento de la edad de oro, momento que corresponde a la época en que vivimos.

Quizá sea Max Scheler quien ha llegado más lejos en una teoría de los impulsos, sin que, por otra parte, su temprana muerte nos permitiera recibir lo más sustancial de dicha teoría que proyectaba desarrollar más ampliamente en su "Antropología filosófica". Sin embargo, ésta queda planteada en sus líneas fundamentales en "El puesto del hombre en el cosmos" (109) y sus resultados allí nos parecen suficientes para tomar en consideración una teoría de los impulsos. Max Scheler nos presenta una gradación del ser psicofísico que va desde el impulso afectivo (planta) al espíritu (hombre), pasando por el instinto, la memoria asociativa y la inteligencia práctica; es decir, desde la carencia absoluta de conciencia, sensación y representación hasta el ser singular con autoconciencia -Ortega diría ensimismamiento- y capacidad de objetivación como "la categoría más formal del lado lógico de el espíritu" (110). Para Max Scheler, el hombre es aquel ser que

"recorre" todos los grados, desde el más simple al más complejo; "un ser primigenio se va inclinando cada vez más sobre sí mismo, en la arquitectura del Universo, e intimando consigo mismo por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse íntegramente en el hombre" (111). Es perfectamente pensable que, en tal ser, cualquier impulso original sufra tal transformación o potenciación, en vista del inmenso y complejo universo inherente al ser del hombre que dicho impulso deje de serlo para convertirse en otra cosa. Es el espíritu quien transforma, dentro de esa gradación, sistemas muy primarios como el vegetativo y, algo más complejo, como el sistema de poderío que se manifiesta según el autor alemán en la "captura activa de la presa" y en la "elección sexual espontánea".

Una teoría de los impulsos y de su transformación en el hombre quedaría incompleta sin tener en cuenta lo que Max Scheler nos dice en su "Sociología del saber" (112). La conducta humana está compuesta por:

1) "Aquel ser y obrar, de aquel modo de valorar y conducir se el hombre que depende de condiciones preponderantemente espirituales y se dirige a fines espirituales, esto es, ideales".

2) "Aquel otro modo de obrar, valorar y conducirse que está dirigido preponderantemente por impulsos (impulso de reproducción, impulso de nutrición, impulso de poder) y, a la par, dirigido intencionalmente a la modificación real de rea

lidades. Sin embargo esta distinción, Max Scheler ve que la realidad de las conductas significantes sociológicamente no está configurada puramente por un sólo tipo de dichas formas, sino, más bien, por el conjunto de ambas, en una relación de interdependencia en la que predominará una de ellas; pero, en todo caso, esto es lo importante y en lo que radica la modificación esencial, nunca podrá darse en estado puro, es decir, "todo acto real de un hombre es espiritual e impulsivo a la par". El impulso originario - aparece siempre transformado en "algo nuevo" por la complejidad de la conducta humana a la que hemos aludido. Por otra parte, el predominio de una u otra forma de conducta y valoración humana lleva a Max Scheler a establecer su clasificación fundamental de la Sociología en sociología real y sociología cultural. Es lo que otro alemán perteneciente a lo más conspicuo de la Filosofía política, Hermann Heller, advierte como: "la relación dialéctica entre toda una combinación de conexiones naturales y una combinación de hechos de cultura" (113).

Por otra parte, tal relación dialéctica entre elementos reales e ideales, o, naturales y de cultura ofrece alguna luz al problema del origen del poder en su dimensión biológica y genética. Parece ser que el poder considerado no ya como impulso sino como voluntad de dominio en la esfera individual del hombre reúne elementos componentes que son al mismo tiempo innatos y adquiridos. Al tra

tar de tal origen habría que tener en cuenta la interacción de conceptos inherentes a la estructura del cerebro humano (de índole impulsiva) y otros que vendrían dados por la experiencia concreta de la vida de un individuo. Por otra parte, si se considera que el poder en su origen, como impulso de dominio es inherente en alguno de sus elementos fundamentales, como categoría genética, a la constitución de la psiqué humana, éste, el poder, debió cumplir un papel importante como "agente" de la selección natural en el proceso de hominización. Esta función de los genes protohumanos tiene mucho que ver con la teoría de Chomsky acerca del origen de la capacidad lingüística del hombre. Como se sabe, Chomsky afirma que el cerebro contiene una gramática "universal" que sirve de base a todas las particulares y que permite al niño reconocer las estructuras lógicas del lenguaje de los adultos; de donde resultaría que el lenguaje sería el resultado de la relación entre lo concreto que va recibiendo el individuo en su experiencia particular y algo así como un sistema lógico general innato.

En una situación en la que el hombre se relaciona con sus semejantes bajo el influjo de un impulso puro, el gregario, que no existe todavía sociedad en sentido estricto sino que las formaciones convivenciales adoptan la forma natural de la familia u horda, el hombre es tan só-

lo un animal?, el poder ¿es tan sólo impulso puro de domi
nio?. Precisamente en ese momento del ser humano es adon
 de tiende el primer paso para descubrir la esencia del po
der; ahí donde el hombre ya no es un animal alterado,
 guiado exclusivamente por su impulso de respuesta y ata-
 que al permanente "challenge" que le plantea el entorno
 hostil, pero todavía no sabe qué es lo social, todavía no
 sabe relacionarse con los demás semejantes más allá de la
 horda a la que pertenece, sino como objeto que ponen en
 peligro su propia vida, en donde todavía no puede haber ni
 siquiera relación mando-obediencia. Ese momento, que ha po
dido durar milenios, es previo a dos posteriores, a saber:

- 1) Relación más o menos pacífica con otras hordas.
- 2) Creación del "espacio civil", cuya culminación es la
 ciudad greco-romana.

En ese momento previo, decíamos, hemos de situar
 el comienzo de la averiguación de la esencia del poder,
 que ya no puede ser el puro impulso de "captura activa de
 la presa" y de "selección sexual espontánea".

¿En qué consiste, pues, en ese momento, el po-
 der?

El hombre es un ser singular entre los demás se-
 res del mundo. Cuando Max Scheler se refiere a la cuali-
 dad "espiritual" del hombre está aludiendo a esa singula-
 ridad que le permite independizarse de sus propios impul-

sos e instintos, de la primitiva alteración y del mundo circundante en el que inicialmente surge alienado, "es 'libre frente al mundo circundante', está abierto al mundo (...). Semejante ser espiritual tiene mundo. Puede elevar a la categoría de 'objetos' los centros de 're-sistencia' y 'reacción' de su mundo ambiente, que tam-bién a él le son dados primitivamente y en el que el animal se pierde extático" (114).

En esa etapa que como decíamos más arriba, ha podido durar milenios en la que el hombre ha dejado de ser ya el ser alterado y en la que, gracias a sus parti-culares cualidades, se ha convertido en el ser singular y excelente que nos refiere Max Scheler, pueden señalar-se dos características netamente humanas que prefigurarán desde entonces al ser del hombre. Tales características no son ya el puro impulso gregario o afectivo ni la sim-ple fuerza energética con la que cuenta todo animal en su relación con el medio hostil en que se desenvuelve, por ello es perfectamente válido denominar a esas caracterís-ticas "impulsos" o "tendencias" en el sentido que a tales términos les da Luis Recasens Siches para diferenciarlas de los "instintos" (115). Se trata de: I) Impulso do-méstico, y, II) Impulso comunitario. Ambas caracterís-ticas nos darán también el contorno determinante de la idea de poder en esa etapa del desarrollo humano en que no existe todavía "lo social" en sentido estricto, ni si-quiera los indicios de ello, que, por el contrario, empe-

zarán a surgir más tarde, cuando el hombre lleve a cabo su magna invención del espacio civil y de la ciudad.

I) IMPULSO DOMESTICO. La relación del último texto citado de Max Scheler con toda la concepción antropológica de Ortega es evidente. Vimos más arriba que la misteriosa cualidad de ensimismamiento por la que el hombre puede aislarse momentáneamente del entorno tiene sentido en cuanto que servirá para proyectar la acción futura sobre ése. Acción y contemplación son conceptos interdependientes en la relación necesaria "hombre-mundo" en que consiste básicamente la vida humana. Vimos también más arriba que la finalidad de la acción del hombre sobre su entorno iba dirigida a la conquista de una "zona de seguridad", es decir, un espacio que no fuera hostil al hombre, por emplear un término más concreto, que le fuera familiar. Diríamos que se trata de una parcela radical de seguridad, específicamente humana. El hombre que ha dejado de ser un animal alterado por causa de su peculiar actividad cerebral, se siente seguro en un lugar mínimo en el que es señor, donde no existirá más imperio que el suyo, donde sabe que podrá calentarse al fuego y evitar todos los peligros que le vinieren de fuera. Allí vivirá él y su familia, y sus animales. Desde esa porción de selva "humanizada" podrá contemplar el exterior y recibir la inspiración necesaria

que le permitirá aumentar su exiguo reino. Por eso a este impulso originario de humanizar el contorno se le denomina impulso de dominio: Dominar, domesticar no es sino meter en el hogar propio lo extraño, lo salvaje; darle una fisonomía familiar -no con un sentido de utilidad doméstica, eso sería, en todo caso, un pretensión secundaria- sino simplemente humanizarlo, hacer que deje de ser caos para convertirse en elemento de ese orden que el hombre por su voluntad y acción va construyendo alrededor de él. El origen y porqué de ese impulso queda claro si se piensa que el hombre domina por imperativo de su relación con el medio. El medio es siempre hostil hasta que cae bajo la esfera humana, hasta que adquiere forma y sentido para el hombre, de acuerdo con las ideas e imágenes que espontáneamente surgen en su interior, hasta que, en fin, ese medio entra a formar parte de su hogar. Así se inicia una carrera de aumento creciente de ese dominio que no es sino el aumento creciente de las propias ideas. Ya en "Las Meditaciones del Quijote" aparece esta idea referida a otra cuestión pero mostrando básicamente lo que pretendemos afirmar: "Sólo cuando algo ha sido pensado, cae debajo de nuestro poder. Y sólo cuando están sometidas las cosas elementales, podemos adelantarnos hacia las más complejas. Toda propensión de dominio y aumento de territorios morales supone la tranquila definitiva posesión de otros donde nos apoyamos. Si nada es seguro bajo nuestras plantas, fracasarán todas las conquistas superiores" (116). Por eso, tampoco duda en llamar a la razón "ins-

trumento doméstico" allí donde dice que se vale de élla "para aclarar su propia situación en medio de la infinita y archiproblemática realidad de 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. Por eso, si se escruta bien la entraña última de cualquier concepto, se halla que no nos dice nada de la cosa misma, sino que resume lo que un hombre puede hacer con esa cosa o padecer de élla. Esta opinión taxativa, según la cual el contenido de todo concepto es siempre vital, es siempre acción posible o padecimiento posible de un hombre, no ha sido hasta ahora, que yo sepa, sustentada por nadie" (117).

El temor a lo desconocido que es paralelo al impulso de dominación, la necesidad de "saber a que atenerse", hace que el hombre tienda naturalmente a establecer una relación de dominación hacia aquello que está fuera de las fronteras siempre en aumento de su círculo doméstico, de lo que le es propio, por eso también, puede imaginarse que las primeras relaciones entre dos hordas desconocidas entre sí debieron ser de lucha y de dominación. Ello no obstante, no debe pensarse en una maldad intrínseca en el ser humano si se tiene presente la verdadera realidad original del hombre, una realidad atroz y terrible para aquel que sentiría pavorosamente su perdimiento y el reto salvaje del entorno. Un ser así no es "malo" si

sino aterrizado, no sabría sino defenderse y atacar más allá de la zona segura de su hogar. Quizás esta situación original es la que ha hecho decir a Maurice Duverger que el poder es un dato inmediato de la conciencia humana (118). Por éllo también, la aparición ante el hombre de cualquiera de las innumerables cosas que para entonces se le presentaran desconocidas, incluidos los hombres de las otras hordas, provocaría en él una reacción automática de defensa-ataque como único medio de soslayar ese perdimiento instantáneo al que seguiría un intento de dominación, es decir, de acercamiento a sí mismo; en definitiva, un intento de aumentar esa zona de seguridad que lo "conocido" le proporcionara. Es posible también que ese intento de ensanchar el territorio conocido fuera el impulso que moviera a jóvenes de una horda a conquistar mujeres pertenecientes a otra, como nos relata Ortega en "El origen deportivo del Estado" (sobre esta cuestión y ésta obra volveremos más adelante).

El hombre primitivo lo primero que conquista es su hogar. Se trata de la primera zona de seguridad en donde el hombre se instala; el hogar, como se sabe, es el lugar del fuego dentro de la casa familiar, alrededor del cual se congrega la familia. Por eso Ortega dice que "antes que nada (el hombre) domó la llama; surgió en la Naturaleza como la bestia flamígera" (119). Es, por tanto, el fuego su primer dominio; si recurrimos a la Etimología, vemos que "dominar" viene del latín "domus" que significa

"casa" en el sentido de casa familiar u hogar, y es, así mismo, símbolo de la familia. De donde "dominus" es el señor de la casa en el sentido de "imperio" sobre la casa. Haciendo la etimología comparada, aparecen, junto al latín "domus", otros vocablos en otras lenguas, tales como el védico "deám-patih" que también significa "el dueño de la casa" y el griego "despotes", compuesto derivado de un primitivo "dem-pot", con el mismo significado y, posiblemente, procedente de la misma raíz. M. Benveniste, en su artículo "Homonymies radicales en indo-européen" (120), señala que "domus" es un término institucional que, junto a "domo" y sus compuestos, denota un tipo de u que se ha empleado para denominaciones de parentesco, con un significado semejante al de la u de "tribus", en latín, o "bandhun", en sanscrito. Siguiendo el método inductivo empleado por los lingüistas en sus estudios de lenguas comparadas, parece llegarse a la conclusión de que la raíz común de todos esos vocablos es dem, y, por la significación de los vocablos que de dicha raíz se derivan, es casi seguro que dem tenga un significado de casa familiar o casa originaria. Parece ser, por otra parte, que en indo-europeo oriental, siguiendo lo dicho por Benveniste en el artículo citado, "el jefe de la casa" precisa una yuxtaposición del vocablo pot, por ejemplo, el védico "jâs patih", que significa literalmente "jefe de tribu"; mientras que en latín se forma esta denominación, "jefe de tribu" derivándolo directamente de domus, así, dominus

Estas referencias etimológicas, siendo escuetas, nos demuestran no obstante, por una parte, que dominio viene de domus (hogar originario) y, a su vez, que "domus" deriva de la raíz común dem, procedente de cierto sector del indo-europeo, raíz cuyo significado es, casi seguro, el mismo. Y, por otra parte, aparece en otro sector del indo-europeo (oriental) una raíz, pot, que muy bien podría estar en el origen del verbo latino "possum, potui" (poder) y de sustantivos como "potestas" o "potentia". Con lo cual parece lógico que las dos raíces indo-europeas, "dem" y "pot", que casi seguro dan origen a través de los distintos sustratos lingüísticos a los sustantivos castellanos "dominio" y "poder" y sus derivados poseen significados semejantes. Significados semejantes que estarían haciendo referencia a esa parcela radical de seguridad que constituyó la primera conquista humana ("hogar" y "jefe del hogar"). En nuestra opinión pues, parece quedar claro que el significado original más apropiado de los vocablos "dominio" y "dominar" es meter en el hogar propio, o sea, humanizar una parte del exterior a tal punto que el hombre no sienta ante ello o en ello su temor primitivo.

La "posibilidad" que al hombre se le presenta de humanizar su entorno con arreglo al fabuloso poder mental que ha descubierto, le mueve a crearse su propio medio cada vez más alejado del original en que aparece, en una marcha ascendente de humanización del cosmos de tal manera que alguna vez "allá en los fondos del tiempo llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como caminamos hoy por nuestra intimidad" (121).

El gran salto que el hombre da desde su situación primitiva a la situación del hombre clásico es enorme. El primitivo es en el mundo como el neurasténico atacado de agorafobia, que siente pavor a cruzar la plaza por medio y va arrastrándose pegado a las paredes. Su universo es táctil, no visual. "El mundo es para él la absoluta confusión, el capricho omnímodo, la tremebunda presencia de lo que no se sabe que es. La emoción radical del hombre primitivo -entiéndase un hombre con las mismas capacidades que el actual pero en estado primario- es el espanto, el miedo a la realidad" (122).

Por el contrario, el hombre clásico, el de la "polis", es un hombre triunfante; en su marcha sin interrupción "va reduciendo el desorden a orden, el caos a cosmos". Es el hombre que ha encontrado el perfecto equilibrio entre la naturaleza -el mundo de los instintos- y su ser pensante. El intelecto no es ni más ni menos que la

consecuencia de lo que la propia naturaleza le impone, pero el hombre no deja de seguir descubriendo y ordenando ésta hasta convertirla en antropomorfa. En una tal situación, el desasosiego primitivo desaparece y es sustituido por la armonía, la contemplación complaciente de que lo de fuera -el mundo de lo real- es el mundo de lo racional. Por este camino sin duda el hombre llega a la belleza.

Por otra parte, el impulso de dominio convertido en voluntad de dominio por la intervención del espíritu (123) queda cristalizada en una de las instituciones más antiguas del Derecho: La propiedad. Como se sabe, esta no consiste jurídicamente en la simple relación de apropiación -o de detentación- material entre el sujeto y la cosa, sino cuando esta relación va acompañada de algo menos material, más valorativo, que desde el antiguo derecho viene denominándose "animus dominii", y que es algo así como la cualidad psicológica del sujeto que se refiere (poseyéndola o no) a la cosa con un ánimo especial, ciertamente indefinible para las rigurosas delimitaciones del Derecho pero ciertamente también dando vida a una de sus instituciones más importantes. "Poseer con ánimo de dominio" puede estar materialmente muy cerca de la simple posesión; pero jurídicamente la posesión y la propiedad son dos instituciones lejanas la una de la otra, y esta diferencia viene dada por el simple elemento psicológico del "animus dominii". Casi podría afirmarse que toda una concepción individualista de la vida se deriva de ese "ánimo" que,

por lo que respecta al Derecho, no ha sido sino sólomente reconocido y situado como elemento esencial de la naturaleza de una institución también esencial para toda una forma de cultura. El Derecho, pues, al reconocer este elemento psicológico está en realidad reconociendo algo que le viene de fuera, que no es creación de él mismo, sino que procede de cuando no existía todavía institucionalmente, porque se trata en definitiva de aludir de alguna manera al ánimo originario con que cuenta el hombre en su relación con las cosas.

El dominio de las cosas, ese impulso originario que mueve al hombre cara a su entorno, tiene en Ortega una definición precisa que aparece expresada en la clasificación tripartita de la actividad humana:

- 1) El uso de técnicas, industriales, políticas, etc., que conlleva el proceso cultural y de civilización.
- 2) Las funciones propiamente culturales. La actividad científica, la moralidad y la creación artística.
- 3) Impulsos originarios. En donde quedan incluidas "aquellas funciones espontáneas de la psiqué previas a toda cristalización en aparatos y operaciones específicas" (124).

En esta última parcela, en donde Ortega incluye el amor y el odio, la imaginación, la curiosidad, el coraje y demás fuerzas que constituyen lo que él mismo denomina la "vida esencial" (125), es donde puede ser situada la

fuerza síquica del poder, que desde ahí se manifiesta como impulso de dominio del entorno. En este nivel originario, poder es impulso doméstico, impulso de humanización del entorno hostil que es lo que primaria y verdaderamente mueve al hombre en cualquier momento y lugar, sin que se tenga en cuenta las determinaciones históricas que van condicionando al fenómeno en otros niveles de su manifestación.

El poder, efectivamente, es ocupante con los demás impulsos de esa parcela de vida esencial; pero, por decirlo así no permanece ahí sino que en virtud de "algo" ("emancipación del instinto" en la terminología de Max Scheler) que le ocurre al propio hombre en su totalidad y que dimana de la propia vía cultural que ha elegido, "se traslada a otra parcela", la del espíritu que realiza técnicas políticas e industriales y que posibilita el proceso cultural y de civilización. El poder deja de ser un impulso originario, o si sigue siéndolo, esta consideración es de segundo grado pues su realidad actual, la que recibe por obra de la trascendentalización toda del ser humano, le hace escapar y llegar a situarse por encima del propio hombre como una realidad sustantiva. Su conceptualización, su apariencia desmesurada, simbolista, ocultativa en definitiva, no envuelven ya una realidad primigenia e individual sino otra con sustantividad propia, constante y presente por doquier. No extraña ver por ello como Rousseau se empeña en la vuelta al hombre primitivo como queriendo

reénquiciar los impulsos monstruosamente desencajados de su espontaneidad original.

Hemos visto y seguiremos viendo como Ortega plantea un análisis antropológico vencido sensiblemente hacia una teoría de los impulsos. En Max Scheler, la frontera de lo impulsivo y lo espiritual, lo real y lo ideal, se enuncia para señalar el valor predominante de una u otra área en el sistema de los actos humanos, pero no se determina, no se define con claridad esa frontera. En cambio, en Ortega aparece clara en esa introspección de la sicología humana escalonada desde un núcleo esencial, el de la vida espontánea, que asciende hasta las formas más complejas de la cultura. Es como "una radical fluencia síquica que lleva sobre sí toda nuestra fauna íntima más aún, que la suscita o anula, la alimenta o deprime la dirige y regula. Lllamarla sentimiento es impropio, porque de ella nacen los sentimientos íntimos y es menos concreta, más imprecisa que esto. Es más bien como el pulso de vitalidad propio de cada alma, manantial que luego se deshace en los mil arroyos de nuestro pensar, sentir y querer, y que, deshecho en ellos, adopta las formas más claras, pero también más mecanizadas, de los cauces por donde fluye" (126).

Hasta aquí hemos podido observar una serie de conceptos y de elementos que nos han mostrado situaciones reales en las que la idea de poder aparece manifestada de alguna manera. Resumiendo para alcanzar brevemente su com

prensión, llegaríamos a plantear tres estadios de realidad del poder:

1) En un principio, vemos un impulso de dominio del entorno en estado puro, como elemento necesario en el "esquema fundamental de la vida" que hemos deducido del pensamiento de Ortega: Alteración-Ensimismamiento-Acción sobre las cosas-Dominio del entorno-Conquista de una zona de seguridad. Qué duda cabe que en el pensamiento de nuestro autor este esquema se refiere a la situación del hombre primitivo, pero también a la del individuo que en pleno siglo XX se encuentra en la misma situación alterada por las complejidades de una vida actual. En esta situación como en la primitiva, únicamente el ensimismamiento puede conducir a una acción de "humanización" del entorno problemático instante. Humanización significa a la postre, allí y aquí, dominio, conversión técnica del medio en beneficio del hombre. Tal impulso es cualidad individual y por lo tanto no comprende necesariamente la relación poder-obediencia que sólo se plantea en la realidad social.

2) Vemos también un fenómeno más complejo, impulsivo y espiritual a la vez, aunque preponderantemente impulsivo -según Max Scheler-, cuyo marco de realización es en alguna medida "convivencial", sin afectar por ello a la esencia del fenómeno. Corresponde a una etapa que denominaríamos "presocial" precisamente porque la relación principal, aunque se dé en el marco de la convivencia, no va más

allá de la familia o de la horda, es siempre de hombre a+ objeto. Decimos de esta convivencia que es "presocial" porque no debe diferir en absoluto de la existencia natural en la surge el hombre y todo lo que le rodea no es sino objetos agresivos o domésticos, susceptibles de causarle un daño o de entrar en su esfera de influencia individual. Tampoco existe, propiamente dicha, obediencia porque tampoco hay concordia. Ya se verá más adelante el significado de este elemento fundamental en la relación mando-obediencia.

3) Cuando se produce la trascendentalización de todo ese "bagage" de impulsos e instintos ancestrales, uno de cuyos resultados es la sustantivación del poder. Ha surgido la idea de poder para situarse fuera de la esfera individual del hombre. Es también éste el momento de las institucionalizaciones y de la creación del espacio civil. Aquí el hombre no se ve movido por ningún impulso o instinto, simplemente inventa realiza la inspiración que el momento en el que vive le sugiere.

Estos tres estadios deberían considerarse como estancos y nada hace pensar necesariamente en un desarrollo evolutivo simple que los recorra. Lo que permanece común a ellos no son sino principios inducidos de su estructura inicial. Así: El poder, como poder-potencia, como poder-posibilidad, como poder sustantivado, continúa siendo un dato inmediato de la conciencia. Supone así mis

mo como se apuntaba más arriba la concurrencia de los prin cipios de causalidad y de finalidad; y, además, lleva siem pre a una transformación de la realidad. Aun a riesgo de caer en un tipismo podría afirmarse que el poder no sería ni un fenómeno exclusivo de la convivencia humana, como se pretende en la mayor parte de los autores, ni un mero impulso potenciado, como afirma Frazer; sería mas bien algo inmanente a la singularidad que es el hombre, ser especial y misterioso.

II).- IMPULSO COMUNITARIO. El otro aspecto de la singula ridad humana viene dado por las especiales características de la actividad mental. El hombre tiene capacidad para pensar, o sea, para imaginar -representar en su interior las cosas de fuera que constituyen su entorno; la combinación de esas imagenes le ofrecerá un repertorio de posibilidades para transformar en su beneficio esa realidad de fuera, constante-instante en su vida. El hombre posee recuerdo o memoria (hacia atrás) y fantasía (proyecto de futuro) que constituirán elementos esenciales para la decisión ineludible en que consiste su ser libre. El hombre tiene también voz, es decir, capacidad para expresar sus sensaciones. Todo ello, nos hace pensar inmediatamente que el hombre es un ser hacia fuera (127), que todos los actos -internos y externos- que realiza vienen referidos

a la realidad exterior que le envuelve. Todo lo que nos pueda ser significativo, en el estudio o la reflexión, sobre el hombre, por ser además lo único constatable, entenderá de esa "exterioridad"; por eso, como anotábamos más arriba, el hombre es, en su realidad radical sólo, pero aparece en su reciprocidad. Todo lo que no es Yo es lo Otro; pero Yo a solas ni tiene realidad específica ni es susceptible de aprehensión alguna mientras no sea un yo que se acompaña de "todas las cosas y seres del Universo"; sólo esto, que es la vida de Yo, un yo en vida, puede sernos significativo en todo punto de partida de un análisis o una reflexión. Entre esas cosas están los demás hombres cuyas vidas son menos patentes para Yo que la propia pero con las que necesariamente hemos de contar. Este "tener que contar con los demás", con otros seres, que no siendo Yo, son, sin duda, semejantes y están ahí, como las demás cosas, instándome, es quizá la expresión orteguiana del "logos comunicante". En este punto, quizá sea Javier Conde quien aporta claridad; vemos su exégesis en "El hombre animal político" (128): "El logos es lo que diferencia específicamente al hombre de los demás animales. Comparte con ellos muchas propiedades. Esta le pertenece en propio con carácter exclusivo. El logos modula cualitativamente la convivencia humana. Mientras los demás animales sólo tienen voz (phoné), el hombre tiene 'logos'. Para un griego, el logos no es sólo entender, es también, y sobre todo, hablar, pronunciar. Con la voz se emiten

signos, señales de sensaciones; el logos, en cambio, es expresión 'comunicante'. ¿Qué es lo que 'comunica'? Comunica lo que enuncia, y lo que el logos enuncia es el ser. Naturalmente, el ser de las cosas. Al ser pronunciado el ser que yo enuncio en el logos se comunica, es decir, se hace común para el que lo dice, para el que lo oye, para lo que él dice y para lo que él oye. Mientras la voz denuncia puras sensaciones, el logos es comunicante, comunitario, Koinon, principio de comunidad. Hace que los asuntos que el hombre puede tratar sean asuntos comunes, problemas de comunidad. El logos otorga al hombre la capacidad de que la convivencia sea comunidad, que el 'con' de la convivencia sea realidad efectiva (Koinonia). Como propiedad exclusiva del hombre, el logos hace que pueda vivir en comunidad con otros hombres, le confiere, por decirlo así, la capacidad general de convivir comunitariamente".

"Con-vivencia", vida en común, es lo que les ocurre a todos los animales, incluido el hombre. Comunidad, hacer comunes aspectos de la vida, es privativo de ese ser singular que es el hombre.

Javier Conde, siguiendo el pensamiento griego, viene a decirnos que el "logos" constituye la base misma de lo social. ¿Qué significa, pues, que el hombre posee "logos comunicante"? Ni más ni menos que todos los hombres y cada uno de ellos aceptan como verdadera la comu-nidad de determinadas cosas. Ya no existe el indivi-

duo solo, representante en su interior de las imágenes del mundo de fuera, estas pueden, además, resultar comunes, es decir, reflejar cosas cuyo ser respectivo es el mismo para diferentes yos (129). Esta es la gran diferencia entre el vivir de la convivencia y el vivir de la comunidad, en esta última los hombres llegan a un acuerdo se ponen de acuerdo respecto de las realidades exteriores que se les antojan las mismas para cada uno de ellos. En este momento, precisamente, el hombre ha perdido su ser natural y empieza su ser irrepetible, histórico. Es el momento de la primera institución, de la primera ley. Lo demás no es sino potenciaciones de los instintos y de los impulsos originarios, potenciaciones a que da lugar la complejidad mental y vivencial de tan singular ser. Por eso es un error pensar que la comunidad es sin solución de continuidad la perfección de la convivencia, que ambas no son sino etapas de un desarrollo perfeccionista del hombre. Esto, el sentido teleológico y perfeccionista, nos hace pensar que Aristóteles también fue un precursor, si bien muy temprano, del progresismo moderno, cuya autenticidad es tan demostrable como indemostrable, es decir, como demostrable es lo contrario, o sea, que el hombre camina a saltos sin que un momento posterior en un mismo proceso induzca a pensar que se trata de la perfección de un momento anterior; cuanto menos, esto mismo, referido a procesos diferentes. Lo que sí es incuestionable es la creciente complejidad de la vida humana en general, y no creemos que esto pueda ser con-

siderado hoy en día, como progreso cualitativo. Por otra parte, no es que el hombre cuente con una "tendencia innata" a "vivir mejor"; "vivir mejor" no es sinónimo de "evitación del mal" y "búsqueda del bien", aceptar esto supone aceptarlo también en los animales sin advertir la carencia de variación en sus vidas, lo que ocurre es que el hombre puede "vivir mejor" pero no como tendencia natural sino como resultado cultural.

El esquema fundamental de la vida en Ortega, en cuyo análisis, como se recordará, hemos distinguido cinco momentos: Alteración, Ensimismamiento, Acción sobre las cosas, Dominio del entorno y Zona de seguridad, de los cuales venimos analizando los cuatro primeros, abre las vías para la reflexión de una antropología filosófica. Estas pueden iniciarse a partir del análisis de tres conceptos básicos en el pensamiento de nuestro autor: vitalidad, alma y espíritu (130). El mundo interior del hombre puede ser dividido, según esto, en tres, la vitalidad o alma corporal que es ese álveo de fuerza vital que sirve de paisaje de fondo al resto de los actos del intramundo. Es el famoso "hontanar" de Ortega, arcano, oscuro, mágico, diríamos que con implicaciones casi divinas, pero contundentemente patente también, del que fluye la vida. En regiones más elevadas del interior se halla el espíritu, el yo que piensa y entiende, que elige y decide (volición). Y, rodeando este centro de la personalidad, el alma de los sentimientos y de las emociones.

Sin duda, estos conceptos de vitalidad, alma y espíritu, presentes implícita o explícitamente en toda la obra orteguiana, están relacionados con los presupuestos de las corrientes vitalistas, representadas sobre todo por Nietzsche y la Lebensphilosophie. Tal relación aparece más estrecha todavía respecto de uno de los representantes más singulares de ese sector del pensamiento moderno, Ludwig Klages (131), quien lleva a cabo la apología de la idea

de vida procedente de Nietzsche como concepto dionisiaco y orgiastico. Ortega, desde luego, a pesar que, como hemos tratado de evidenciar anteriormente, no puede ser identificado de una manera plena con el pensamiento de los autores de la Filosofía de la vida, no es ajeno a tal concepción y así vemos que para él el tema de nuestro tiempo, "el tiempo que nos ha tocado vivir", consiste en someter la razón a la vitalidad (132). Ortega, desde antes de ir a Alemania y escribir su primer artículo, es lector asiduo de Nietzsche, el cual llega a entusiasmarle; no obstante, Klages ha podido influir en el filósofo español de una manera tan decisiva como el "sumo vidente". De cualquier forma, convendría determinar la importancia de esa influencia. La invocación de la vida como concepto supremo, dionisiaco y orgiástico, "Leit motiv" que recorre el vitalismo, demuestra un desplazamiento del centro de atención filosófico a un enfoque biocéntrico en lugar del logocéntrico instalado oficialmente en la reflexión filosófica desde los comienzos de racionalismo. Frente al espíritu, que en Ortega como en Klages equivale a las actividades propiamente intelectivas, debe surgir arrolladora la vida del alma que es inconsciente. Ya vimos en otra parte de este trabajo como Ortega, muy a la manera de las corrientes citadas, reconoce los valores inmanentes de la vida y como el tema de nuestro tiempo, tiempo de crisis de "lo moderno", consiste en reivindicar la vida frente a los excesos de la razón y del intelectualismo.

Razón, intelecto, memoria surgen, tanto para Ortega como para Klages, de la misma fuente, pero éste último es evidentemente más radical respecto al papel del espíritu como "destructor" de la vida; baste citar el título de su obra principal: "El espíritu como adversario del al ma" ("Der Geist als Widerscher der Seele").

Tales teorías que vemos aparecer en la obra de Ortega sin tanta virulencia y con las matizaciones esencia les suficientes que permiten al menos dudar de un encuadramiento ideológico de Ortega en la Lebensphilosophie a la manera de Klages, obliga, no obstante, a cuestionar res pecto de cual es la parcela del intramundo en donde debe ubicarse el poder. Está claro que para Klages, y en ello reside principalmente su crítica a Nietzsche, el poder es voluntad de dominio y por tanto pertenece a los trabajos del espíritu. Sin embargo, no puede afirmarse lo mismo de Ortega por cuanto no es seguro que para nuestro autor el poder, al menos en su origen, sea tal voluntad sino más bien impulso de dominación, estando en ello más cercano de la teoría de los impulsos de Max Scheler que de la concepción característica del vitalismo que considera al hombre un ser con voluntad de dominio. La diferencia, que parece de simple matiz es, no obstante, esencial. No pue de pensarse que los instintos, especialmente el de conser vación y supervivencia, y esas vías que de diferentes for mas los acompaña -los impulsos- procedan de otro sitio que

de la vitalidad; es más, al caracterizar ese trasfondo esencial del intramundo humano como una "fuerza" se está aludiendo ya al poder en su configuración más esencial; y en Ortega es primordial, antes de que se produzca la trascendentalización de los impulsos y aparezcan los fenómenos exclusivamente culturales, que el hombre domina, domestica, humaniza por un imperativo de supervivencia, de respuesta al entorno en que inicialmente se encuentra inseguro, perdido. La actividad de conciencia y razón debe ser en este caso puramente accesoria, instrumental; la razón aparece entonces como "instrumento doméstico" ("La rebelión de las masas") y el hombre cuyo primer acto de dominio es la construcción del hogar, como la "bestia flamígera" ("Prólogo a un tratado de montería"): más tarde en una situación de aseguramiento de la propia instalación, llega a acrecentar su actividad cultural de transformación del entorno y, por ser el único ser con posibilidad de ser todo y por tanto de dejar de ser lo que ha sido para ser esencialmente otra cosa, a sustituir su necesidad imprescindible por el deseo necesario y su impulso de dominio por la voluntad de dominio. Tal sustitución lleva la idea de poder hasta las esferas más elevadas de la actividad creadora ya que se estaban dando las condiciones precisas para que el vivir no quedara limitado a la procuración de sustento y de defensa del entorno hostil. Esto, desde luego, acaba por producir inevitablemente la "sublimación" del poder original. Un yo tan bien dispuesto, al menos tan complejamente dispues-

to, ya no alcanza satisfacción con sólo cubrir las necesidades fisiológicas y de supervivencia que constituyen también las metas iniciales, sino que pasa a valorar el hecho mismo de haber conseguido provocar en el mundo exterior los cambios entrevistados y pretendidos. Esta sublimación tuvo su culminación -según el biólogo Gunther S. Steint (133)- en el arquetipo moderno que Oswald Spengler denominó "hombre faústico" y que constituye el hombre con voluntad de poder, superador de obstáculos, a la manera que lo planteara Nietzsche e identificable en algunos aspectos con el héroe orteguiano.

Pero no es sólo esta sublimación del poder el resultado de su inserción en el proceso cultural. Esta claro que lo que surgió como impulso, radicado en la vitalidad, se convierte en virtud de dicho proceso en voluntad cuyo fondo es sin duda el espíritu, considerado éste como intelecto y volición. El poder es esa fuerza primigenia con la que el hombre cuenta para la transformación de su entorno por el imperativo de supervivencia, de la misma manera que el carnívoro cuenta con la aptitud de la caza. Pero el carnívoro no pasa de ahí y desde que surge su especie hasta que desaparece no puede -no sabe- hacer otra cosa. En cambio, el hombre sin que se sepa bien por que -nadie lo ha averiguado científicamente hasta ahora- cuenta además con facultades excelentes que le llevan a embarcarse en un proceso de cultura, a tal punto desarrollado

este proceso que dichas facultades quedan convertidas en "cosas" completamente distintas. Tal transformación permite adivinar no sólo la sublimación a niveles psicológicos que Gunther S. Steint nos presenta sino también una trascendentalización a niveles objetivos. El poder pasa a ser así algo con sustancia propia. La abejas viven en ciertas formaciones parecidas a las formaciones conviven- ciales humanas pero éstas últimas, a diferencia de aqué- llas, llegan a un punto de desarrollo que permite sean identificadas y denominadas bajo un concepto nuevo y sin- gular, "lo social". Todo ello hace pensar que la acción humana, el poder como impulso originario de dominio del entorno y el impulso originario de convivencia de los in- dividuos pasan, en algún momento, por un umbral que sepa- ra lo forzoso de lo voluntario, lo necesario de lo desea- do, lo que es pura adaptación de lo que representa la li- bertad humana.

A partir del doble juego de lo forzoso y de lo deportivo, de lo necesario y de lo superfluo, se ve sur- gir a lo largo de toda la antropología de Ortega una tipo- logía de caracteres humanos considerados éstos en función de los tipos de actitud vital que aparecen como respuesta al medio histórico-social en el que se desarrollan. Tra- dicionalmente se ha entendido la filosofía de dos maneras: como ciencia del ser y del conocimiento, o sea, "ciencia de la ciencia", y como "forma de vida". Como forma de vi-

da, consistiría en realizar un tipo de existencia humana que desde Sócrates y especialmente a partir de las escuelas post-aristotélicas se ha venido denominando como la del sabio.

El sabio sería el hombre que, superando pasiones y necesidades de índole personal, consagra su vida a la reflexión sobre sí mismo y sobre los demás; es el hombre que lleva una forma de vida contemplativa, "distinta", podría decirse con lenguaje de ahora mismo que no participa en los cauces normales de vida, vida que debe considerarse más bien extravagante en relación con la vida de los otros hombres. Su tendencia vital determina que el sabio esté avocado a la constitución de una "élite", unas veces integrada y dando lugar a la aparición de escuelas, sectas o movimientos artísticos, y otras desintegrada, entonces da lugar al hombre solitario, al asceta, al ser autosuficiente que rechaza el contacto con los demás para lograr una mayor concentración en su actividad contemplativa. De cualquier forma, el sabio es un "huido" de su tiempo, vive por encima y por delante de sus contemporáneos para los que, en el mejor de los casos, es un extraño incomprensible y, en el peor un ser antisocial. El sabio es, desde luego, el verdadero visionario, alguien que con su actitud vive adelantado a su tiempo, que prefigura en sí mismo y en los pocos que le rodean comportamientos e ideas que se realizan, de modo general, en un tiem-

po posterior.

Este tipo de existencia es el que corresponde, tradicionalmente a la mayoría de los que han sido considerados "filósofos". En Ortega, tal tipo coincide con su noción de héroe en el que ve una sensibilidad especial y una elección de la filosofía y la reflexión como algo más que una actividad profesional: "No es dudoso que las nuevas tendencias, todavía germinantes y débiles, serán percibidas primero por los temperamentos contemplativos que por los activos. La urgencia del momento impide al hombre de acción sentir las vagas brisas iniciales que, por el pronto, no pueden henchir su práctico velamen" (134). El sabio es, en definitiva, el precursor por excelencia, algo más que un científico aunque su ocupación primordial sea la ciencia. Su forma de vida es vocacional (135), su actitud vital concreta es ejemplar, por otra parte, de alguna manera está también pretendiendo la transformación de su entorno. El sabio es, por ello también, un moralista o un ético.

Ortega analiza este tipo de vida extraña que constituye la del sabio marcando el acento en los lugares en que ésta es significativa socialmente. Su noción de héroe, diseminada a lo largo de toda su obra pero centrada en sus características primordiales en "Las Meditaciones del Quijote" coincide a su vez con las de aristocracia y con la de minorías selectas en la dicotomía que nos pre-

senta de masas y minorías como elemento de la dinámica social. En "Las Meditaciones" aparecen esos "hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los textos que la costumbre, la tradición, en una palabra los instintos biológicos les fuerzan a hacer. Estos hombres llamamos héroes. Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circundante nos impongan unas acciones determinadas es que buscamos asentar en nosotros el origen de nuestros actos" (136).

La actitud del héroe es, en este sentido, anti-social y revolucionaria. El héroe se opone a su época representada por las hábitos vigentes y por ello mismo también a lo que la tradición le ha legado, como a cualquier otro hombre, en creencias y opiniones establecidas. No se resigna a continuar el flujo de la tradición, rechaza el acatamiento porque sí, de antemano; en fin, se hace cuestión de todo por imperativo de su particular forma de manifestarse la vitalidad, sus decisiones son pensadas y criticadas antes de ser queridas y aceptadas. Es al cabo el único que se ensimisma. Parece como si una vuelta constante a lo más primitivo del ser humano fuera la condición última de su vida: vuelve a ser en cada momento ese ser recién salido de la animalidad que debe pensar sobre cada uno de los pasos a dar en la selva hostil, sin otro recuru

so que su mente y su capacidad de ensimismamiento para paliar la resistencia entorno. Por ello su vida resulta particularmente difícil. La mitología clásica y tradicional ha hecho con razón a estos héroes cortos de vida, no frustrados pero sí agotados demasiado pronto en la lucha creciente que para ellos supone su particular forma de existencia. "Cuando el héroe quiere -continúa Ortega-, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad" (137). No hay nada fácil para el héroe. Ser héroe significa pertenecer a los pocos mejores; el héroe es, en Ortega, el verdadero aristócrata.

No es aventurado suponer que tal noción de héroe se asienta en evidentes raíces románticas, coinciden con lo que desde finales del XVIII viene denominándose, especialmente en Francia, hombre sensible moderno, o con lo que los poetas románticos han considerado "hombre incomprendido", o con lo que en la familia y en la opinión de la masa de las clases medias se denomina irónicamente "original". Por otra parte, no se observan grandes diferencias entre la noción orteguiana y la siguiente descripción de Baudelaire: "Un temperamento seminervioso, semibilioso, (...) añadamos un espíritu culto, ejercitado en los estudios de la forma y del color; un corazón tierno, rendido por la desventura, pero dispuesto a-ún a remozarse; llegaremos, si se quiere, hasta admitir culpas antiguas, y

(lo que de eso debe resultar es un carácter fácilmente excitable) si no remordimientos positivos, por lo menos pensar por el tiempo profanado y mal empleado. La afición a la metafísica y el conocimiento de las diferentes hipótesis de la filosofía acerca del destino del hombre, no son, en verdad, complementos inútiles, así como tampoco ese amor a la virtud, a la virtud abstracta (estoica o mística) que se pone en todos los libros de que se alimenta la infancia moderna, como la cima más alta a la cual puede subir un alma escogida. Si se agrega una gran agudeza de sentidos, que omite como su condición sobreentendida creo haber acopiado a los elementos generales más comunes del hombre sensible moderno, de lo que pudiera llamarse forma corriente de la originalidad" (138).

El sabio, el héroe se nos antoja el heterogéneo el hombre que no se satisface, que no es feliz, que nunca se siente feliz donde feliz pueda significar satisfecho con las cosas de este mundo a la manera que se siente monsieur J. Janin al que Baudelaire escribe una carta -carta que aquel nunca recibió- en la que el poeta eternamente insatisfecho y doliente le compadece por sentirse feliz. "Insatisfacción eso es lo que el dolor baudelaireano se ha encargado de expresar. 'el hombre sensible moderno' no sufre por tal o cual motivo particular, sino, en general, porque nada de esta tierra podría contentar sus deseos (...). Cualquiera sea la circunstancia, cualquiera

sea el placer ofrecido, el hombre está perpetuamente más allá, los supera hacia otros fines y finalmente hacia sí mismo" (139).

El héroe de Ortega es pues el hombre sensible moderno en lo que coincide con este de insatisfecho, de buscador perenne que atisba lo que le rodea sin alcanzar nunca una respuesta plena (140). Sin embargo, al margen de la raíz romántica apuntada, el héroe orteguiano reúne elementos positivos que a su vez lo alejan de la figura romántica descrita, diríase que al contrario de la descripción que nos hace el poeta francés, este héroe abriga además una esperanza perenne; no muestra, por otra parte, una actitud de repugnancia hacia el mundo que le rodea sino al revés, éste es más bien pretexto inmediato y necesario para su actitud intelectual e imaginativa. Al cabo, en Ortega, la vida del héroe, al igual que toda vida, viene justificada por su relación real con el entorno: "Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. El deporte y el lujo específico del intelectual. Por eso su gesto gremial consiste en mirar al mundo con los ojos dilatados por la extrañeza. Todo en el mundo es extraño y maravilloso para unas pupilas bien abiertas. Esto, maravillarse, es la delicia vedada al futbolista, y que, en cambio, lleva al intelectual por el mundo en perpetua embriaguez de visionario. Su atributo son los ojos de pasmo. Por eso los antiguos dieron a Minerva la lechuza

el pájaro con los ojos siempre deslumbrados" (141).

Pero ¿en pos de qué discurre la vida del héroe? ¿qué es lo que le mueve a esa búsqueda dificultosa en que consiste esencialmente su vida?. Puede afirmarse que la vida del héroe se enfrenta con la misma problemática que es común a toda vida; en el héroe hay también un deseo de seguridad, pero en este caso, seguridad significa claridad, "tranquila posesión espiritual, dominio suficiente de nuestra conciencia sobre las imágenes, un no padecer inquietud ante la amenaza de que el objeto apresado nos huya" (142). Esto es claridad, esto es "meditar", ensimismarse, esta es también la misión del sabio y la misión primordial del hombre realizando su ser genuino que por él se distingue del resto de los seres de la naturaleza. Da la impresión de que aquí Ortega está identificando al héroe y al ser primordial del hombre, y de esta manera los héroes están apareciendo en la historia sin otra misión que renovar al Hombre (143). No otra cosa significa Renacimiento, Reforma o, más tarde, Romanticismo, por eso el paradigma de héroe en su versión de hombre romántico es para nuestro autor, Goethe, del que hace suyos los conocidos versos:

"Yo me declaro del linaje de esos

Que de lo oscuro hacia lo claro aspiran".

"Claridad no es la vida, pero es la plenitud de la vida ¿cómo conquistarla sin el auxilio del concepto?.

Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto. Nada más. Nada menos" (144).

El hombre sabio, el héroe, se diferencia, pues, del otro hombre, del convencional, en la distinta seguridad buscada. La superación de las "dificultades" de la vida no constituye una finalidad para aquél, éstas son las que pudieran aterrar al hombre vulgar, frente a las cuales esgrimiría el repertorio de soluciones heredadas o establecidas, de esta manera cree sentirse a salvo y llega a alcanzar su seguridad en una demarcación casi exclusivamente fisiológica -diríamos que geográfica- que nada tiene que ver con la seguridad buscada por el héroe (claridad) y que es donde su sosiego estará en relación directa con la extensión de lo material ocupado. Por el contrario, el héroe es totalmente espíritu, se aleja hasta del propio cuerpo que se convierte en algo así como en vehículo de significaciones más elevadas.

Frente al intelectual, al sabio, al héroe, su (145) mistificación, sus sucedáneos, el hombre "culto", el "snob". Aquel que se nos aparece como una enciclopedia de recursos asimilados, cuya erudición no ha sido pensada -creada- sino simplemente recogida. Su cultura no es auténtica, no ha sido adquirida por él mismo de la experiencia directa con la realidad sino que se encuentra con ella desde su nacimiento como un elemento más del proceso de socialización. En ella no hay creación porque tampoco ha habido en-

simismamiento. La tragedia del hombre, "la aberración intelectualista" es considerar la cultura como algo que debe añadirse a la vida para completarla, como un valor sobreentendido, por tanto, como algo que está fuera de ella, como un don precioso o joya frente a la que se coloca el hombre, como delante de un escaparate, en la decisión de aceptarla o rechazarla como si el hecho de la cultura no necesitara para ser auténtica del acto individual de ensimismamiento, de pensarla, o sea, de crearla. "No hay creación sin ensimismamiento" (146).

Pero lo peor no es eso sino que la cultura anquilosada que el hombre recibe hace de pantalla entre él y la realidad, cada vez más distanciados el uno de la otra, impidiendo la visión de la verdadera faz de ambos. Por ello es urgente, considera Ortega, arremeter contra esa cultura, sacudírsela, desnudarse de ella para ponerse de nuevo ante el Universo en carne viva y volver a vivir la verdad. La situación del hombre contemporáneo, en el momento en que esa cultura de repertorio es más asfixiante es la de la misma alteración que el hombre primitivo encontró, igual que el resto de los animales, en la selva original. Para enfrentarse a ella tuvo aquel débil ser primigenio que entrar en sí mismo -ensimismarse- que es lo que le toca de nuevo al hombre moderno de nuestros días si se da cuenta y decide escapar a los peligros de la nueva selva. Y así ocurre que cuando el hombre pierde la fe en lo que se

ha estado apoyando, cuando el hombre deja de estar adscrito a un determinado sistema de creencias, pasa al primer plano de su observación la realidad en la que no había reparado; de esta manera ocurre que cuando el hombre del Renacimiento pierde la fe en Dios vuelve a la naturaleza y se encuentra con lo que no había tenido en cuenta desde hacía siglos, el intelecto; y forja su fe en la nueva dirección: Eso significa moderno, lo nuevo. En el presente, perdida la fe en la razón que ha estado nutriendo su creencia durante cuatro siglos, el hombre redescubre lo único que le queda, su vivir, "su desilusionado vivir". "He aquí -continúa Ortega- porque en nuestros días empieza a descubrirse la gran realidad de la vida como tal, de que el intelecto no es más que una simple función y que posee, en consecuencia, un carácter de realidad más radical que todos los mundos contruídos por el intelecto". (147) "Lo moderno" es la época de la razón y cuando ésta entra en crisis se produce así mismo la crisis de la Modernidad.

La dinámica alteración-ensimismamiento siendo de carácter antropológico contiene, también en Ortega una significación de análisis histórico. De manera cíclica y siempre que, llegado el momento de la crisis, el hombre ha sentido la necesidad de liberarse de una sobreabundancia de ideas adquiridas o creencias, se ha producido esa "vuelta a la Naturaleza", no otra cosa ha significado co-

mo ya advertíamos, el Renacimiento o el Romanticismo, o el naturalismo rousseauniano. El dilema de nuestra época es, pues, según la teoría cíclica el de continuar o renunciar a la pintura moderna, entregarse a lo que ésta tiene de alteración o volver a sí mismo. Es evidente que tal panorámica histórica presentada en sucesivas crisis cíclicas revela un fuerte acento nietzscheiano y, referido a la época contemporánea, implica aceptar como válidas dos cosas:

- 1) La idea de Modernidad, que se extendería más o menos desde el siglo XV al XIX.
- 2) La idea de que estamos viviendo en nuestros días la crisis de la Modernidad.

Los indicios de tal crisis vendrían dados a su vez por las crisis particulares de las diferentes ramas en que se manifiesta el acervo cultural. Baste, como ejemplo, observar que desde Hegel -susceptible de ser considerado el punto álgido de "lo moderno"- el pensamiento se ha repetido en sucesivos "neos" (neohegelianismo, neokantismo...) y lo que puede ser considerado como nuevas corrientes se ha dado siempre desde entonces en la ruptura radical con lo anterior (romanticismo, vitalismo, existencialismo). Valgan estas consideraciones excesivamente esquemáticas sólo para puntear un hecho que parece estar presente en toda la obra orteguiana y a partir del cual puede deducirse la tipología de caracteres humanos que venimos analizando, el hecho en cuestión es la crítica al concepto de

"lo moderno" y el señalamiento de su crisis en la época contemporánea (siglo XX).

Otro signo que Ortega apunta como característico de la época moderna y entrado de lleno en su crisis es el que se refiere a la idea de trabajo, como esfuerzo necesario para mantener el supuesto progreso de la cultura occidental. "El siglo XIX tiene de extremo a extremo un amargo gesto de día laborioso", nos dice Ortega en "El tema de nuestro tiempo". El progresismo cultural, estrechamente vinculado a la idea de Modernidad, no puede estimar la actividad humana sino en vista de sus resultados. El trabajo, que se consagra como la actividad moderna por excelencia, cumple desde el Renacimiento su función de acrecentamiento cultural y tan es así que, según Ortega, en ello están de acuerdo hombres tan distantes entre sí como Ignacio de Loyola y Martín Lutero. Frente a esta divinización del trabajo, cuyo vocablo en su origen latino ("trepalitum") significó "atroz tormento", todos los síntomas en nuestra época son de un "viraje" en la actitud vital que pretende dejar de ser trabajosa para convertirse en festiva y deportiva.

El trabajo es también el atributo específico del otro gran fenómeno que caracteriza lo moderno: Las masas. Cabe destacar en este punto cómo Ortega, al tratar de la génesis de este fenómeno hace referencia tan sólo a elementos puramente psicológicos (fenómeno de dis-

tanciamiento entre el hombre y la realidad por causa de la asunción de una cultura heredada; mimetismo en las conductas que se desprende de ello) y olvida aquellos que se desprenderían del análisis social. En este sentido, como señala David Riesman (148), el trabajo tal como queda determinado a partir del industrialismo del siglo XIX y en sus sucesivas vicisitudes hasta nuestros días, contribuye fundamentalmente a la aparición del hombre masa. Una fuerza de trabajo disciplinada y alfabetizada, la organización fabril moderna desembarazada ya de las condiciones infra-humanas propias de la primera hora del industrialismo, así como el control de calidad en la producción, las facilidades de crédito y la promoción del consumismo, determina todo ello un sorprendente índice de elevación en la productividad. Este hecho es tan importante en la formación del carácter del hombre-masa como la aceptación inerte de un sistema de creencias recibido. El hombre medio de nuestros días es, en definitiva, el resultado del proceso moderno de producción que en sus fases más avanzadas asegura un modo de vida homogéneo y sin mayores complicaciones; la distribución de trabajo y ocio tal como queda planteada a partir de ese progreso en la producción crea un tipo de hombre homogéneo, monótono, sin grandes aspiraciones, dócil a todos los condicionamientos y convenciones que el sistema social vigente le dicta, siempre que sepa respetar el margen de vida acomodada que le ha proporcionado y asimilar las pretensiones reivindicativas inherentes al pro-

pio mecanismo social.

El hombre-masa es en esencia el "hombre unidimensional" que nos describiera Marcuse treinta años después de la publicación de "La Rebelión de las Masas". Ese hombre satisfecho al que todo se le presenta predeterminado es "como todo el mundo", carece de un "intus" propio. Al no tener nada notable dentro puede ser cualquier cosa sin graves problemas; no hay nada con lo que se sienta comprometido en su individualidad, carece de nobleza que le obligue, es un ser "sine nobilitate", o sea, lo que tradicionalmente en Inglaterra se ha dicho del que carece de una ocupación particularmente identificable, es decir, el "snob". Para tal ser carece de significado la idea de libertad tal como se la plantearía el héroe, puede prescindir de ella, su carácter despersonalizado ha constituido, sin duda, el caldo de cultivo idóneo para esos fenómenos tan peculiares del siglo XX que han sido los totalitarismos, los cuales en su raíz sociológica no han sido sino movimientos de masas (149). La satisfacción y cierto tipo de felicidad "standard" inherentes al hombre medio actual le llevan a imponer alegremente su vulgaridad: Quien no es "como todo el mundo" corre el peligro de verse condenado por la moralidad vigente, en el mejor de los casos, ("ser diferente es indecente"). Así caracteriza Ortega al hombre-masa en el siguiente párrafo: "La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quién no sea como todo el mundo, quién no

piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese 'todo el mundo' no es 'todo el mundo'. 'Todo el mundo' era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora todo el mundo es sólo la masa" (150).

Vemos, pues, que la antropología filosófica de Ortega da lugar a una tipología de caracteres humanos cuyos elementos de análisis son sobre todo de índole psicológica. Aparecen así:

- A) El hombre primordial que surge alterado como el resto de los animales en el entorno hostil y que, gracias a una torsión incomprensible de su atención, vuelve ésta hacia sí mismo. En ese momento nace el ser pensante susceptible de crear una relación con su entorno que es esencialmente de dominio del mismo. En ese momento también se inicia el proceso cultural.
- B) El hombre-masa, alterado como el hombre primitivo en la selva actual que constituye el otro extremo del proceso cultural. Producto netamente moderno, dirigido por un repertorio de creencias heredadas y usos vigentes, cuya mitología está presidida por las ideas básicas de trabajo y éxito.
- C) Frente al hombre-masa, el hombre sabio o héroe, cuya premisa ontológica consiste en la expresa renuncia a la

aceptación indiscriminada de la tradición cultural y de los usos vigentes, en una búsqueda de claridad que pasa en primer término por él mismo.

Tal tipo no es, como ocurre con el hombre-masa moderno, exclusivo de nuestra época sino que puede ser identificado con el hombre sabio tradicional (Filosofía como forma de vida). Sus ejemplos históricos se sitúan desde Sócrates hasta las actitudes románticas y sus derivaciones en la época contemporánea, pasando por las escuelas post-aristotélicas y por el ascetismo y misticismo de todas las épocas. En Ortega se identifica a su vez con la idea de aristocracia -no hereditaria- y con la de minorías selectas en la dinámica masa-minorías. Don Quijote representa para nuestro autor el estereotipo del héroe. (151).

Las "tipologías de caracteres" en Ortega no acaban con el análisis de los conceptos contrapuestos: héroe (minorías selectas)-hombre masa, tipología que tendría una validez extratemporal en lo que el hombre masa no aparezca como característico de la edad moderna, es decir, en su consideración social como gente. No acaban, como decimos, ahí, sino que llegan hasta la consideración de diferentes tipos históricos -más bien debería entenderse como entes culturales o pertenecientes a las distintas zonas culturales que se han dado a lo largo de la Historia. La antropología orteguiana -"humanismo antro-

pocéntrico", según Eugenio Frutos (152)- es, antes que nada, ciencia de la Historia, "razón histórica", que parte de la negación fundamental de una naturaleza en el hombre, en el sentido que guiaría a Parménides, es decir, desde una perspectiva "cosmológica". Esa naturaleza inalcanzada, esa "unidad humana" que el propio Ortega considera como el objeto de reflexión a que el sabio y el filósofo deben tender "tras la variedad de los hombres" (153), vendría representada para nuestro autor en una "unidad histórica". Si el hombre es indefinible, si "de suyo no es nada concreto" como el pez o el águila que lo son para siempre, es porque esa unidad científica a través de la cual se busca la unidad total consiste en el "ser histórico" del hombre. La razón ha de convertirse en "razón histórica" para superar la esclerosis en la que ha sido hundida por el racionalismo moderno y tener una intervención real en lo humano, que explique lo humano.

A una tectónica así concebida, sobre razones históricas, puede oponerse como hace Eugenio Frutos, el que "no establece una estructura fija, ni siquiera una esencia o naturaleza específica que 'dé razón' del hombre mismo, de su quehacer y de sus posibilidades porque la 'razón histórica' da razón de todo lo que el hombre hace pero no del hombre que lo hace y de su ser abierto siempre a nuevas situaciones (154). Sin embargo, no cabe duda, que esa "unidad humana" se ha intentado ofrecer ahí

donde se señala el ser histórico del hombre y conecta con el tipo de pensamiento, muy moderno, que identifica al hombre con acción. Tal identificación, tomada en una sola dirección, como ha ocurrido en las teorías sobre la violencia de Sorel, puede resultar peligrosa pero es necesario reconocer que puede corresponder a otro sentido muy diferente, propio de lo que normalmente se viene denominando "pensador moderno" o "ensayista", al que como ya dijimos pertenece a Ortega: "Ortega era, ante todo, hombre de ideas, un pensador. (Este nuevo tipo -nuevo en España- de pensador moderno lo llenan afectiva y noéticamente Larra, Ganivet, Unamuno y Ortega). Pensadores, es decir, ensayistas, con formación filosófica moderna. La posibilidad, no del studiosus philosophiae, sino del homo agens, ciens, agitans philosophian, la da sólo el país, la estirpe nacional y la tradición no interrumpida" (155). El hombre es acción, pero acción "con sentido", y no otra cosas muestra el esquema fundamental de la vida que hemos presentado más arriba, donde veíamos que no hay acción, verdadera acción humana que no vaya precedida de ensimismamiento y, viceversa, sólo es ensimismamiento lo que va dirigido a ordenar una acción futura sobre el entorno. De donde, siempre habrá que tener en cuenta, en todo análisis antropológico, esa relación necesaria del hombre y su entorno en que consiste esencialmente la vida humana.

En la elaboración de una "tipología de caracteres históricos" Ortega parte también, como en la "tipología de caracteres sociales" de esas tres dimensiones del intramundo, vitalidad, alma y espíritu, para determinar asimismo en cual de ellas queda instalado el hombre tipo característico de cada época cultural. (156). Quizá, lo más interesante de esa nueva tipología no sea la descripción de cada uno de los tipos en sí mismo sino de las posibles relaciones entre ellos, es decir, de las "zonas de comunicación y de diferenciación que los hombres ofrecen". Resumiendo esquemáticamente, aparecen dos zonas de comunicación, una por arriba, el espíritu, y otra por abajo, la vitalidad, quedando la zona media, la del alma, como la menos comunicante, la más individualista y diferenciadora. "No encontramos nunca ese recinto hermético, esa 'morada' aparte del resto del cosmos, ese privatissime que nos hace sentirnos solos frente al Universo, aislados en nosotros, viviendo desde un punto exclusivo de todos los demás puntos cósmicos, que es nuestro yo anímico" (157). Si cabe algún tipo de comunicación, de apertura de ese recinto, puede pensarse que es a través del amor, fusión que aparece, por otra parte, muy cuestionable desde un punto de vista científico. De cualquier forma, esa parcela de intimidad, posiblemente la más íntima que es el "alma" compone un aspecto del hombre romántico que indudablemente es el que más vive desde esa instalación, por eso, el gran descubrimiento del Romanticismo ha sido el

amor. Mientras que la zona más comunicante del intracuerpo para el hombre clásico desde la que éste más ha vivido es el espíritu. El hombre griego "vive desde su cuerpo, y sin pasar por el alma asciende hacia el espíritu (...). El griego, comparado con nosotros, es mínimamente excéntrico. Existe como si fuese un 'género' -un eidos- viviente" (158). Tales zonas comunicantes -cuerpo y espíritu- son las que hacen posible la orgía y la ciencia y por tanto constituyen las únicas vías abiertas al hallazgo de la "unidad humana" buscada por el sabio y el filósofo. A ellas se contraponen inevitablemente la otra zona más oscura, la única impenetrable por cualesquiera tipos de conocimiento o intuición. Sólo el amor tiene acceso a ella, fuera de éste, el alma hace sentir la soledad absoluta frente al resto del Universo.

CAPITULO III

Anteriormente señalábamos que la plena realización del logos comunicante acontece cuando otros hombres dejan de ser "objetos", cosas, referidos positiva o negativamente, a la parcela doméstica de algunos, para aparecer ante él precisamente como éso, otros hombres, capaces de captar las mismas realidades y sus significaciones, y, además, manifestar esa comunicidad. Se trata, advertíamos, del paso de la simple coexistencia o convivencia a la comunidad. De una situación de vidas autosuficientes, coetáneas pero ignoradas entre ellas, a otra en que esas vidas acuerdan sobre las mismas imágenes del mundo. El lenguaje, en un determinado momento que es casi determinable históricamente, empieza a funcionar para su verdadera finalidad: la comunicación.

Las cosas así, el hombre inventa nuevas formas de relación más allá de la pura convivencia familiar y tribal. Las nuevas relaciones y la nueva consideración mutua entre los hombres abren posibilidades de vida que difícilmente pueden ser desarrolladas en el medio hostil de la selva, en donde evidentemente la comunicación entre hordas distantes entre sí se hace muy difícil. Ante la necesidad de nuevas formas de relación el hombre ha de inventar un nuevo medio material, físico, en donde pueda

realizarlas. A algo tan específicamente humano como el lenguaje y la comunidad de ideas ha de corresponder un medio de realización también específicamente humano que, desde luego no puede ser el natural en el que primitivamente surge el hombre. A la seguridad que el hombre ha conquistado y materializado en su domus, seguirá un nuevo tipo de seguridad, la seguridad civil de la polis, nacida del acuerdo -más que de voluntades- de imágenes e ideas sobre el mundo circundante. El nuevo medio deberá ser común, es decir, de todos y cada uno y de nadie en particular. El nuevo espacio, alejado de la selva será la plaza pública o lugar de reunión, consistirá precisamente en la "roturación" de una porción de aquella que a su vez, justificará por sí mismo la construcción en su derredor de la cosa más antinatural que el hombre crea: La ciudad.

La garantía de que las relaciones no van a ser de agresión viene dada por esa falta de espontaneidad de las conductas que quedan reguladas y sometidas previendo lo que aconteciere en su futuro inmediato. La ciudad constituye, por lo tanto, una forma de vida estable bajo el imperativo de la norma acordada. Vida estable que supone el embrión de una forma de comunidad posterior y más perfeccionada: el estado. Pero dejemos que sea Ortega quién magistralmente nos describa este fabuloso acontecimiento:

"El caso es que la excavación y la arqueología nos permiten ver algo de lo que había en el suelo de Atenas y en el de Roma antes de que Atenas y Roma existiesen. Pero el tránsito de esa prehistoria, puramente rural y sin carácter específico, al brote de la ciudad, fruta de nueva especie que da el suelo de ambas penínsulas, queda arcano; ni siquiera está claro el nexó étnico entre aquellos pueblos protohistóricos y estas extrañas comunidades, que aportan al repertorio humano una gran innovación: La de construir una plaza pública y en torno una ciudad cerrada al campo. Porque, en efecto, la definición más certera de lo que es la urbe y la polis se parece mucho a la que cómicamente se da del cañón: toma usted un agujero, lo rodea usted de alambre muy apretado y eso es un cañón. Pues lo mismo, la urbe o polis comienza por ser un hueco: el foro, el ágora; y todo lo demás es pretexto para asegurar ese hueco, para delimitar su dintorno. La polis no es primordialmente un conjunto de casa habitales, sino un lugar de ayuntamiento civil, un espacio acotado para funciones públicas. La urbe no está hecha, como la cabaña o el domus para cobijarse de intemperie y engendrar, que son menesteres privados y familiares, sino para discutir sobre la cosa pública. Nótese que esto significa nada menos que la invención de una nueva clase de espacio, mucho más nueva que el espacio de Einstein. Hasta entonces sólo existía un espacio: el campo, y en él se vivía con todas las consecuencias que ésto trae para el

ser del hombre. El hombre campesino es todavía un vegetal. Su existencia, cuanto piensa, siente y quiere, conserva la modorra inconsciente en que vive la planta. Las grandes civilizaciones asiáticas y africanas fueron en este sentido grandes vegetaciones antropomorfas. Pero el greco romano decide separarse del campo, de la 'naturaleza', del cosmos geobotánico. ¿Cómo es ésto posible? ¿Cómo puede el hombre retraerse del campo? ¿Dónde irá, si el campo es toda la tierra, si es lo ilimitado?. Muy sencillo: limitando un trozo de campo mediante unos muros que opongan el espacio incluso y finito al espacio amorfo y sin fin. He aquí la plaza. No es como la casa, un 'interior' cerrado por arriba, igual que las cuevas que existen en el campo, sino que es pura y simplemente la negación del campo. La plaza, merced a los muros que la acotan, es un pedazo de campo que se vuelve de espaldas al resto y se opone a él. Este campo menor y rebelde, que practica secesión del campo infinito y se reserva a sí mismo frente a él, es campo abolido y, por tanto, un espacio sui generis, novísimo, en que el hombre se liberta de toda comunidad con la planta y el animal, deja a éstos fuera y crea un ámbito aparte puramente humano. Es el espacio civil. Por eso Sócrates, el gran urbano, triple extracto del jugo que rezuma la polis, dirá: 'Yo no tengo que ver con los árboles en el campo, yo sólo tengo que ver con los hombres en la ciudad'. ¿Qué han sabido nunca de esto el hindú, ni el persa, ni el chino, ni el egipcio?.

Hasta Alejandro y Cesar, respectivamente, la His toria de Grecia y Roma consiste en la lucha incesante entre esos dos espacios: entre la ciudad racional y el campo vegetal, entre el jurista y el labriego, entre el ius y el rus.

No se crea que este origen de la urbe es una pura construcción mía y que sólo le corresponde una verdad simbólica. Con rara insistencia en el estrato primario y más hondo de su memoria conservan los habitantes de la ciudad greco-latina el recuerdo de un synoikismos. No hay, pues, que solicitar los textos; basta con traducirlos. Synoikismos es acuerdo de irse a vivir juntos; por tanto, ayuntamiento, estrictamente en el doble sentido físico y jurídico de este vocablo. Al desparramamiento vegetativo de la campiña sucede la concentración civil en la ciudad. La urbe es la supercasa, la superación de la casa o nido infrahumano, la creación de una entidad más abstracta y más alta que el oikos familiar. Es la república, la politeia, que no se compone de hombres y mujeres, sino de ciudadanos. Una dimensión nueva, irreductible a las primigenias y más próximas al animal, se ofrece al existir humano, y en ella van a poner los que antes sólo eran hombres sus mejores energías. De esta manera nace la urbe, desde luego como Estado" (159).

En esta larga cita que queda justificada por la riqueza de su contenido, Ortega nos explica con concisión

y claridad conceptos de una magnitud trascendental en el estudio del origen de la civilización. Deja oscuro, quizá deliberadamente, la descripción del momento en que se produce esa tradición de la selva a la ciudad; sino supusiese un alejamiento del tema que estamos tratando, intentaríamos adentrarnos en el concepto de "arcano" que aparece con frecuencia en casi todos los temas tratados por nuestro autor; tal análisis justificaría por sí mismo una extensa tesis (160): En su obra se repite frecuentemente la idea de que todo paso, toda trascendentalización determinante en el hombre, está como rodeada de un caparazón de misterio, de implicaciones casi divinas, que escapa siempre en algo al análisis y observación racionales. Nunca, en estos casos se puede llegar al último porqué de los acontecimientos y de los fenómenos. Así, es misterioso y arcano el origen de la ciudad como lo es también el propio del hombre. Ello demuestra, al menos, que esos pasos trascendentales no son fruto de una evolución o adaptación progresiva que hace empezar al hombre en una cosa y terminar, sin solución de continuidad, en otra distinta. El "evolucionismo", como razón dinámica de la vida, no es, desde luego, elemento que Ortega tenga en cuenta en sus análisis del origen del hombre, de la cultura, y de la civilización. Esto aparece patente en el propio concepto de la polis que, lejos de ser la reunión de domus o casas familiares por evolución acumulativa, se nos presenta como un hecho radicalmente nuevo y distinto de todo lo anterior.

Asímismo, la contraposición entre menesteres privados y familiares que corresponderían a un tipo de "vida como adaptación" por presión imperiosa de la circunstancia, frente a los menesteres públicos que corresponderían a un tipo de "vida como libertad" por inspiración de una circunstancia menos agresiva e imperiosa, estaría dando la medida de, por decirlo así, ese tránsito "a saltos".

Ese sentido arcano al tratar del origen de las cosas nos revela un Ortega romántico, con un profundo conocimiento de la mitología clásica; las alusiones a ella son numerosas en su obra; baste recordar su estudio sobre el teatro y las divinidades griegas que se recoge en su ensayo "Idea del Teatro", y, sobre todo, un anejo I a dicho ensayo con el título de "Máscaras" (161).

Por otra parte, la mitología tiene la ventaja de ofrecernos el origen de todas las cosas a través de relatos bellos y sin mayores complicaciones. A través de ella casi podemos determinar el momento justo en que Atenas deja de ser una reunión de familias del Atica pugnantes entre sí, para convertirse definitivamente en ciudad y los atenienses en ciudadanos. La azarosa vida de Teseo llena de míticas aventuras, nos es contada por Plutarco (162) desde su origen hasta la culminación en la constitución democrática. Puede observarse en los acontecimientos fantásticos de la marcha de Teseo desde Trecene a Atenas un proceso perfectamente lógico de formación del poder, de sustantiva-

ción del mismo por el "vínculo de la utilidad común" (163), vínculo que, como el mismo Plutarco nos refiere se logra unas veces por convencimiento y otras por la fuerza. En terminología de Ortega, diríamos que se consigue este vínculo por la coincidencia de supuestos de la vida como libertad y de supuestos de la vida como adaptación, situación híbrida con la que se encontró Teseo al principio de su hegemonía sobre los habitantes de Atenas y del Atica. De cualquier forma, el poder se constituye en Atenas por primera vez, en forma democrática, sobre dos bases:

- 1) La popularización del propio Teseo en virtud de sus míticas victorias sobre los seres monstruosos que sojuzgan a los habitantes del Atica (minotauro de Creta). Alrededor de Teseo surge una opinión pública que posibilita la constitución del poder.
- 2) Constituido el poder, vemos que la primera cosa inmediata que lleva a cabo Teseo es su sacralización mediante la institución de dos sacrificios populares de carácter conmemorativo: Uno, que conmemora la unión de todos los ciudadanos y que se denomina por ello "Panatenea"; el otro, que consagra la reunión de los mismos y que se denomina "Metecias", cuya traducción literal es "conmemoración del cambio de residencia" (164). Cambio de residencia que se refiere al nuevo espacio en que queda instalado el hombre cuando decide acotar un pedazo de campo y convertirlo en el medio específicamente humano que es la ciudad. La "Metecias" po-

día muy bien simbolizar los sucesivos cambios de medio realizados por el hombre en el proceso de humanización constante de su entorno.

Para Plutarco, junto a Teseo está Rómulo, no sólo por haber sido como aquél, de origen oscuro en su nacimiento, sino también, por haber representado el mismo papel de hombre fuerte y popular a la hora de la fundación de la ciudad. En el mito de Rómulo que nos cuenta el biógrafo de Queronea, puede contemplarse la simbología del principio de territorialidad (165), que rige al hombre desde su aparición: El surco que Rómulo cava con el arado alrededor de los que será la ciudad de Roma está transformando un espacio que nada tendrá que ver en adelante con el resto que le rodea. Lo sagrado no es el interior sino la línea de demarcación, o sea, la norma que limita o el aspecto formal de la determinación, hasta tal punto que, en determinados pedazos de esa línea, el arado deja de surcar la tierra para dejar sitio a las puertas de entrada y salida de la ciudad futura, "porque si éstas se reputasen sagradas, constituiría sacrilegio el introducir y sacar por ellas muchas cosas o necesarias o no limpias" (166).

Tenemos aquí, pues, a dos hombres, dos héroes que representan en sus respectivas aventuras la creación más específicamente humana: la ciudad. Sin embargo, lo que Plutarco nos está describiendo además en el paralelismo de Teseo y Rómulo no es la simple descripción de unos

hechos sino una imagen-tipo de hombre, la del hombre antiguo, que crea la civilización y la ciencia, pero que al mismo tiempo no es ni una cosa ni la otra, tal como civilización y ciencia sería considerado por los hombres de hoy. Esto es lo que Ortega interesa de Plutarco: el hombre antiguo sobre el que todavía no han podido caer quince o veinte siglos de cultura por él mismo creada y que, por ello, es espontáneo e impetuoso, como decía Platón de los bárbaros, o sea, de los hombres primitivos. Por ello también, lo que Ortega aduciera de los tipo psicológicos analizados por Plutarco "no son estos o los otros contenidos de su cultura -la cultura griega, que tanto estimamos por otras razones, es posterior al tipo psicológico que Plutarco describe- sino ciertas cualidades síquicas generales, como son el ímpetu para obrar y la energía para soportar las solidaridades e interno acuerdo con que la persona se mueve y que le presta ese cariz de sustancia íntegra (hombre íntegro decimos aún por el hombre honrado), toda ella quieta o toda ella vibrante como el bronce y el mármol; en fin, la violencia de los apetitos, el envidiable afán que aquellos hombres sabían sentir por el mando o la riqueza, por la gloria o la sabiduría. Espíritus mucho menos complejos que los nuestros eran, en cambio, más vitales; sus últimos resortes biológicos funcionaban con mucha mayor tensión y les hacía avanzar sobre el área de la existencia certeros y retemblando como dardos bien templados" (167). No obstante, en los mitos de Rómulo y Teseo se des

cubren algunas de las significaciones más importantes, desde el punto de vista jurídico y del análisis de las institucionalizaciones, que quepa considerar. La idea del principio de territorialidad presente en el hombre desde su mismo origen y la necesidad de sacralizarlo por medio de ese surco trazado por Rómulo, que no es simbólico sino real como lo prueban los espacios libres de las puertas. Así mismo, resulta importante y sorprendentemente moderna la fórmula de la utilidad común que se emplea para justificar el nuevo medio, la ciudad, por cuya fórmula se advina desde el primer momento la dimensión metageográfica de la ciudad, su dimensión jurídica y los indicios de lo que va a ser en lo sucesivo la comunidad humana real o deseada. Otro tanto puede decirse de la urgencia en sacralizar el poder lo cual supone la vía más plástica de hacerlo sustantivo, consagrando su papel esencial en el nuevo espacio conquistado. Vemos en este relato mitológico, enfin, todo lo que se precisa para inaugurar un nuevo tipo de vida, la vida estable, el estado.

Hay algo en este importante párrafo de "La Rebelión de las Masas" que nos plantea una cuestión, cuestión que, a su vez, nos traslada a uno de los temas más controvertidos de la reflexión orteguiana: ¿Cuál es el motor del "synoikismos", la necesidad o la inspiración?. (168). En parte, la cuestión ha quedado resuelta más arriba cuando Ortega nos dice que el hombre "inventa" el espacio civil; sin embargo, a lo largo del presente trabajo hemos

aludido superficialmente que para el filósofo español el hombre "se mueve", unas veces por imperativo de la necesidad de supervivencia: Así, originariamente, el hombre anda -mejor diríamos que nada- náufrago en la circunstancia en la que surgiera, compulsándole a poner en marcha su extraordinario poder mental para transformar y dominar el entorno hostil. La concepción general de la vida según Ortega, está marcada de esa forzosidad que se desprende del temor a lo desconocido y a ser engullido por la circunstancia. Por otra parte, en otros lugares de este trabajo hemos observado que el hombre "inventa", inventa la ciudad, inventa formas de comunidad superadoras de la convivencia natural, "inventa un programa de vida" (169). Inventar parece más bien fruto de la inspiración tranquila en una instalación segura y sosegada -siempre relativamente- que de la urgencia de una situación de peligro o de necesidad. Señalamos esta contradicción -al menos en apariencia- que nos sugiere el planteamiento orteguiano y nos detenemos en ella porque constituye uno de los temas más llamativos de la obra del filósofo español y, asimismo apartado fundamental de su teoría sobre la génesis de la cultura.

Recordemos que al hablar del esquema fundamental de la vida en Ortega aparecían cinco estadios:

__Alteración.

__Ensimismamiento.

—Acción sobre las cosas.

—Dominio del entorno.

—Zona de seguridad.

De los cinco, quedaron descritos los cuatro primeros, faltaba el quinto: Conquista de una zona de seguridad, reservado para este momento en que estamos tratando de la génesis de la Civilización, y de la Cultura en general.

En primer lugar, será necesario deslindar ambos conceptos, frecuentemente confundidos: cultura y civilización. En la obra de Ortega no aparece una separación explícita de los mismos (170). Sin embargo, el sentido de algunos de sus escritos, especialmente "Una interpretación de la Historia Universal" (171), comentario crítico a la "teoría de las civilizaciones" de Toynbee, nos ofrece esta delimitación, cuando afirma que civilización sólo ha existido una: la grecoromana, todo lo demás han sido culturas o Cultura humana. Por otra parte, el sentido de la diferenciación de ambos conceptos queda patente cuando Manuel Ballesteros Gaibrois, en su "Historia de la Cultura", nos dice: "Aunque la diferencia entre Civilización y Cultura es flagrante, y por ello mismo evidente, hemos de detenernos en establecerla, ya que una mera distinción verbalista o formal puede dejar en el ánimo científico la duda de si en realidad existe o no tal diferen-

cia. Digo que es flagrante porque la Cultura ya la hemos definido como algo inherente al hombre como miembro de una especie pensante, perfectible y perfeccionadora, y como tal, una cualidad humana que puede darse, y se da, allí donde existe un hombre o una colectividad. (...). La Civilización, es casi innecesario decirlo, etimológicamente es una palabra que procede de civitas, y como tal subordinada a lo que en la ciudad puede acontecer o ésta produzca como tal. Luego si la cultura es inherente al hombre, sea cual sea su organización, y Civilización es lo propio de la ciudad, inferimos automáticamente que no podemos decir con tranquilidad, que ambas cosas son lo mismo" (172).

Conquista de una zona de seguridad significa, pues, un alejamiento momentáneo de la realidad para volver luego a ella una vez ha sido "aprehendida" por el "órgano" de la "dimensión en profundidad", es decir, por el concepto. Con ello el hombre alcanza la seguridad de que en su entorno las cosas han dejado de ser extrañas, oscuras -recordemos el significado de la teoría de la verdad como aletheia que alude precisamente a esto: mediante el concepto, el hombre desvela lo oculto; verdad y, en Ortega, realidad quieren decir descubrimiento de lo oculto-, ahora ya poseen un ser, el que el hombre les ha dado mediante su particular actividad mental, y ésto le permitirá aumentar cualitativa y cuantitativamente su ensimismamiento y su zona de seguridad vital; el desarrollo de todo ésto pare-

ce seguir por tanto, ese movimiento cíclico al que ya hemos aludido.

Para nuestro autor, "el acto específicamente cultural es el creador, aquél en que extraemos 'el logos' de algo que todavía era insignificante (i-lógico). La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas... Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos en lo inmediato" (173). En esta misma obra -"Las Meditaciones del Quijote"- Ortega dedica la onceava meditación precisamente al análisis del concepto de cultura como seguridad, allí están también los párrafos más decisivos al respecto: "Sólo cuando algo ha sido pensado, cae debajo de nuestro poder. Y sólo cuando están sometidas las cosas elementales podemos adelantarnos hacia las más complejas.

Toda progresión de dominio y aumento de territorios morales, supone la tranquila, definitiva posesión de otros donde nos apoyamos. Si nada es seguro bajo nuestras plantas, fracasarán todas las conquistas superiores" (174). Marías, fijándose en la conexión pensamiento y dominio que aparece en los párrafos precedentes, ve en ella los elementos fundamentales de esa idea de cultura como seguridad; la existencia de un terreno seguro es la única garantía de la continuidad en el proceso cultural cuyo paradigma es sin duda la cultura griega, esa "preocupación

que, como un nuevo temblor, comienza a levantarse en los pechos de Grecia para extenderse luego sobre las gentes del continente europeo, es la preocupación por la seguridad, la firmeza -tò asfalés-. Cultura -meditan, prueban, cantan, predicán, sueñan los hombres de ojos negros de Jonia, en Atica, en Sicilia, en la magna Grecia- es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro, Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan el concepto como instrumento no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla" (175).

"Cultura en seguridad" junto a "Cultura como ejemplaridad", o sea, asfalés y paideia, presiden el movimiento de los hombres clásicos.

La zona de seguridad en la que queda instalado el hombre como resultado del proceso vital del cual constituye el quinto estadio, es siempre de seguridad relativa pues también es siempre relativa la previsión de los futuros instantes en que se va a manifestar la circunstancia; sin embargo, esa seguridad relativa es suficiente para procurar al hombre momentos de sosiego, de distanciamiento del entorno y ensimismamientos, como ya decíamos, cualitativa y cuantitativamente mayores, a los que seguirían nuevas acciones y nuevos dominios y, también, zonas de seguridad más amplias. "Son, pues, tres momen-

tos diferentes que cíclicamente se repiten a lo largo de la Historia humana en formas cada vez más complejas y densas" (176). En este proceso, la necesidad pierde su carácter imperativo de pura necesidad de supervivencia y permite al ser humano embarcarse en otros trabajos menos imprescindibles. El hecho de que nuestra vida sea "en todo instante y antes que nada conciencia de lo que nos es posible. Si en cada momento no tuviéramos delante más que una sola posibilidad, carecería de sentido llamarla así. Sería más bien pura necesidad. Pero ahí está; este extrañísimo hecho de nuestra vida posee la condición radical de que siempre encuentra ante sí varias salidas" (177). Es decir, la libertad humana, el hecho de que la vida se presente como un repertorio de posibilidades condiciona por sí mismo el concepto de necesidad, ampliándolo y descomponiéndolo en otras dimensiones que adquieren carácter propio y diferente del que en su origen contuvieran. La vida queda así enriquecida en todas sus dimensiones pero también en el repertorio de sus necesidades que se le presentan al hombre. La originaria necesidad de supervivencia, que moviera al hombre, en un principio, a sus primeras obras culturales, aun permaneciendo como en estado latente y manifestándose efectivamente sólo en situaciones muy concretas de perdimiento inmediato, pasa a una consideración secundaria en su papel de génesis de la cultura para ser sustituida por otro tipo de necesidad, menos apremiante que la de supervivenen

vencia pero de realización no menos imperiosa. Valiera más denominarla deseo en vez de necesidad o, como la denomina Ortega, "necesidad humana" que deriva no de la simple urgencia de vivir, sino de la urgencia, exclusivamente humana de vivir bien.

La teoría orteguiana de la necesidad se encuentra recogida básicamente en una nota a pié de página en su libro de 1935 "Misión del bibliotecario", que viene a desarrollar lo dicho por el filósofo en un curso dado desde su cátedra de Metafísica, en 1933, en la Universidad de Madrid, bajo el título de "Principios de Metafísica". La nota en cuestión dice así: "toda necesidad humana, si lo es, puede en algún sentido, calificarse de imprescindible. La cosa es obvia. Pero si se intenta obtener un concepto claro de la necesidad o menester, se descubre pronto una doble significación que fuera preciso dar al término 'imprescindible'. (...). 'Llamo necesidad humana todo aquello que, o es sentido como literalmente imprescindible -esto es, tal que sin ello creemos no poder vivir-, o que, aunque podamos de hecho prescindir de ello, seguiríamos sintiéndolo como un hueco o defecto que habría en nuestra vida. Así: comer es una necesidad literalmente imprescindible. Pero ~~ser~~ feliz, y ser feliz de cierta precisa manera, es también una necesidad. Claro es que no lo somos, esto es, que de hecho prescindimos de la felicidad y vivimos infelizmente, pe-

ro -¡Ahí está!- la sensación de necesitarla perdura siempre activa en nosotros. Se dirá que el ser feliz no es una necesidad, sino un mero deseo. En efecto, lo es; pero esto nos revela que mientras muchos de nuestros deseos son sólo deseos -por tanto, algo de que por completo podemos prescindir sin que esta renuncia deje un muñón, una amputación, un vacío en nuestra vida- hay otros deseos de que, como deseos, no podemos prescindir; esto es, que aunque de hecho tengamos que renunciar a satisfacerlos, a la realidad que ellos desean, a desearlos no podemos prescindir, aunque queramos. Por eso exigen que los llamemos necesidades'" (178). La necesidad es, pues, para Ortega de todo aquello que corresponde a una vida humana, es decir, no sólo al hecho biológico del mantenimiento de un vivir, sino, además, a lo que pertenece al hombre por serlo, o sea, a lo que el hombre ha ido creando por su cualidad de ser pensante dirigido a la transformación del entorno --su cualidad técnica-, al fin y al cabo, esto es, en última instancia lo que permanece en ambos aspectos de la necesidad humana:

- 1) El manifestarse como imprescindible;
- 2) El estar siempre referida a una realidad circunstancial concreta.

Según esto, tendríamos:

—Atenimiento a las cosas en torno en vista de una nece-

sidad de supervivencia, que engendraría un esfuerzo necesario para satisfacer una necesidad imprescindible en sentido absoluto.

—Atenimiento a las cosas en torno en vista de un deseo, que engendraría un esfuerzo superfluo o deportivo para satisfacer un deseo imprescindible o necesidad no imprescindible en sentido absoluto.

En "Pidiendo un Goethe desde dentro" se nos ofrece un ejemplo de tal tipo de necesidad no imprescindible en sentido absoluto, o sea, de deseo, cuando Ortega nos dice que nuestra existencia precisa de la actividad científica como búsqueda de la esencia de las cosas que aparecen en el Universo (179). Otro ejemplo, quizá más plástico es aquél que nos cuenta cómo el prurrito religioso de un pueblo puede ser tan grande como para transformar radicalmente el medio en el que se instala: "Si son el clima y la tierra de la India quienes explican el budismo de la India, no se comprende porqué hoy la región budista por excelencia es el Tibet. Porque su clima y su tierra son la antítesis de la región del Ganges o de Ceylán. Las altiplanicies del Himalaya son uno de los lugares más ásperos y crudos del planeta. Feroces vendavales señorean aquellas llanuras inmensas, aquellos amplísimos valles. Tormentas y hielos la castigan durante gran parte del año. Por eso no había allí sino hordas trashumantes, inquietas y broncas, en continua agresión las unas

con las otras. Se guarecían en sus tiendas, hechas con la piel de los grandes ovinos altáicos. Nunca pudo allí constituirse un Estado. He aquí que un buen día traspusieron los sublimes puntos del Himalaya algunos misioneros budistas y convirtieron a su religión algunas de aquellas hordas. Pero el budismo es, más esencialmente que ninguna otra religión, faena de meditación. En el budismo no hay un dios que se encargue de salvar al hombre. Es el hombre quién tiene que salvarse a sí mismo por medio de la oración. ¿Cómo meditar en la crudísima tempe-rie tibetana? Fue menester construir conventos de cal y canto, los primeros edificios que hubo allí nunca. No, pues, para simplemente vivir surge en el Tibet la casa, sino para orar. Pero ocurrió que en las contiendas tradicionales de aquel país las hordas budistas se acogían en sus conventos, que adquirieron así un papel guerrero, proporcionando a sus poseedores superioridad sobre los no budistas. En suma, que el convento, haciendo de castillo, creó el Estado tibetano. Aquí no es el clima y la tierra quines engendran el budismo, sino al revés, el budismo como necesidad humana, esto es, innecesaria desde el punto de vista biológico, quién modifica el clima y la tierra mediante la técnica de la construcción" (180).

En ambos casos -necesidad de supervivencia y deseo supérfluo o deportivo, como decíamos- la vida humana es relación individuo-entorno. Pero en el primero

responde a una necesidad ineludible sin cuya realización el individuo desaparece. En el segundo caso surge también una necesidad, la de realizar un deseo, no impuesto inmediatamente por el entorno, sino, más bien diríamos, que inspirado en él. Deseo que si no se realiza no producirá el aniquilamiento del individuo, como en el primer caso, pero puede presentarse tan imperioso como ese, de tal manera, que la vida humana, sin dejar de ser vida, deja de ser humana.

Por otra parte, ambos casos, también, suponen génesis de la cultura, pero dos momentos distintos de ésta, probablemente correlativos. El primero sería cultura para vivir. El segundo, cultura para vivir bien, es decir, humanamente, y tendería al perfeccionamiento (sentido teológico) de las condiciones de vida, a la creación institucional y artística.

~~-Necesidad de supervivencia—esfuerzo necesario.~~

~~-Deseo de vida humana—esfuerzo deportivo.~~

Sobre los conceptos orteguianos de "esfuerzo necesario" y "esfuerzo deportivo" volveremos más adelante cuando tratemos del origen de las institucionalizaciones y del Estado. Por ahora, sólo nos recunducirán a otros dos conceptos de importancia capital en la obra de Ortega: Vida como adaptación y vida como libertad. La correspondencia con los conceptos anteriores sería la si-

guiente:

—Necesidad de supervivencia (absoluta)—esfuerzo necesario—vida como adaptación.

—Necesidad humana (deseo imprescindible)—esfuerzo deportivo—vida como libertad.

La idea de libertad constituye la sustancia misma de la idea de vida en el pensamiento de Ortega y Gasset. La vida consiste en lo que nos es posible, en lo que cada uno puede hacer con ella en vista del repertorio de posibilidades que se le presentan a un particular vivir. Este concepto de libertad, suficientemente tratado por los comentaristas de Ortega (181) y del que hemos intentado ofrecer nuestra propia exégesis a lo largo de todo este trabajo, no tiene una concreción histórica; es, en cambio, la libertad de cada uno, en cualquier momento y en cualquier lugar. Junto a él aparece en la obra del filósofo otro concepto de libertad concretado históricamente que parece desprenderse del desarrollo de los pueblos. Mientras el primer concepto alude a un tipo de libertad que es inherente al hombre, constituyendo un elemento esencial de la "condición humana", del segundo podría decirse que es la libertad alcanzada en momentos concretos de la Historia. Sin embargo, no debe confundirse con la libertad del liberalismo moderno, a la que, por otra parte, Ortega se refiere en numerosos lugares (182), en términos muy elogiosos, sino, más bien, con un nivel de la

conciencia nacional de un pueblo que voluntariamente se sitúa en determinada forma respecto a sus relaciones con el poder. Por eso Ortega nos presenta al pueblo romano en un momento concreto de su historia -cuando se desembaraza de la monarquía y crea la república- como ejemplo de ello.

La libertad, tal como se ha entendido y se entiende en Europa desde hace más de tres siglos difiere mucho de la que inspira la vida pública romana, especialmente durante la época de la república, anterior al imperio. A la actual se la considera como el reconocimiento de los derechos individuales de la persona frente al poder público. Libertad en la Europa moderna significa límites al poder del Estado. "La libertad romana, en cambio, se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino la ley hecha en común por los ciudadanos. Esto último es lo que representaban para Cicerón las instituciones republicanas tradicionales de Roma, y a vivir dentro de ellas llamaba libertas" (183).

Los romanos parten de la consideración de la necesidad de la autoridad y del mando, o sea, del Estado como necesidad "natural", aún aceptando que éste es presión y coacción sobre las vidas individuales; ningún europeo actual se sentiría libre en Roma, pero entonces, no es la presión del poder público la que decide que un romano se sienta libre o no sino la forma de esa presión.

El pueblo romano, consciente y orgulloso de su mayor creación, el Derecho, acepta el imperio de la ley pero no soporta el imperio de un dictador.

Cuando el pueblo romano decide acabar con los reyes y sustituirlos por la "res publica" no está sino llevando a cabo un privilegio histórico del que han gozado pocos pueblos: "El hombre no es libre para eludir la coacción permanente de la colectividad sobre su persona que designamos con el inexpresivo nombre de 'Estado', pero ciertos pueblos en ciertas épocas, han dado libremente a esa coacción la figura institucional que preferían -han adaptado el Estado a sus preferencias vitales, le han impuesto el gálibo que les proponía su albedrío. Eso y no otra cosa es 'vida como libertad'"(184). En cambio, hay otras épocas en la vida de un pueblo "en que no sólo la presión estatal tiene el carácter de ineludible, sino que también la figura concreta de ella, en cuanto es efectiva y no mero slogan, cae sobre el cuerpo social sin que la quiera nadie, ni aún los hombres que aparecen imponiéndola y que son meros órganos visibles de una mecánica histórica invisible. En tiempos tales, lejos de fluir la vida humana a sabor por cauces institucionales forjados a su medida y con su anuencia, o ser el esfuerzo entusiasta y, al cabo, siempre jocundo para adaptar la dureza del estado a sus gustos -sean éstos los llamados 'ideales', sean los llamados 'conveniencias'-, se

vuelve todo lo contrario: pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado, un molde del que nadie es responsable y que nadie ha preferido, sino que adviene irresistible como un terremoto. Esto y no otra cosa es 'vida como adaptación'" (185).

La vida como libertad no es producto de la presión forzada de la circunstancia sino que surge espontáneamente de la íntima inspiración "como surgen las imágenes poéticas, de que al cabo es hermana, (...). Todo en ellas -(en las épocas de vida como libertad)- se produce libremente, esto es espontáneamente y emergiendo de honda inspiración" (186).

--Vida como adaptación es, por tanto, supervivencia, existencia cuasi-animal, carencia de libertad, imposición forzada de la circunstancia.

--Vida como libertad es deseo de vivir mejor, deseo ineludible, necesario, pero no de sobrevivir. Presupone, más que una situación de naufragio, serena contemplación de la circunstancia para reobrar sobre ella.

La idea de "vida como libertad" que nos ofrece Ortega es de una gran trascendencia para las concepciones iusfilosóficas más actuales en nuestro país. Sin duda esta idea ha inspirado algunas de las reflexiones básicas acerca del Derecho ofrecidas por un sector importante de nuestra doctrina jurídica. Así cuando Legaz La-

cambrá define el Derecho como "La forma de la vida social en la cual se realiza un punto de vista sobre la justicia, delimitando las respectivas esferas de licitud y de deber, mediante un sistema de legalidad razonablemente vigente" (187), vemos que esa forma de la vida social sólo puede incluir implícitamente a la vida como libertad por cuanto, afirma Sánchez de la Torre, comentando la definición de Legaz, requiere que la persona sea "simultáneamente libre y responsable, dentro de una solidaridad manifestada en múltiples niveles y a propósito de múltiples actividades e intereses humanos" (188), lo cual, se nos antoja, quiere decir lo mismo, que ha de ser una forma de la vida social conscientemente querida por el destinatario del Ordenamiento Jurídico. Asimismo, la propia definición de Angel Sánchez de la Torre, muy cercana a la de Legaz, está también suponiendo, y aún de manera más explícita la idea "vida como libertad" cuando define el Derecho como: "la forma de la libertad de la vida social, en que la conducta intersubjetiva se realiza conforme a criterios normativos fundamentados en el sentido de la personalización individual y del desarrollo colectivo, apoyándose en un sistema de sanciones institucionales administrado por la autoridad pública" (189).

Volviendo ahora a la cuestión inicial que ha suscitado este comentario sobre los conceptos de necesidad y libertad: ¿Cuál ha sido el motor del "synoikismos" en el origen de la ciudad?, vemos que éste sólo ha sido posible en épocas de vida como libertad, por una suprema inspiración que culmina en la creación cultural más trascendental de la civilización de Occidente: El espacio civil, la ciudad. La gran zona de seguridad que el hombre ha alcanzado y en la que se instala para desde ahí seguir ejerciendo su actividad cíclica pensante y dominante, actividad cada vez más ampliada, es sin duda la seguridad civil, la ciudad, dos denominaciones de la misma realidad. La ciudad no puede ser un fenómeno de utilidad o adaptación sino un producto de la "actividad originaria y primera de la vida -(que)- que es siempre espontánea, lujosa, de intención supérflua, es libre expansión de una energía preexistente. No consiste en salir al paso de una necesidad, no es un movimiento forzado o tropismo, sino más bien la liberal ocurrencia, el imprevisible apetito" (190). A primera vista, puede parecer que la contradicción que anunciábamos entre necesidad y deseo no queda aquí resuelta; posiblemente, lo único que pueda paliar tal contradicción sea considerar que la inseguridad o desasosiego en que consiste fundamentalmente el humano vivir -incluyendo la seguridad que alcanza el hombre como resultado último del proceso cíclico enunciado en el "esquema fundamental de la vida", que será siempre una seguridad relativa- es constante en épocas de adapta-

ción y en épocas de libertad; en aquéllas, por la imperiosa presión de la circunstancia, en éstas, por la imperiosa presión del deseo. Cabría encontrar la diferencia, -ésto parece ser lo que nos quiere decir Ortega-, allí donde unas épocas --las de adaptación- se presentan como de "adormecimiento", de conformismo; y las otras -las de libertad- son de creación, de cultura. Por eso mismo también decíamos más arriba que ambas épocas muy bien pudieran ser consecutivas en el tiempo, las primeras como preparando las condiciones materiales de las siguientes en que se produce el cambio y la creación. Por éso es lícito pensar que la ciudad nace más bien de un deseo -deseo necesario- que de una necesidad: "Trámites, normas, cortesía, usos intermedios, justicia, razón! ¿De qué vino inventar todo ésto, crear tanta complicación? Todo ello se resume en la palabra 'civilización', que al través de la idea de civis, el ciudadano descubre su propio origen. Se trata con todo ello de hacer posible la ciudad, la comunidad, la convivencia. Por eso, si miramos por dentro cada uno de esos trabajos de la civilización que acabo de enumerar, hallaremos una misma entraña en todo. Todos, en efecto, suponen el deseo radical y progresivo de contar cada persona con los demás. La barbarie es tendencia a la disociación. Y así todas las épocas bárbaras han sido tiempos de desparramamiento humano, pululación de mínimos grupos separados y hostiles" (191).

El concepto de ciudad ha sido analizado en profundidad por otros autores españoles entre los que destaca Adolfo Posada, cuya referencia es imprescindible al tratar de los aspectos jurídicos del origen y funcionamiento de las corporaciones municipales. La coincidencia en el tratamiento y conclusiones que existe en la obra de los dos autores, Ortega y Adolfo Posada, sobre el concepto de ciudad no deja de sorprender, aunque el segundo cronológicamente anterior a Ortega, ya había expresado sus ideas sobre Derecho Municipal antes de que Ortega se preocupara por el origen de la civilización y mucho antes de que escribiera "La Rebelión de las Masas".

La obra "La ciudad moderna" (192) de Adolfo Posada se refiere a lo que autores de la importancia de Ihering, Rowe, Munro, Weber, Fustel de Coulanges y otros han tratado respecto a la génesis de la ciudad y de la civilización.

En dicha obra, una vez analizada la constitución y estructura de las colectividades en las culturas más antiguas, tales como la de Mesopotamia, la de Egipto y la de Cartago, al igual que Ortega, Adolfo Posada centra la atención de su estudio en la ciudad grecorromana, en la polis. Los otros centros de población, aun siendo tan populosos o más que muchas ciudades modernas -Tebas, por ejemplo, posesía una población sólo alcanzada por Paris y Londres en el siglo XVII- no pueden considerarse como

ciudades en el sentido jurídico-institucional. "Aquellas ciudades" antiguas, como Cartago o Menfis, eran en realidad una reunión de casas habitables por acumulación a través del tiempo, o todo lo más el centro de poder de un reino. "Ninguna de aquellas -las que acabamos de recordar (el autor se refiere a Nínive, Cartago y las innumerables que florecieron en los fértiles valles del Eúfrates y el Tigris)- procura aporte de valor permanente al arte del gobierno municipal. Eran capitales de monarquía o centros de comercio..., sin tradiciones políticas definidas..., tocaba a los griegos desarrollar un sistema de ciudades independientes con gobierno propio centro cada una de vigorosa vida política" (193), nos refiere Posada citando a Munro. Y más adelante añade: "Pero en cuanto se quiere penetrar e interpretar, en el sentido de la profundidad, el fenómeno de la concentración que constituye una ciudad, surgen dudas. Cualquier aglomeración de personas y casas, formando un núcleo, ¿Es ciudad? ¿basta el hecho de la contiguidad y de la intimidad de la vida para que se produzca el espacio urbano en forma de ciudad? he aquí el grave problema de la definición y del concepto de la ciudad" (194).

La ciudad cuenta con un núcleo primitivo de carácter rural y de finalidad posiblemente defensiva antes que comercial. El comercio viene cuando en dicho núcleo se ha estabilizado la vida. Otros factores a tener en

cuenta también son los geográficos: Posiblemente ese núcleo originario de población aglomerada buscaría una instalación favorable como puede ser un puerto natural, la orilla de un río, o una altura ventajosa proporcionada por una colina u otra elevación natural. Sin embargo, todo esto puede aún confundirse con la situación geográfica de una aldea, la diferencia estaría sólo en el número de los habitantes. Por sí mismo el elemento geográfico o el de construcción de residencias permanentes, es decir, el abandono del nomadismo no pueden hacer que se consideren tales colectividades como ciudades; la ciudad es algo más. "No hay que ver, pues, en ésta, -la ciudad-, sólo y siempre el centro defensivo; la ciudad es, en definitiva, una concentración de la vida social para la mejor vida humana. Originariamente, puede ser un recinto defensivo; históricamente, se convierte en centro de atracción, que se diferencia en una intensa desintegración funcional y que, a su vez, diferencia, por virtud de una integración paralela de los elementos circundantes, la población dispersa" (195).

Para Ihering, la ciudad engendra un hombre distinto del hombre del campo, crea al ciudadano cuya casa no es ya la suya propia, en donde realizará los menesteres familiares sino la ciudad entera. Asimismo, Spengler, citado por Posada (196) dice que: "Lo que para el labriego significa la casa, eso mismo significa la ciudad para el

hombre culto". (196).

En definitiva, Posada se decide por las determinaciones jurídicas a la hora de hallar una diferencia entre la ciudad y el resto de las formas de constituirse las colectividades: "La existencia o no de un Régimen Municipal". "El período culminante -y decisivo- en el proceso o génesis del Municipio como comunidad de vida -ciudad- y como régimen político-administrativo de ésta, una vez incorporada a más amplia organización, es el de la expansión romana" (197).

Roma ofrece también para Ortega ese carácter paradigmático que señala Adolfo Posada. En los párrafos que hemos ido recogiendo de "La Rebelión de las Masas", y en los conceptos de libertas y autoridad que Ortega nos ofrece a través de su análisis de las instituciones políticas del pueblo romano, en tiempos de Cicerón, expuestos básicamente en "Del Imperio Romano", parece desprenderse que la polis grecorromana es la cuna del Derecho, de las institucionalizaciones primeras y del Estado, en definitiva. Sin embargo, hay un artículo que aparece el mismo año (1930) de la publicación de "La Rebelión de las Masas" en que Ortega, bajo el título genérico de "Cuadernos de Bitácora" y junto a otros artículos de contenido diverso, desarrolla uno de sus estudios antropológicos más famosos. El artículo en cuestión se titula "El Origen Deportivo del Estado" y representa, más que un análisis del Estado, una

exposición detallada de los conceptos esfuerzo deportivo y esfuerzo necesario que servirán, como hemos puesto de relieve más arriba, para fundamentar los conceptos de necesidad y de libertas, y apoyar toda una teoría sobre la génesis de la cultura.

La lectura de dicho artículo, "El origen deportivo del Estado" vuelve a suscitar la inquietud de las contradicciones en la obra del filósofo español, y ello nos obliga a detenernos una vez más en la dilucidación de ideas allí expuestas. No se trata de "descubrir" una teoría del Estado en Ortega y Gasset, la cual ha sido estudiada suficientemente en la obra de Pablo Cepeda Calzada, "Las ideas políticas de Ortega y Gasset" (198); y en la de José María Hernández Rubio, "Sociología y política en Ortega y Gasset" (199). El tema de la teoría Orteguiana del Estado queda abierto, no obstante, porque nunca fué expuesto en toda la amplitud querida por el autor, como se anuncia en el "índice previsto" para el curso 1949-50 del Instituto de Humanidades, cuyo contenido nunca fue expuesto en su totalidad y del que, los últimos capítulos inacabados se refieren al Estado, al Derecho y a la Ley. Por otra parte, en estos días, se encuentra en curso de realización una tesis doctoral, de Félix Muriel Rodríguez, que trata en gran parte de este tema.

Con todo ello, no podríamos evitar en nuestro trabajo, dedicado a la idea de poder en el pensamiento de

Ortega, una referencia a la idea de Estado, pero no desde el punto de vista de su manifestación actual, o del Derecho constitucional, sino, yendo a su origen antropológico, a la averiguación de porqué aparecen determinadas formas de convivencia y de relación del hombre, ser cuyo origen es indiscutiblemente individual, con su medio en torno, sentido éste que hemos procurado dar al estudio de los conceptos e ideas que han ido surgiendo a lo largo de nuestro trabajo y con el que partimos al comenzar la tarea.

Como decíamos al comentar la larga cita de "La Rebelión de las Masas" (200), Ortega afirma claramente que el Estado, la vida estable en la zona de seguridad civil y del imperio de la norma, comienza allí donde se concluyen los cimientos de la magna obra humana que es la ciudad. Más adelante, cuando dediquemos una parte del presente trabajo al estudio del poder en lo social, veremos clara esta idea. Siendo como la cristalización de la ciudad, pensamos que la forma estatal de vida se halla bastante alejada de la forma de vida que prima en la horda primitiva, por tanto, resulta obvio no ir a buscarla en aquella situación donde el hombre vive aislado del hombre y las relaciones con los semejantes -considerados no como tales sino como objetos- se agotan en las puras familiares y tribales, donde encontrarse con otro hombre de otra horda era poco menos que encontrarse con un león u otra fiera poco conocida, donde resulta difícil pensar en la superación

del vínculo de consanguinidad, superación necesaria para el establecimiento de cualquier forma de relación organizadora de un tipo de convivencia más allá de la convivencia familiar. Sin embargo, y por sorprendente que parezca, es en esa situación infrahumana donde Ortega contradictoriamente sitúa el origen, si bien embrionario, de las principales instituciones que rigen todo el desarrollo posterior del hombre hasta nuestros días. Todo ello empieza para nuestro autor en la delimitación de los conceptos de esfuerzo necesario y esfuerzo deportivo o supérfluo: "Dejando a un lado las formas orgánicas y atendiendo sólo a las acciones, la vida plena nos aparece siempre como un esfuerzo, pero ese esfuerzo es de dos clases: El esfuerzo que hacemos por la simple deleitación de hacerlo (...), y el esfuerzo obligado a que una necesidad impuesta y no inventada o solicitada por nosotros nos apura y arrastra" (201). El esfuerzo deportivo sería el que realizarán los jóvenes de una horda que "sienten todos, sin que sepan porqué, un extraño y misterioso asco hacia las mujeres parientes consanguíneas, con quienes viven en la horda, hacia las mujeres conocidas, y un apetito de imaginación hacia las mujeres otras, las desconocidas, las no vistas y sólo entre vistas.

Y entonces ha lugar una de las acciones más geniales de la historia humana, de que han irradiado más gigantescas consecuencias: deciden robar las mozas de

hordas lejanas. Pero esto no es empresa suave: las hordas no toleran impunemente la sustracción de sus mujeres. Para robarlas hay que combatir y nace la guerra como medio al servicio del amor. Pero la guerra suscita un jefe y requiere una disciplina: con la guerra que el amor inspiró surge la autoridad, la ley y la estructura social. Pero unidad de jefe y disciplina trae consigo y, a su vez, fomenta la unidad de espíritu, la preocupación común por todos los grandes problemas. Y, en efecto, en estas asociaciones de muchachos comienzan los ritos del culto a los poderes mágicos, las ceremonias y los ritos" (202). Aquí, ese indicio de organización que precisa el rapto de las mujeres jóvenes de otra horda está encaminado no a procurar una "mejor" estructuración de la vida local de la tribu sino a la mejor realización de una empresa, fundamentalmente guerrera y, por lo tanto, avocada hacia afuera del núcleo originario. Los jóvenes se constituyen en fuerza organizada -necesidad de un jefe y, por lo tanto, de alguna forma de normativa- para atacar -y, suponemos porque Ortega no lo dice, para defender a las mujeres jóvenes de la propia horda- a la horda extraña.

Sorprende también cuando Ortega dice que "la primera casa que el hombre edifica no es la casa de la familia aún inexistente, sino el casino de los jóvenes", y continúa más adelante: "Es decir, que la asociación política originaria es la sociedad secreta y que sirve para el placer y la bebida, es, al propio tiempo, el lugar

donde se ejercita el primer ascetismo religioso y atlético" (203). Con lo cual, por una parte, parece señalar que el primer núcleo convivencial no es la familia sino la reunión organizada de los jóvenes, lo que, desde luego, implicaría la existencia previa del grupo familiar puesto que lo que los jóvenes hacen al "comprometerse" en semejantes empresas guerreras es alejarse inicialmente de sus propias familias originarias; y, por otra parte, Ortega parece contradecir su afirmación de que lo primero que conquista el hombre es el fuego, conquista que determina -como en el caso de la invención de la ciudad- un nuevo espacio vital, exclusivamente humano, conquista que sólo puede conducir a delimitar el dintorno de un lugar en la selva mediante la procuración de calor y el cocimiento de los alimentos, lo cual amplía considerablemente las posibilidades de alimentación y, como consecuencia, de acrecentamiento de sus facultades originarias. Dintorno que, en todo caso, únicamente puede ser identificado con el embrión del hogar familiar, en donde se alimenta, se procrea y se guarece un grupo humano originario, matriarcal o patriarcal, con una estructura de relaciones fácilmente disoluble o intercambiable con otras, pero, de cualquier forma, dirigida siempre a la realización del instinto general de conservación, a través de la procreación de individuos y de su mantenimiento vital. Creemos haber señalado suficientemente en otra parte, apoyándonos en las propias afirmaciones del filósofo español, que lo que ori-

ginariamente mueve al hombre es su sensación de perdimiento en el entorno, por lo tanto, más bien una circunstan-cia que ahoga que otra que inspira. El hombre es ser pensante y transformador de su entorno -creador- al sentirse perdido en la circunstancia en la que aparece y los primeros pasos como ente cultural van precisamente dirigidos a ese "aseguramiento" de la circunstancia. La procreación, alimentación y guarecimiento no sólo del hombre sino de cualquier otra especie de vida se lleva a cabo allí donde el individuo cree haber alcanzado una zona de seguridad suficiente, la diferencia estriba en que el hombre cuenta con unas facultades extraordinarias que, ejecutadas en esa zona de seguridad, ponen en marcha todo el proceso cultural de transformación del medio.

Uno de los temas preferidos de la Etnografía moderna consiste en la averiguación del origen de lo normativo -por tanto del de las instituciones- en las sociedades humanas a través del estudio de los complejos sistemas de prohibiciones que han regido y siguen rigiendo en algunos casos, en los pueblos primitivos. La Etnografía y la Antropología han demostrado sobradamente en la observación de esos pueblos primitivos que perduran en la actualidad, más cercanos de la Prehistoria que de nuestra época, que esas relaciones están siempre referidas a relaciones con contenido sexual, concretamente basadas en un extraño sentimiento de horror al incesto. Sigmund

Freud ha contribuido en gran manera a este tipo de investigaciones empleando el método del análisis comparado de la sicología de los pueblos primitivos y de los resultados clínicos del psicoanálisis actual. Para Freud, las dos figuras que catalizan todo el sistema normativo primitivo son el tótem y el tabú, como se desprende de la obra de dicho autor con el mismo título (204). El "totemismo" viene a ser algo así como la sustitución de todas aquellas instituciones religiosas, morales y sociales que rigen la vida de los pueblos y de las que obviamente carecían los más primitivos, sistema, el "totemismo", que serviría para regular, sobre todo, o por lo menos partiendo de ella, la estructura de las relaciones sexuales y familiares. Cada grupo, cada clan, se ve adscrito a un tótem particular, representado por cualquier objeto animado o no, cuyas obligaciones inherentes obligarían a los miembros del clan, so pena de un castigo automático. Freud, en la obra citada, nos refiere: "En casi todos aquellos lugares en los que este sistema -se refiere al "totemismo"- se halla en vigor, comporta la ley según la cual, los miembros de un único y mismo tótem no deben entrar en relaciones sexuales y, por tanto, no deben casarse entre sí. Es ésta la ley de la exogamia, inseparable del sistema totémico" (205). Sin duda alguna, esta ley va encaminada a evitar el incesto, no sólo por el parentesco consanguíneo, como expresa la ley total totémica citada por el psicólogo alemán, sino que junto a

este parentesco se sabe que existía también otro, el propiamente totémico, que prohibía las relaciones sexuales en una compleja trama de prohibiciones a los descendientes de clanes diferentes por su particular tótem. De esta manera, el parentesco de sangre y el parentesco totémico quedaban entreverados en el sistema primitivo determinando todas las relaciones posteriores y abarcando, como ocurre aún en algunos pueblos primitivos de Australia, toda la estructura social. A la vista de esta somera referencia a la Etnografía, difícilmente puede pensarse que los jóvenes de las hordas manifestaran "naturalmente" un asco hacia las mujeres consanguíneas, cuando lo que pesaba sobre ellos era una prohibición; por ello, el dirigirse a las mujeres jóvenes de otras tribus, más que una "intención lujosa" sería la consecuencia de una necesidad motivada por ser la única posibilidad de encontrar compañera, siempre que quedaran a salvo los complicados preceptos del parentesco totémico. El horror al incesto, no se sabe muy bien porqué, y así mismo lo expresa Freud, es, junto a la exogamia, o ésta como consecuencia de ese horror, más bien que las intenciones lujosas o deportivas lo que moviera a los jóvenes en sus acciones, y aquellas prohibiciones más que éstas "andanzas" las que sentarían las bases de toda organización normativa de la sociedad primitiva.

Junto al régimen totémico, la otra institución

primordial de lo normativo es, como nos ofrece también los estudios Etnográficos, la figura de lo tabú. Wundt, citado por Freud en la misma obra, dice que el tabú es el más antiguo de los códigos no escritos de la humanidad, y la opinión general lo juzga anterior a cualquier idea divina y a toda religión (206).

La palabra tabú no designa más que las tres nociones siguientes:

- 1) el carácter sagrado -o impuro- de personas u objetos.
- 2) la naturaleza de la prohibición que de este carácter emana.
- 3) la consagración resultante de la violación de la misma.

Lo contrario de "tabú" puede ser considerado como lo que designa el vocablo polinesio "noa" que significa la cualidad de lo que es común u ordinario.

Lo tabú podía hacer referencia a la más diversa gama de actos y situaciones, todas ellas dirigidas a la consolidación de los fundamentos y de los elementos repressivos de las comunidades primitivas, con un carácter que evidentemente debió ser más amplio que la simple prohibición para el resto de la horda o del clan de entrar en el "club de los jóvenes", según nos refiere Ortega.

A este respecto puede resultar exagerado deducir, como hace Ortega, toda la serie de principales insti-

tuciones heredadas por las culturas actuales de ese "club de los solteros". Según nuestro autor tal club inaugura en la Historia nada menos que las siguientes cosas:

- la exogamia.
- la guerra.
- la organización autoritaria.
- la disciplina de entrenamiento o ascética.
- la ley.
- la asociación cultural.
- el festival de danzas enmascaradas o carnaval.
- la sociedad secreta.

Y todo ello -según continua Ortega-, junto e in diferenciado, la génesis histórica e irracional del Estado. Una vez más encontramos que en todo origen se halla instalada la gracia y no la utilidad" (207).

Por otra parte, no carece de congruencia lógica, si se admite verdaderamente que la organización de los jóvenes está en el origen de todas esas cosas citadas más arriba que de tal organización se deriven otras tantas igual de importantes; así, parece inherente a ello el que el resto de los que no son jóvenes varones, especialmente los ancianos, creen su propia organización, el senado -o asamblea de ancianos- encargados de los me-

nesteres no atendidos por los solteros, como por ejemplo, del cuidado de las mujeres y de los niños. Del análisis antropológico de Ortega sobre las sociedades primitivas parece desprenderse que dentro de toda horda se produce como una especie de lucha entre dos principios, el de consanguinidad y el de coetaneidad, el primero mantenido por la asociación "reactiva" de los ancianos, el segundo mantenido por el "club de los jóvenes", elusivos del cuidado de los otros miembros de la tribu y dedicados exclusivamente a sus correrías guerreras.

No es fácil llegar a una explicación justificativa del principio de sociabilidad coetánea que Ortega nos presenta, después de consultar las conclusiones a las que llegan la Etnografía y la Antropología modernas. Parece tal principio de coetaneidad una alusión simbólica más que un resultado antropológico, alusión simbólica que pudiera estar inspirada en la observación de las situaciones y tendencias de los jóvenes de todas las épocas que, sometidos a un principio de educación sexual exigido por la mayoría de las formas particulares de cultura conocidas, se verían separados en razón del sexo desde edad temprana y obligados a reunirse entre ellos; no obstante, esta norma elemental de educación sexual que ha venido prodigándose hasta ahora, sobre todo en nuestra civilización, parece ser más propia de las culturas avanzadas que de las primitivas; así, el mismo Freud nos muestra en la obra

citada que la promiscuidad infantil hasta la edad de la pubertad se da en las tribus más primitivas de todas las latitudes, lo cual añade poco a la "teoría del asco" de la que Ortega nos habla, asco que sienten los jóvenes hacia las mujeres de su misma tribu, a no ser que esa repugnancia estuviese relacionada con el tabú que "cae" sobre las jóvenes, llegada la edad de convertirse en mujeres. De cualquier forma, parece ser aceptado generalmente que el rapto tuvo una finalidad muy distinta en las sociedades primitivas y casi podría decirse que constituía un rito matrimonial ("mariage by capture") admitido comúnmente incluso en nuestros días (208).

En fin, tal descripción del origen de las instituciones y de la organización normativa y jerárquica de los grupos más primitivos no debe circunscribirse solamente a lo que Ortega nos ha descrito bajo la denominación de "club de los jóvenes" o "club de los solteros". Ciertamente, tal club ha existido y en aquellos lugares donde todavía pueden encontrarse, como en Africa, Asia, América, y Oceanía, algunas tribus en estado primitivo, siempre aparece como un habitáculo más de la tribu la casa, especialmente diferente y tabú para el resto de los miembros del clan, el lugar de reunión de los varones jóvenes que entraña una peculiar forma de organización y unas finalidades relacionadas efectivamente, además de la caza y la guerra, con la religión, el deporte y el juego. ¿Podría

afirmarse que tal organización, inalterable en milenios sea efectivamente el origen de algo tan concreto y tan exclusivo de una forma particular de cultura, la civilización occidental, como es el Estado que nace en la ciudad grecorromana, objeto fundamental del análisis orteguiano?. Tal explicación al menos nos parece insuficiente, y no nos dice por sí misma todo lo que Ortega piensa al respecto.

"Toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio de salvación" (209).

Esta afirmación, lanzada a los alemanes poco después de su derrota de 1945 parece contradictoria con lo que Ortega ha dicho en otros lugares de su obra, a saber: que las principales creaciones de la cultura europea han sido producto de un esfuerzo supérfluo, innecesario en el sentido más radical del término, no de supervivencia o necesidad sino de inspiración. Hemos visto que el Estado surge, siguiendo este sentido, por el ánimo deportivo de los jóvenes que buscan mujeres de otras tribus; los romanos cambian su constitución monárquica por la republicana al haberlo decidido así libremente e inspirándose en la realidad circundante; los atenienses "deciden" bajo el influjo de Teseo, vivir democráticamente y convertirse en ciudadanos. Frente a todo esto sorprende evidentemente la afirmación apuntada en cabeza. Es un poco volver al problema que suscitábamos al tratar de la fundación de la polis, desde la óptica orteguiana: La civilización europea, sus hitos, ¿son fruto de la necesidad o de la inspiración? ¿proceden de un esfuerzo necesario o de uno lujoso? El hombre cuando crea ¿lo hace en vida como adaptación o en vida como libertad?. En aquellos ejemplos vimos, de la mano de Ortega, que han sido siempre fruto espontáneo de espíritus libres y vencedores de su circunstancia, de espíritus instalados sólidamen-

te en su terreno y seguros. Ahora, Ortega nos habla de lo más antinatural que el hombre ha hecho: La civilización, emparejando la causa de su origen con aquella otra que mueve al hombre primitivo a dirigirse contra su entorno y dominarlo. La causa es la misma, el naufragio, la catástrofe que hace inseguro el suelo que pisamos. La contradicción es patente, sólo cabe pensar que ambas formas del proceso cultural, la del hombre seguro e inspirado y la del hombre perdido y salvándose, no son por sí mismas excluyentes la una de la otra, sino alternativas, como ya señalábamos en otra parte de este trabajo.

Sin embargo, en el caso concreto que da lugar a la cita inicial, la justificación a tal afirmación, venga dada quizá por motivos de otra índole, no ciertamente de análisis científico o sociológico. Nos referimos a que Ortega está dirigiendo su palabra a alemanes de 1949, en Alemania, o sea, a un pueblo derrotado y humillado. ¿Cuál es la alternativa que Ortega les ofrece?. Europa.

Ortega, en esos instantes trágicos para su auditorio, no puede sino romper con la esperanza de una idea provechosa para ambas partes: Por una, alienta en el porvenir de un pueblo una orientación perdida, la de la comunidad europea, de la que Alemania, desde luego, no puede quedar excluida y al mismo tiempo puede representar para ella su inserción en el futuro; por otra, es el hispano con vocación europea que habla a genuinos euro-

peos de última hora. La vocación europeísta de Ortega (210) es otro de los grandes temas en torno a nuestro autor y que, en otro lugar, podría desentrañar claves importantes de su pensamiento; el interés corresponde sobre todo a su segunda navegación filosófica, aunque ya en "Las Meditaciones" de juventud se halla presente este anhelo de Europa. Quizá haya sido ésta, desde entonces, la mejor ocasión que tuvo el filósofo para hablar de España a Europa, a una Europa rota y desmoralizada, desde Europa.

Lo que también parece es un claro ejemplo de lo que se denomina el "pensar circunstancial" de Ortega. Porque, precisamente, es desde Europa que nuestro autor ha intentado siempre la posibilidad española. El europeísmo de Ortega no es sino lucha contra el aldeanismo y el provincialismo que ocupan España desde el siglo XVII; es entonces, en aquel siglo, nefasto para muchos, cuando se produce lo que el mismo Ortega llama la "tibetanización de España". España se interioriza un poco a la manera que pretendiera Ganivet: "Una restauración de la vida entera de España no puede tener otro punto de arranque que la concentración de todas nuestras energías dentro de nuestro territorio. Hay que cerrar con cerrojos, llaves y candados todas las puertas por donde el espíritu español se escapó de España para derramarse por los cuatro puntos del horizonte, y por donde hoy espera que

ha de venir la salvación y en cada uno de esas puertas no pondremos un rótulo dantesco que diga: 'Lasciate ogni speranza', sino este otro más consolador, más humano, muy profundamente humano, imitado de San Agustín: 'Noli foras ire; interiore Hispaniae habitat veritas'" (211).

Marías, comentando la vocación europeísta de Ortega y las causas circunstanciales que la originaron, nos dicen: "Otra de esas fórmulas expresivas y aparentemente paradójicas, cuyo sentido es ahora transparente: Europa, al ser nuestra, al llegar nosotros a ese nivel, a ese punto de vista en que consiste, amplia 'nuestro' horizonte, nuestro campo visual, y así nos salva del 'extranjero', de lo extraño y lo ajeno. No se ha visto -y éste es el drama lamentable de la historia de España desde su obliteración en el siglo XVII- que cuando se rodea a un pueblo de vallas, no hace más que mirar hacia afuera por las rendijas. En eso, en ese mirar miméticamente a hurtadillas, a espaldas de los guardianes de una presunta 'integridad', ha consistido todo un lado de nuestra vida nacional durante trescientos años. Y todavía hoy hay que seguir defendiendo el derecho y el deber de que pueda ser otra cosa" (212).

En Ortega, la europeización de España es "el método para hacer esa España, para purificarla de todo exotismo, de toda imitación. Europa ha de salvarnos del

extranjero" (213), nos dice en un artículo de 1910. Y es que el español de entonces ve en Europa "cosas", un ferro carril, un Estado que funciona, unos grandes hoteles, pero no sabe "definir" a Europa, por ello le resulta extraña y lejana, como otro mundo, no sabe que Europa es ni más ni menos que ciencia. "Todo lo demás le es común con el resto del planeta" (214). La fórmula final de Ortega para España como posibilidad europea es del mismo año 1910 y está perfectamente de acuerdo con lo que más tarde diría en 1949 en la conferencia aludida de Berlín "De Europa Meditatio Quaedam". Lo que Ortega, en aquella temprana edad proponía, era esto: "Clávese sobre España el punto de vista europeo. La sórdida realidad ibérica se ensanchará hasta el infinito; nuestras realidades, sin valor, cobrarán un sentido denso de símbolos humanos. Y las palabras europeas que durante tres siglos hemos callado, surgirán de una vez, cristalizando en un canto. Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra.

España es una posibilidad europea.

Sólo mirada desde Europa es posible España" (215).

En 1910, como cuarenta años más tarde, la oración orteguiana viene pues a cumplir ese anhelo de definir a Europa para hallar la posibilidad de España. Y no

puede negarse que, en el Berlín de 1949, la posibilidad es adecuada, aunque sólo sea porque es el momento de mayor peligro para el propio mito de Europa y la necesidad de su coexión es urgente. Ortega sabe ésto cuando se dirige a los alemanes derrotados, y, sin duda, esta circunstancia, la intrínseca circunstancialidad que de los hechos que se le presenta es aprovechada "porque el orador -como decía ya nuestro autor en 1911- es siempre quién acierta a percatarse de las circunstancias. Mas ¿qué son las circunstancias? ¿Son sólo estas cien personas, estos cincuenta minutos, esta menuda cuestión?. Toda circunstancia está encajada en otra más amplia; ¿por qué pensar que me rodean sólo diez metros de espacio? ¿Y lo que circundan estos diez metros?. Grave olvido, mísera torpeza, no hacerse cargo sino de unas pocas circunstancias, cuando en verdad nos rodea todo!.

Yo no simpatizo con el loco y el místico: alcanza todo mi entusiasmo el hombre que se hace cargo de las circunstancias, con tal de que no se olvide de ninguna" (216).

Por otra parte, esta oración, ejemplar importante de la oratoria orteguiana, "De Europa Meditatio Quaedam", es particularmente rica en elementos válidos para el análisis del concepto de ciudad y del concepto de nación, y, asimismo, nos ofrece otros que combinados con los que aparecen en otras partes de su obra, nos da-

rán algunos aspectos importantes de la Sociología de Ortega.

En primer lugar, Ortega distingue claramente entre sociedad y asociación, ambos conceptos, no obstante, son compatibles. Se verá como, en definitiva, la asociación es un fenómeno particular que se da dentro del general que es la sociedad. "Uno de los más graves errores del pensamiento 'moderno', cuyas salpicaduras aún padecemos, ha sido confundir la sociedad con la asociación, que es, aproximadamente, lo contrario de aquella. Una sociedad no se constituye por acuerdo de las voluntades. Al revés, todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven, y el acuerdo no puede consistir sino en precisar una u otra forma de esa convivencia, de esa sociedad preexistente.. La idea de la sociedad como reunión contractual, por tanto jurídica es el más insensato ensayo que se ha hecho de poner la carreta delante de los bueyes. Porque el derecho, la realidad 'derecho' -no las ideas sobre él del filósofo, jurista o demagogo- es, si se me tolera la expresión barroca, secreción espontánea de la sociedad y no puede ser otra cosa. Querer que el derecho rijas las relaciones entre seres que previamente no viven en efectiva sociedad, me parece -y perdóneseme la insolencia- tener una idea bastante confusa y ridícula de lo que el derecho es" (217).

Esta conocida afirmación orteguiana sobre el derecho y sobre la idea de sociedad que puede ser interpretada como el rechazo de plano del contractualismo, como teoría que explique el origen de la sociedad, plantea la cuestión una vez más de si tal afirmación obra efectivamente en el pensamiento de nuestro autor como una afirmación definitiva y con trascendencia sociológica, o si, por el contrario, nos hallamos nuevamente ante un ejemplo del llamado "pensar circunstancial de Ortega". En este caso, el dilema planteado obliga a adelantar algunos de los planteamientos básicos de la idea de lo social de nuestro autor; y así, veremos más adelante lo que esquemáticamente planteamos ahora, a saber: que la sociedad es esencialmente el sistema de usos y de creencias impuestos a la personalidad individual; que el uso y la creencia fueron en su origen una conducta o un acto y una idea ejecutados y pensados por un solo individuo como productos originales, impuestos o adoptados colectivamente por causa de la repetición "sin sentido" pero con eficacia material. De donde la sociedad -no "lo social"- se constituye efectivamente allí donde aparece un grupo de individuos que repiten mecánicamente unos actos y se apoyan en unas mismas creencias fundamentales. Sin embargo, la sociedad histórica no "se mueve" en un sentido lineal de repeticiones incuestionables sino que incorpora, en determinados momentos, cambios tan esenciales en esas conductas y actitudes que

determinan la desaparición de éstas y su sustitución por otras. El motor de éstas no puede ser, en buena lógica, algo ya conocido y repetido sino algo nuevo que dado en un medio colectivo -y dirigido a la organización de una colectividad- sólo puede ser fruto del acuerdo de los miembros de la colectividad en cuestión. Ahí está el acuerdo, ahí está el contrato social que el mismo Ortega nos presenta en el origen de la ciudad, es decir, en el origen de lo social concreto cuando nos cuenta la historia de los hombres mediterráneos "acordando ir a vivir juntos" ("synoikismos"). No es que esos hombres mediterráneos -griegos o romanos- no vivieran "geográficamente" juntos antes de su pacto, Atenas está en el mismo sitio antes y después de la hegemonía de Teseo, sino que a partir de entonces la determinación del medio vital colectivo no será exclusivamente geográfica sino también jurídica y territorial.

De esa Atenas donde aparece "lo civil" arranca el impulso que hoy nos permite comprobar "lo social" como algo más que ese lecho primordial de la sociedad humana en el que todo hombre, en todo lugar y tiempo aparece. Por tanto, es válido considerar que lo social, aquello que nace de una asociación, se da en esa vida colectiva inerte, que ofrece poco interés al análisis científico por ser lo natural dado. Pero, al mismo tiempo, es evidente que lo social, la sociedad tal como queda hoy organizada en todo el mundo, nace del acuerdo y

se rige por lo que en él ha quedado establecido. Hay pues dos conceptos radicalmente distintos, la sociedad natural dada y la sociedad institucionalizada, que ya supo distinguir el pensamiento clásico y que determinan dos formas de ser de la convivencia humana.

La sociedad es algo que pervive en el hombre y que nadie se cuestiona, algo con lo que se encuentra y que, según las categorías antropológicas de Ortega, procedería de esa parcela de vitalidad primordial de la que surge como de una fuente "todo lo demás". La asociación sería producto de una voluntades que piensan y deciden por una forma de "estar mejor"; por eso Ortega llama "Idea" a la forma en que se constituye una sociedad, y, bien es sabido que las ideas no proceden del alma sino del intelecto o del espíritu. Por ello, de la sociedad, como expresión del alma vital, se desprende un sentimiento que el mismo Ortega denomina "socialidad" y que define como "la función vital que es sentirse el individuo formando parte de una sociedad" (218). La sociedad, pues, respondería a ese impulso vital del alma corporal o vitalidad; la asociación, a esa capacidad de pensar objetivo, radicado en el espíritu, sometido a normas objetivas y, por tanto, valederas universalmente.

Una expresión actualizada y aplicada a las cuestiones sociales de los conceptos antropológico-filo-

sóficos de la primera hora de Ortega, sería aquella que en 1949 dice así: "Una sociedad -repito una vez más- es la convivencia de hombres bajo la presión de un sistema general de usos. Una cierta porción de éstos son usos intelectuales, es decir, 'maneras tópicas' de pensar, opiniones vigentes en el cuerpo social que funciona dentro de los individuos mecánicamente o, lo que es igual, que son 'lugares comunes'. En el orden mental la realidad social se compone exclusivamente de 'lugares comunes'. Pues bien, a su vez una parte de estos lugares comunes consiste en la 'opinión vigente de que los miembros individuales de la sociedad 'pertenecen' -(socialidad)- a ella y que esta sociedad tiene una determinada forma a la cual llamaremos 'Idea'" (219).

Resulta pues que de la opinión común -lo que en otros apartados Ortega denominará la Opinión Pública- es decir, del sistema de creencias que rige en un momento determinado una colectividad humana, surge la Idea de esa colectividad, lo que es lo mismo que decir la forma en la que esa colectividad se constituye. Así vemos que la Sociedad es el género de las colectividades humanas que se especifica en las diversas formas que éstas adoptan y que en Ortega son fundamentalmente: hordas y tribus, pueblo, ciudad (Estado), nación y estado nacional (220). La horda y la tribu, el pueblo y la nación, tienen su fundamento en la propia naturaleza,

no las crea el hombre sino que se encuentra viviendo en ellas, participando de una serie de elementos naturales tales como el parentesco, la lengua, la religión, etc. (221) La ciudad y el Estado son, en cambio, formas no naturales de sociedad sino formas inventadas por el propio hombre en momentos concretos de la Historia.

Terminemos el análisis de la idea de ciudad en Ortega estudiando comparativamente la nación, la ciudad y el Estado.

En primer lugar, cabría afirmar que la nación, de la misma forma que la ciudad o el Estado, son en rigor fenómenos exclusivamente europeos. La nación, el sentimiento nacional surge en europa hacia 1600: "Los pueblos de Occidente habían llegado en su desarrollo a constituirse una vida propia lo suficientemente rica, creadora y característica para que en esa fecha saltase a los ojos de cada uno que era diferente de los demás. Por vez primera entonces, al menos con acusada frecuencia e intensidad, se habla en cada país de 'nuestros' capitanes, 'nuestros' sabios, 'nuestros' poetas. Es la plena conciencia de nacionalidad. Noten cómo ya en su aparición forma parte de la conciencia de nacionalidad y, por tanto, del ser nación una mirada en que cada pueblo se compara a otros, pero, bien entendido, no a cualesquiera otros, sino precisa y exclusivamente a otros pueblos europeos con los cuales, al mismo tiempo,

se siente y se sabe en comunidad Esto" (222). La nación, pues, no surge como un fenómeno aislado sino en la pluralidad con otras naciones. Es como si la conciencia de sí mismo fuera obra de un reflejo de otras conciencias similares de fuera de uno. Yo ante un animal no me doy cuenta de que soy hombre, solamente y en principio, ante ese hecho escueto me doy cuenta de que soy diferente a él. Pero ante otro hombre ante la "sensación" de la presencia próxima de otra intimidad semejante a la mía, me doy cuenta de que él es otro yo, pero llego también a la conciencia de mi propia humanidad, llego al Hombre, es decir, no a través mío sino de los demás. Con la nación ocurre lo mismo, es como una conciencia general que se expande por Europa por causa del doble hecho de la semejanza y diferenciación de las conciencias particulares. Sólo en Europa aparece la nación, si acaso, en América también por causa de una especie de ósmosis de los conceptos y formas políticos europeos enriquecidos por la experiencia americana. Inglaterra era ya nación desde hacía bastante tiempo, Italia y Alemania no lo serían hasta mucho más tarde, España da a Europa el ejemplo del primer Estado moderno, surgido en la corte de Fernando de Aragón y de su comunicación con Maquiavelo. Y desde luego, el Estado moderno es consustancial con la idea de nación como más tarde vino a demostrar Francia. El caso es, por aquel tiempo, Europa toma conciencia de un hecho que permanecía dormido en el subsuelo espiri-

tual de los pueblos que siempre han tenido cosas en común y que precisamente por ello pueden en algún momento contar con elementos de comparación para reconocerse a sí mismos (223), algo de lo que, por ejemplo, carecieron los habitantes de Helade, que vagamente sentían lo mismo sin saberlo. Ese algo en común, esa "vis a tergo" se hunde en el pasado y se hace manifiesta, por ejemplo, en los griegos en el carácter festivo y deportivo de sus juegos olímpicos, las Panateneas.

Sin embargo, la nación no sólo se realiza en esa "vis a tergo", en ese sentimiento surgido de la tradición, sino, además, está la preocupación continua de los individuos para crear la nación, preocupación por proyectarla al futuro, algo que les faltó a los griegos. "Esta intervención de los individuos en la creación continua de su Nación comienza sólo en un cierto estadio de su desarrollo, precisamente cuando deja de ser 'pueblo'. Aquella intervención es siempre sólo uno de los factores que hacen la Nación. Junto a ella están todos los otros factores irracionales de la historia, los azares de toda índole, invasiones, guerras de conquista, enlaces dinásticos, etc. Por ello, en última instancia, deberíamos decir que la Ciudad la hacen los individuos -por eso es tan pobre su contenido- pero que la nación la hace la historia, por eso es de tanta suculencia. La historia, como realidad, es el precipitado que resulta de los en-

frontes entre el Hombre, la Tradición y el Azar" (224).

Junto a la nación, la polis responde a otros presupuestos, no es una sociedad natural, es obra exclusiva del intelecto humano. Hay un acuerdo, más o menos libre, de voluntades que lleva a la fundación de un nuevo espacio, no por ensanchamiento de fronteras sino por transformación de la Idea que sobre ese espacio va a realizarse, la idea de la seguridad civil. La ciudad es, por tanto, como afirma Ortega, un "artefacto jurídico". Ya señalábamos al hablar de Adolfo Posada la importancia esencial que este elemento jurídico tiene en la formación de las ciudades sin el que no puede hablarse propiamente de ciudad. Ortega viene a decirnos en definitiva que la ciudad es fundamentalmente forma.

Otro elemento diferenciador en el concepto de ciudad con respecto al concepto de nación, vendría determinado por el hecho de que la polis requiere cuidar mucho el número de sus ciudadanos. Tal inquietud fué manifestada primeramente por Aristóteles cuando afirmaba que "la perfección para el Estado consistirá necesariamente en reunir una justa extensión y un número conveniente de ciudadanos" (225). Conveniencia que vendrá dada por dos condiciones:

- 1) "Que la masa políticamente asociada puede proveer a todas las necesidades de su existencia".

2) "Que los ciudadanos se conozcan y se aprecien mutuamente" (226).

Al menos la segunda condición es incumplible en el caso de la nación, la primera nos dá idea de las limitaciones territoriales de la polis perfecta, en comparación con la nación que "es siempre, y desde luego populosa, multitudinaria" (227). Por eso también Ortega llama a la ciudad sociedad en superficie y a la nación sociedad en profundidad. Los ciudadanos son gentes que se conocen, que se ven y en ese conocimiento se apoya la ciudad. Tal es la vinculación del ciudadano a su colectividad que, como dice nuestro autor, refiriéndose al ciudadano romano: "No concibe siquiera que pueda ser un individuo humano aparte de la colectividad a que pertenece. El hombre, a su juicio, no es hombre sino como miembro de una ciudad. Esta es antes que él. La ciudad no es una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva" (228).

La nación, en cambio, es un sentimiento vago y ancestral, como latente en el alma de los pueblos, del que puede echarse mano en cualquier momento. La polis vive en constante presente y en el influjo de un sentido teleológico, de perfección, "en el origen mismo de la Polis actúa ya el impulso, que es un imperativo claro y consciente hacia la creación de una forma de convi-

vencia humana que sea 'mejor', que sea 'la mejor'" (229), por ello el ciudadano mantiene siempre su 'civismo' que no es sino preocupación constante por la polis, policía, sin la que la ciudad desaparecería. La ciudad no es natural sino obra humana, lúcida y consciente; en cambio, la nación en una gran medida preexiste "a tergo", sin que intervenga esa preocupación de la ciudad en su origen. "De aquí que la forma de preocupación de la Nación, que es el 'nacionalismo', aun en su forma más ineludible, mesurada y, dijéramos, natural, es, sin embargo, algo sobreañadido y artificioso, no espontáneo, constitutivo y primario" (230).

Así tenemos que, mientras la nación es un fenómeno de origen natural de la convivencia humana, en vistas de un pasado común, la ciudad es un fenómeno jurídico (asociación) dirigido al presente, con sentido teleológico que proporciona una convivencia estable y activa (civismo).

Planteadas las cosas así, en pasado y presente, resulta casi obvio pretender otro fenómeno dirigido al futuro; tal fenómeno estará representado para Ortega en teoría del Estado Nacional, algo así como la fusión de los dos fenómenos anteriores: nación y ciudad.

Ahora bien, -y antes de continuar- es necesario evidenciar que Ortega no nos ha ofrecido una diferenciación clara entre estado y ciudad, quizás sea por-

que en puridad ambos conceptos entrañan lo mismo: la idea de vida estabilizada, como resultado de una primera intención común. Se rompen los vínculos de parentesco, lengua o religión como determinantes de las formas de convivencia, por el simple hecho del acuerdo y por la simple intención de "mejorar la vida". Eso es la ciudad, eso es el Estado. "En esta situación, el principio estatal es el movimiento que lleva a aniquilar las formas sociales de convivencia interna, sustituyéndolas por una forma social adecuada a la mera convivencia externa" (231) Además, hay algo que permanece latente en la estabilidad alcanzada y que soslaya esa inmovilidad, es "el dinamismo que produjo y sostiene al Estado" (232), ese dinamismo que no es sino aquella voluntad de hacer algo en común que "movió" a unos cuantos a irse a vivir juntos. El Estado, "como todo movimiento, tiene un 'terminus a quo' y un 'terminus ad quem'. Córtese por cualquier hora la vida de un Estado que lo sea verdaderamente, y se hallará una unidad de convivencia que parece fundada en tal o cual atributo material: sangre, idioma, 'fronteras nacionales'. La interpretación estática nos llevará a decir: eso es el Estado. Pero pronto advertimos que esa agrupación humana está haciendo algo comunal: conquistando otros pueblos, fundando colonias, federándose con otros Estados; es decir, que en toda hora está superando el que parecía principio material de su unidad. Es el 'terminus ad quem', es el verdadero Estado, cuya unidad

consiste precisamente en superar toda unidad dada" (233). Este es el espíritu del Estado Nacional que no pretende por ello sino la superación del Estado ciudad.

"Sólo esta duplicidad de momentos en el Estado -la unidad que ya es y la más amplia que proyecta ser- permite comprender la esencia del Estado Nacional" (234). El Estado nacional es, pues, un Estado "en movimiento", cuyo establecimiento de vida no debe impedir ese movimiento que le dió origen, por eso, el Estado Nacional, tal como queda concebido por Ortega, libera necesariamente un movimiento hacia el imperialismo (235), por eso también, le estorban las fronteras, los idiomas y las costumbres nacionales: "La cosa es clara y de suma importancia para entender la auténtica inspiración del Estado nacional frente al Estado-ciudad. Las fronteras han servido para consolidar en cada momento la unificación política ya lograda. No han sido, pues, principio de la nación, sino al revés: Al principio fueron estorbo, y luego, una vez allanadas, fueron medio material para asegurar la unidad."

Pues bien; exactamente el mismo papel corresponde a la raza y a la lengua. No es la comunidad nativa de una u otra la que constituyó la nación, sino al contrario: el Estado nacional se encontró siempre, en su afán de unificación, frente a las muchas razas y las muchas lenguas, como con otros tantos estorbos. Domina-

dos éstos enérgicamente, produjo una relativa unificación de sangres e idiomas, que sirvió para consolidar la uni-dad.

No hay, pues, otro remedio que deshacer la ter-giversación tradicional padecida por la idea de Estado nacional y habituarse a considerar como estorbos primarios para la nacionalidad precisamente las tres cosas en que se creía consistir. Claro es que al deshacer una ter-giversación, seré yo quien parezca cometerla ahora.

Es preciso resolverse a buscar el secreto del Estado nacional en su peculiar inspiración como tal Estado, en su política misma y no en principios forasteros de carácter biológico o geográfico" (236).

La idea de un principio motor que impulsa al hombre a abandonar su medio natural, a crear la ciudad, parece no detenerse en ésta sino que de ahí se proyecta en la idea de empresa común, superadora de las particularidades. El estado nacional cristaliza la última etapa de ese movimiento (237).

Sin duda, esta idea de movimiento del Estado nacional, tal como queda planteada por Ortega, destila ciertos indicios de progresismo, de renovación superadora de la tradición: "No hay creación estatal si la mente de ciertos pueblos no es capaz de abandonar la estruc-tura tradicional de una forma de convivencia y, además,

de imaginar otra nunca sía. Por eso es auténtica creación. El Estado comienza por ser una obra de imaginación absoluta. La imaginación es el poder liberador que el hombre tiene. Un pueblo es capaz de Estado en la medida que sepa imaginar. De aquí que todos los pueblos hayan tenido un límite de su evolución estatal precisamente el límite impuesto por la Naturaleza a su fantasía" (238). Sin embargo, en otro lugar, parece que el resultado "palpable" de esas formas sociales en movimiento que conducen al imperialismo desvirtúa la propia idea de ciudad. Esta ya no aparece como el fin ideal de una colectividad, sino como su acto organizativo en función de otros intereses de carácter expansionista. La ciudad es obra del intelecto, del logos, la nación es una fuerza radicada en el alma de un pueblo, de la unión de ambas surge el Estado nacional con un sentido claramente expansionista. Para nuestro autor, el primer ejemplo de un Estado Nacional lo ofrece Roma en la época del Imperio. El reino universal que César pretendía no es el mismo que pretendiera Alejandro. "Su propósito es más profundo. Quiere un Imperio romano que no viva de Roma, sino de la periferia, de las provincias, y esto implica la superación absoluta del Estado-ciudad. Un Estado donde los pueblos más diversos colaboran, de que todos se sientan solidarios. No un centro que manda y una periferia que obedece, sino un gigantesco cuerpo social, donde cada elemento sea a la vez sujeto pasivo y activo del Estado. Tal es el Estado

Moderno, y ésta fue la fabulosa anticipación de su genio futurista" (239).

¿Cuál es la razón de este expansionismo que caracteriza al Estado nacional? La cosa arranca de los griegos. Eso que les hacía comunes más allá de sus ciudades, eso que ha venido a llamarse "helenismo", eso que pudiera haber sido hipotéticamente el nacionalismo de la Hélade, no es sino la "ejemplaridad de su cultura". La conciencia de que la filosofía, el arte, la democracia, todo lo que puede entenderse como la "Cultura clásica", constituía una inmensa "paideia". Por lo tanto, todo movimiento de las culturas que arrancan de allí va marcado por ese carácter de ejemplaridad, ese mesianismo que concuerda perfectamente con el otro componente de nuestra cultura actual y que está determinado por las concepciones judeo-cristianas. Es la ejemplaridad de la que han carecido las culturas orientales, pero que la vemos, hoy mismo, en toda empresa imperial, como la veíamos en la Francia postrevolucionaria.

Si la finalidad del tropismo que supone la creación de la ciudad es hacer posible la convivencia, la del Estado nacional es hacer posible esa convivencia bajo los imperativos de una cultura ejemplar, ejemplaridad que como afirma C. F. Friedrich no es al cabo más que una justificación aparente que oculta el verdadero propósito, el expansionismo puro. (240).

En "La Rebelión de las Masas" también aparece ese principio de movimiento integrador como determinante de la idea de nación en el pensamiento de Ortega. Allí se responde a la pregunta ¿qué es nación? de la siguiente manera: "Lo que en una cierta fecha parecía constituir la nacionalidad aparece negado en una fecha posterior. Primero, la nación parece la tribu, y la no-nación la tribu de al lado. Luego la nación se compone de las dos tribus, más tarde es una comarca y poco después es todo un condado o ducado o 'reino'. La nación es León, pero no Castilla; luego es León y Castilla, pero no Aragón. Es evidente la presencia de dos principios: uno variable y siempre superado -tribu, comarca, ducado, 'reino', con su idioma o dialecto; otro permanente, que salta libérrimo sobre todos esos límites y postula como unidad lo que aquél consideraba precisamente como radical contraposición" (241). Más adelante, en el mismo texto, aparecen otras determinantes semejantes: "El Estado es siempre, cualquiera que sea su forma -primitiva, antigua medieval o moderna-, la invitación que un grupo de hombres hace a otros grupos humanos para ejecutar juntos una empresa. Esta empresa, cualesquiera sean sus trámites intermediarios, consiste a la postre en organizar un cierto tipo de vida en común. Estado y proyecto de vida, programa de quehacer o conducta humanos, son términos inseparables. Las di-

ferentes clases de Estado nacen de las maneras según las cuales el grupo empresario establezca la colaboración con los otros. Así, el Estado antiguo no acierta nunca a fundirse con los otros. Roma manda y educa a los italiotas y a las provincias, pero no los eleva a unión con sigo. En la misma urbe no logró la fusión política de los ciudadanos. No se olvide que, durante la República, Roma fue en rigor dos Romas: el Senado y el Pueblo. La unificación estatal no pasó nunca de mera articulación entre los grupos, que permanecieron externos y extraños los unos a los otros. Por eso el Imperio amenazado no pudo contar con el patriotismo de los otros y hubo de defenderse exclusivamente con sus medios burocráticos de administración y de guerra.

Esta incapacidad de todo grupo griego y romano para fundirse con otros proviene de causas profundas que no conviene perescrutar ahora y que en definitiva se resumen en una: el hombre antiguo interpretó la colaboración en que, quiérase o no, el Estado consiste de una manera simple, elemental y tosca, a saber: como dualidad de dominantes y dominados. A Roma tocaba mandar y no obedecer; a los demás, obedecer y no mandar. De esta suerte, el Estado se materializa en el pomoerium, en el cuerpo humano que unos muros delimitan físicamente.

Pero los pueblos nuevos traen una interpretación del Estado menos material. Si es él un proyecto

de empresa común, su realidad es puramente dinámica; un hacer, la comunidad en la actuación. Según esto, forma parte activa del Estado, es sujeto político, todo el que preste adhesión a la empresa -raza, sangre, adscripción geográfica, clase social, quedan en segundo término. No es la comunidad anterior, pretérita, tradicional o inmemorial -en suma: fatal o irreformable-, la que proporciona título para la convivencia política, sino la comunidad futura en el efectivo hacer. No lo que fuimos ayer, sino lo que vamos a hacer mañana juntos nos reúne en Estado. De aquí la facilidad con que la unidad política brinca en Occidente sobre todos los límites que aprisionaron al Estado antiguo" (242).

En esta larga cita, no vemos aparecer uno de los dos elementos que constituyen esencialmente el Estado. En rigor, aunque no se diga explícitamente, aquí aparece el Estado puro que queda luego contrapuesto con el Estado nación, del cual, el primer ejemplo, es el Estado imperial. Los dos elementos que hemos deducido como constitutivos del Estado puro o Estado-ciudad son, efectivamente, la intención de hacer algo juntos, concretamente de "ir a vivir juntos" que constituye el verdadero objeto de la empresa ciudadana o estatal, es decir, organizar la convivencia de los miembros de una comunidad, y el acuerdo (synoikismos), por tanto, la expresión de voluntades concordantes, más o menos libres, co-

mo advertíamos más arriba. Este segundo elemento parece no tenerlo en cuenta Ortega a la hora de caracterizar otras formas de Estado, por ello, todo Estado que no cuente con esos dos elementos esenciales debería parecer como un Estado de conquista más que como un Estado de empresa, o sea, un Estado imperial. La ejemplaridad consustancial a la idea de cultura europea parece neutralizar la posibilidad del acuerdo, tal como queda expresado en el párrafo aludido. Da la impresión, pues, que la ciudad, fuente de toda forma política, desaparece en sus intenciones y mecanismos originales para quedar diluída en formas más complejas. Cuando el Imperio decide conceder la ciudadanía a todos sus habitantes no está renovando el primer acuerdo de unión de todos los ciudadanos, sobre todo, en una época, en que tal título había perdido ya su carácter de estatuto político y se dirigía más bien a la regulación de las relaciones civiles entre particulares.

Por otra parte, no se ha de pensar necesariamente que la existencia de dos instituciones como el Senado y el Pueblo que se regulaban mutuamente no realizarán la unión de todos los ciudadanos, al contrario, porque ambas instituciones eran fruto de un acuerdo original y tendían a equilibrar la vida ciudadana en sus naturales desniveles, constituían la mayor garantía de una vida estable y de los principios originales de la ciudad que, desde luego y el mismo Ortega nos lo dice (243), ha

de ser constitutivamente democrática.

En otro sentido, este párrafo de "La Rebelión de las Masas" nos muestra la diferencia que para nuestro autor hay entre el "homo antiquis" y el hombre moderno, esta diferencia es la misma que hay entre el Estado-ciudad y el Estado nacional. El griego y el romano viven en su ciudad y delimitan allí sus vivencias comunitarias; son hombres que viven en el presente mientras el europeo moderno, en el que ya ha calado perfectamente ese "ejemplarismo" heredado con la idea misma de cultura, vive hacia el futuro.

También, por último, este párrafo nos está dando las dos formas de Estado que hemos deducido de la lectura de nuestro autor y que aparecen aquí ensambladas en esa especie de dialéctica por la que discurre la convivencia política desde su fundación en la ciudad. Aprovechemos ello para esquematizar estas formas y facilitar así su comprensión y desarrollo posterior:

En Ortega descubrimos tres conceptos de Estado o, mejor, tres puntos de vista en su consideración sobre la idea de Estado:

I) El Estado como la organización perfeccionada de la vida interna de una colectividad. O sea, forma estable de la vida social. Cuyo ejemplo primero y más característico es el que nos ofrece la ciudad grecorromana,

y que implica la realización de la idea romana de "Libertas", es decir, el genuino sentido democrático, tal como se entendía entonces. Estas ideas aparecen en "La Rebelión de las Masas" y en "Del Imperio Romano".

II) El Estado como empresa común de los miembros de una colectividad "hacia afuera"; sería el Estado en un "movimiento" ad quem. Y se halla explicado fundamentalmente en "La Rebelión de las Masas" y en "El origen deportivo del Estado".

III) El Estado como organización vigente del Poder Público, cuya funcionalidad es hacia adentro o hacia afuera de la colectividad pero cuya característica viene dada por "estar" siempre presente en cualquier recurso o llamamiento, es decir, por su vigencia. Tal concepto aparece expresado en "El hombre y la gente" aunque, como advertíamos, de manera inacabada. A él nos referiremos más adelante cuando hablemos del "poder en lo social".

¿Cuál es el efecto inmediato para el hombre por causa de la creación de la ciudad?. Sencillamente, se ha producido una trascendentalización de su ser. Ha trascendido definitivamente de la naturaleza para convertirse en un ser histórico y tomar conciencia de ello. Sobre esta base descansa la idea toda de civilización.

La vida humana tiene para Ortega -y en ello sigue las influencias de Simmel- la cualidad de ser más que vida, de trascender más allá de sí misma. "El hombre se pregunta: ¿qué es esta única cosa que me queda, mi vivir, mi desilusionado vivir? ¿Cómo ha llegado a no ser sino esto?. Y la respuesta es el descubrimiento de la trayectoria humana, de la serie dialéctica de sus experiencias, que, repito, pudo ser otra, pero ha sido la que ha sido y que es preciso conocer porque ella es... la realidad trascendente. El hombre enajenado de sí mismo se encuentra consigo mismo como realidad, como historia" (244). "Porque -continúa Ortega en otro lugar- no debe olvidarse que la cultura, la razón no han existido desde siempre en la tierra. Hubo un momento, de cronología perfectamente determinada en que se descubre el polo objetivo de la vida: la razón. Puede decirse que en ese día nace Europa como tal. Hasta entonces la existencia en nuestro continente se confundía con la que había sido en Asia o en Egipto. Pero un día, en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón..." (245).

El acontecimiento de la trascendentalización del hombre, representado para la Filosofía en el descubrimiento socrático al que alude Ortega y, en lo que se refiere a la organización de la convivencia, en la creación de la ciudad, supone el acontecimiento de la trascendentalización de todo lo que constituye su ser y, por tanto, de los impulsos originarios que lo movieron desde un principio, para quedar estos convertidos en cosas radicalmente distintas. Del impulso gregario se desprende, para alcanzar sustantividad propia, la idea de lo social. Otro tanto ocurre con el impulso de dominio del entorno y la idea de poder. Ambas trascendentalizaciones dan como resultado sustantivaciones propias que adquieren propio ser e independiente del hombre, situándose por encima de él mismo como estructuras autónomas.

Parece ser, que Ortega, en cuya obra no aparece la idea de trascendentalización expuesta de manera sistemática, la deja traslucir a lo largo de sus escritos en referencias como las que hace de Simmel; Así, por ejemplo, dice en "El tema de nuestro tiempo": "Simmel (246) que ha visto este problema con mayor agudeza que nadie, insiste muy justamente en ese carácter extraño del fenómeno vital humano. La vida del hombre -o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico- tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de

sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa, constituyen esa dimensión" (247). La vida, pues, esas funciones vitales de que nos habla Ortega "llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital" (248), y en esa condición son cultura.

Sin embargo, la idea de la liberación del sustancialismo, de toda cosa en la idea de ser, que conlleva a la idea de trascendentalización, es constante en la obra de Ortega y la podemos encontrar ya en su primer libro "Las Meditaciones del Quijote": En la meditación preliminar, allí donde, bajo los epígrafes de "Las cosas y su sentido" y de "El concepto" (249), Ortega nos describe como las cosas que están ahí adquieren su ser al ser relacionadas con otras cosas en una estructura. De la misma manera que las cosas por sí mismas no son nada antes de ser aceptadas por la perfección y el pensamiento y delimitadas por los conceptos, el poder se sustantiva al enmarcarse en ese sistema de legalidad que comprende toda la normativa de la convivencia de una colectividad de individuos libres y queriendo dicho sistema. Sólo entonces puede hablarse en propiedad de "lo social" y del poder como realidad social.

Es necesario antes de continuar, hacer aclaración de la terminología empleada respecto a los concep-

tos sociológicos que en ocasiones, y a falta de una sistemática, aparecen confusos en la obra de nuestro autor.

Si recurrimos a las nomenclaturas que tradicionalmente se han ido empleando por la ciencia política y la sociología, forzoso será referirnos en primer lugar a las famosas definiciones de Aristóteles que aparecen en los capítulos I y II de su "Política". Allí se declara el origen natural de la sociedad, como manifestación de la convivencia de los hombres en sentido "perfectible" y "ejemplar". Lo natural, la sociedad en sentido amplio y absoluto se perfecciona en lo acordado, la asociación que da origen a la polis, al Estado. Aparecen pues dos conceptos sociedad y asociación -como hemos visto más arriba-, que de alguna manera determinarán a la mayoría de las teorías posteriores, sobre todo aquéllas que pueden ser consideradas procedentes del derecho natural en cualquiera de sus manifestaciones teóricas. Al orden político, fin y perfección de la sociedad natural se llega mediante el pacto social, hecho más o menos espontáneo que ejecutan los hombres movidos por la naturaleza de su relación con el entorno, naturaleza que, unas veces, ha sido considerada como de guerra según Hobbes, otras, de insuficiencia según Pufendorf, y otras de inseguridad según Locke, o de soledad según Rousseau. Cabe ahora referirse en esta breve síntesis aclaratoria a concepciones más modernas como la que nos ofrece la conocida di-

cotomía de Toennies para quien "la teoría de la sociedad constituye un círculo de hombres que, como en la comunidad conviven pacíficamente, pero no están esencialmente unidos, sino esencialmente separados, y, mientras en la comunidad permanecen unidos, a pesar de las separaciones, en la sociedad permanecen separados, a pesar de todas las uniones" (250). Toennies nos ofrece un planteamiento cer-cano en el contenido a las teorías naturalistas pero contrario respecto al empleo de la terminología y así vemos que sociedad (Gesellschaft) significa en este caso "lo que se pretende", mientras que comunidad (Gemeins-chaft) significa "lo que es dado", con lo que el hombre se encuentra. Foch viene a precisar la dicotomía de Toennies en los siguientes términos:

1º.- La comunidad es una unidad natural y espontánea; la sociedad es artificial.

2º.- La comunidad es una manera de ser; la sociedad de estar: Se es en la comunidad; se está, se adhiere uno a la sociedad.

3º.- En la comunidad hay integración de elementos; en la sociedad, suma.

4º.- En la axiología de la comunidad predominan los valores unitivos; en la sociedad, los divergentes.

5º.- En la comunidad predomina lo ético sobre lo jurídico, al contrario que en la sociedad.

6º.- En ésta, la justicia conmutativa se coloca en primer plano. En la comunidad, la distributiva. (251).

En términos similares se expresa Vierkant para quien la comunidad sería la forma natural de convivencia y en la que los miembros participarían de pensamientos e intereses comunes; los ejemplos más característicos estarían representados según este autor por la familia, la clase social, etc. Por el contrario, la sociedad supondría una "relación de reconocimiento"; sería más bien fruto de la convención. Por otra parte, Vierkant distingue dos tipos de relación, la "relación de poder" relación dual dominio-obediencia, y la "relación de lucha", basada en la voluntad de daño y en los intereses contrapuestos de los sujetos.

El derecho civil, a través de la teoría de la comunidad de bienes contribuye también al establecimiento de los conceptos de comunidad y sociedad. El derecho continental nos ofrece dos tipos de comunidad, la llamada comunidad romana que es siempre algo incidental (*communio incidens*), y que impone la preeminencia del derecho del individuo haciendo posible la disolución de la comunidad mediante el procedimiento de la "actio communi dividundo"; y la comunidad germánica en la que lo preeminente no es el derecho del individuo sino el derecho del grupo. Ambos tipos de comunidad proceden, cada uno de dos concepciones diferentes del mundo, la primera, la romana, se

inspira en una concepción individualista; la segunda, la germánica, en una concepción colectivista o comunitaria. La comunidad romana coincidiría en sus presupuestos últimos con la idea de sociedad en el pensamiento de Toennies, la germánica podría considerarse como la expresión patrimonial de la unidad natural y espontánea que para el mismo autor constituye la idea de comunidad. (252).

Para Javier Conde (253), interpretando el pensamiento clásico griego, lo social quedaría identificado con el zen o vivir natural en el que surge el hombre, mientras que lo político se identificaría más bien con el biós (vida-felicidad) o "vivir bien" de los griegos, lo que de verdad diferenciaría al hombre de los animales. Por otra parte, siguiendo también la línea clásica del pensamiento, lo político supondría un estado de perfección posterior a lo social, y ello porque el "logos comunicante" confiere una cualidad que Conde llama "secundaria" y que, en combinación con el sentido teleológico propio a sí mismo del pensamiento clásico griego, llevaría al hombre a ser capaz de "modular" la comunidad. Se trata de la regulación de la comunidad y por tanto, del problema del mando y la autoridad.

El análisis orteguiano de los fenómenos sociales ofrece dos vertientes:

A) La natural, derivada de la cualidad recíproca y constituida por las relaciones interindividuales o de pura convivencia. A este tipo de relaciones, como se verá, también

denomina sociales "impropiamente".

B) Los fenómenos propiamente sociales, determinados por las relaciones yo-gente.

Esquemmatizando lo dicho hasta aquí para alcanzar una mayor comprensión, cabe, pues, distinguir:

I) Que existe un impulso gregario, del que participan todos los seres vivos, incluido el hombre, y que corresponde al primer grado del ser sicofísico, según la clasificación de Max Scheler, que se denomina "impulso afectivo". Este impulso no define la cualidad social propiamente dicha.

II) Que cuando el hombre emplea su lenguaje plenamente y entra en relación amistosa y pacífica con otros hombres desconocidos, por lo tanto, sobre la base de un acuerdo de no agresión y convivencia, puede hablarse de lo social, en cuanto a relación estatuída por ese acuerdo. El hecho de la comunicación escapa de los fenómenos de la naturaleza, es específicamente humano, y deriva de la cualidad espiritual del hombre. Por eso, la fantasía y la inspiración, verdaderos motores humanos junto con la necesidad, aparecen realmente en esta etapa del origen de lo social. Dentro de lo social en sentido estricto cabe incluir la polis y los procesos de institucionalización y de normación, así como lo que se denomina la sociedad moderna.

¿Cómo se enmarca la idea de poder en estos es-

tadios?. En el primero ya lo vimos al hablar del impulso doméstico, cuando el poder es impulso puro de dominación, de humanización del entorno hostil. En el segundo, el fenómeno es más complejo y precisa que terminemos de ver antes -hechas las observaciones precedentes- qué es para Ortega lo social en sentido estricto. Y de paso, se verá como nuestro autor determina aquella frontera entre "lo convivencial" y "lo comunitario", que no quedaba perfectamente delimitada con la sola enunciación del logos comunicante.

La sociología de Ortega también parte de esa distinción fundamental entre lo natural y lo acordado, como ya vimos anteriormente en la distinción entre sociedad y asociación. En la primera el hombre aparece, se encuentra viviendo en ella; en la segunda el hombre emite una voluntad dirigida a unos fines concretos. En este sentido, se dan sucesivamente en la obra de Ortega los términos sociedad, comunidad y convivencia con valor sinónimo y haciendo referencia a un sentido amplio de sociedad como la reunión de hombres bajo el imperativo de determinados usos y opiniones. Sin embargo hay un momento en "El hombre y la gente" en que se pregunta por "lo social" y por aquello que pueda denominarse como "realidades sociales". Ya vimos que ambas ideas tienen un sentido y significación diferentes. Apuntemos ahora tan solo que la sociedad se refiere a la realidad sistemática e históricamen-

te considerada en un sentido amplio y univesal, mientras que "lo social", lo que aparece analizado sobre todo en "El hombre y la gente" está haciendo referencia a una realidad o conjunto de realidades histórica y sistemáticamente específicas, porque, desde luego para Ortega, lo social es algo muy concreto que se da como fenómeno en las últimas etapas de la Edad Moderna y que reúne tres requisitos teóricos esenciales, aunque no exclusivo de esta Edad:

- a) La idea de uso, presente en toda forma convivencial de los hombres.
- b) La idea de institucionalización presente sólo a partir de la fundación de la ciudad.
- c) La idea de gente que es exclusiva de esas últimas etapas del mundo moderno.

Una interpretación naturalista del ser social del hombre y de su desarrollo, la que parte de la afirmación aristotélica del hombre como animal político, que no tenga en cuenta el fenómeno de la trascendentalización, llevaría necesariamente a considerar que "todo" no es sino la potenciación de los impulsos originarios, y de esta manera "lo social" sería el "producto directo" del impulso gregario, y el Estado la excrecencia del impulso de dominio. La forma de comunidad que el hombre constituye, el nuevo medio que el hombre crea en su huida de lo natu-

ral, no es la continuación del anterior estado, sino algo sustantivo, con sustantividad propia y por tanto con solución de continuidad respecto a la anterior. La interpretación naturalista estaría ignorando lo que de trascendental tiene la cultura humana, y la civilización en especial, como actividad creadora y transformadora. Por ello, cabe convenir con Hermann Heller que "según eso --refiriéndose a las teorías naturalistas--, el valor de efectividad social y política del hombre vendría a estar determinado, en forma más o menos unívoca, por la constelación de sus impulsos y por todos aquellos procesos síquicos sobre los que su conciencia no decide; la conciencia humana no vendría a ser sino un derivado de ese verdadero ente impulsivo, ante el cual sería, todo lo más, algo así como un ente empequeñecido" (254).

Por todo ello también, ante la realidad poder como objeto de análisis se descubre:

- 1) Una fuerza, la del acto transformador del entorno, que impele al hombre desde su mismo origen.
- 2) Una trascendentalización del impulso que se determina en la idea de poder (sustantivación del poder) por causa de la creación del espacio civil y las institucionalizaciones.
- 3) Una realidad social del poder o el poder como realidad social que se origina allí donde la convivencia humana

reúne las características propias de "lo social", a saber: sistema de usos, institucionalizaciones y gente.

El concepto de sustantivación requiere ser explicado y para ello recurrimos al método comparativo echando mano de la obra de otro filósofo español: Xavier Zubiri. En "El hombre realidad personal" (255), Zubiri habla de la sustantividad referida al ser viviente; no obstante, de tal análisis, intentaremos extraer un concepto de sustantividad que pueda ser aplicado a otro tipo de realidades, por ejemplo y por ser el asunto concreto que nos interesa a la realidad del poder, o sea, a la sustantivación de la realidad poder.

Antes que nada, averiguaremos de la mano de Zubiri, en que consiste la sustantividad de una realidad. Así ocurre que cualquier organismo está compuesto de millones de sustancias, ninguna de las cuales pierde en el organismo su propia sustancialidad, es decir, la condición de un sujeto, que por sus propiedades, puede existir por sí mismo, a diferencia de esas propiedades que no pueden existir más que por inherencia a ese sujeto; sin embargo, esas sustancias carecen de sustantividad, ésta sólo la posee el propio organismo. Son sustanciales pero no sustantivas.

Traslademos ahora ese organismo a un orden operativo: "Hay operaciones que no son sino la adición de las operaciones que cada una de las componentes realiza.

Pero hay otras que están realizadas tan sólo por el sistema entero" (256), en este último caso, lo característico del compuesto, del organismo, no consiste en ser una nueva sustancia, sino en funcionar de una nueva manera, lo que Zubiri denomina "combinación funcional". Lo sustantivo no es lo que de compuesto sustancial haya, sino el funcionamiento particular de ese compuesto. La sustantividad de tal compuesto u organismo viene dada por su funcionamiento peculiar cuyas notas características, según Zubiri, son:

- La independencia con respecto del medio.
- El control específico sobre ese medio.

Ahora bien, esa combinación funcional que constituye la sustantividad de un compuesto no puede ser el resultado de un "agregado de sustancias" ni de una simple combinación o adición de sustancias, sino un peculiar "acoplamiento" de las mismas "tal que todas ellas se codeterminan mutuamente" y dan lugar a algo nuevo que Zubiri denomina estructura. La estructura es la esencia de la sustantividad. "La suprema forma de unidad metafísica de lo real, no es la unidad de sustancialidad, sino la unidad de sustantividad, la unidad estructural" (257).

Así pues, surge la estructura como algo que había sido pasado por alto por el naturalismo y el mecani-

cismo que quedaban aislados en la observación de las partes y de su suma e ignoraban la "solidaridad" indivisa del ser viviente.

Esa estructura que para Dilthey queda identificada con el "estado de conciencia" particular recibiendo los contenidos de representación y que es lo único que permite "entender" a un hombre.

Todo ello, siendo válido para el hombre en particular, tiene su correspondencia en el plano histórico. El idealismo objetivo a la manera alemana, nos ofrece tipos históricos que son el resultado del análisis aislado o comparativo de los fenómenos históricos que acontecen a los pueblos. Recorren, en efecto, la singularidad de los casos particulares y arrojan al final una concepción, una norma, que da forma al desarrollo de estructuras. Los hechos adquieren así sustantividad en el plano intelectual, podría decirse que cuentan con vida propia, en definitiva, la vida recibida del ser consciente del hombre que los ordena, desde luego, no una vida puramente biológica. Donde no hay más que vida en el puro sentido biológico todo fluye singular y único, sólo el espíritu y la razón descubriendo estructuras y sustancialidades pueden soslayar la cuestión que se planteara Dilthey: "¿Dónde hallar el medio de superar la anarquía de opiniones que amenaza invadirnos?" (258). La "llegada" del espíritu hace a la vida ser más que vida, como propugnara Ortega.

En 1910, Ortega poseía una noción de sistema con similitudes evidentes respecto de la teoría de la "combinación funcional" tal como aparece en Zubiri, y que conecta también en nuestro autor con la cuestión de las esencias. El sistema planetario no es sino un "sistema de movimientos" en el que cada planeta se halla determinado en la relación con el resto del sistema. "Cada elemento del sistema necesita de todos los demás: es la relación mutua entre los otros. Según esto, la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones" (259).

La categoría sustancia, procedente de Aristóteles, queda superada por la sustitución que, desde los comienzos del pensamiento moderno, se lleva a cabo por la categoría de relación, o sea, de sustantividad en cuanto que ésta se da allí donde las relaciones entrañan un sistema característico. Sin embargo, ya lo denunciaba Ortega en su famosa frase "las cosas son casos para la ciencia" (260), tal postura del conocimiento no ofrece sino un esquematismo de la vida sin poder profundizar más allá de las exactitudes lógico-matemáticas que "ordenan" las cosas en puras abstracciones.

Volvamos de nuevo a la cuestión inicial: La sustantivación de la realidad poder, que se nos ofrece como un buen ejemplo de lo que es una realidad estructural por cuanto reúne dos características esenciales de la estructura: las que citábamos más arriba, o sea, in-

dependencia respecto del medio donde se constituye y control específico sobre ese medio. El poder es el fenómeno humano que, sustantivándose, más escapa y más revierte desde un plano superior, puramente ideal, sobre el propio hombre; en un momento concreto "salta" por encima de él para convertirse en "super-stante" (hiper-keimenon).

Puede decirse que lo tratado hasta aquí nos lleva necesariamente a una esfera de cuestiones fundamentales como la de la esencia de los social. ¿Qué es lo social? ¿en qué se diferencia, si hay alguna, lo social de lo gregario? ¿es lo social un impulso y, por tanto, puede afirmarse la naturaleza social del hombre tal como en profundidad queda entendido lo social por Ortega?.

Ver el poder como una realidad sustantiva es, en definitiva, constatar un aspecto importante de su acontecer histórico. Las doctrinas que hablan de la sustantivación del poder desde Maquiavelo hasta la dogmática alemana de la primera mitad del siglo XX no hacen sino darnos constancia de esa sustantivación como hecho innegable, a partir del cual, lo discutible correspondería a otro orden de cosas como el problema de la soberanía y la legitimidad o el de la limitación del poder en beneficio de la personalidad individual.

Por ello, parece obvio continuar tratando de ver el poder en la estructura propia que le da sustantividad, tal como se nos presenta en el hombre no ya como ser individual impulsado por sus fuerzas primarias de afecto y de dominación del medio, sino como ser histórico incrustado en la estructura social que ha dado el gran paso de la ciudad a partir del cual, las cosas, para él, van a ser radicalmente distintas. Lo social ha dejado de ser un impulso para convertirse en una trascendencia. Ese marco nuevo de la convivencia humana nos dará lo sustantivo del poder.

Hasta ahora, hemos intentado configurar la idea de poder en nuestro autor desde un punto de vista antropológico, como impulso originario, primer acto cultural del hombre que lo pone en disposición de dominar su entorno. Tal perspectiva en el análisis de la idea de poder obliga a reconocer su importancia en la génesis de la cultura, en sus primeros pasos. Ahora, tratando de analizar "lo social" puede observarse que la importancia de la idea de poder no es menor en ésta que en la reflexión anterior. En lo social vemos aparecer también al poder participando de ese carácter de médula fundamental. En este sentido, la situación ante tal análisis debe ser muy próxima a la planteada tradicionalmente por la Teoría política, a la que aludíamos en otra parte y que viene representada por la consideración

del poder dentro de una dinámica, la de la relación mando-obediencia de que nos hablaba Bertrand de Jouvenel y que para C. J. Friedrich equivale a la idea de poder como "liderazgo" (261).

Casi podría afirmarse que todas las teorías modernas sobre el poder social, o sea, el poder ejercido sobre los hombres, arrancan de dos famosas definiciones: la de Hobbes que considera el poder como "el conjunto de medios presentes para asegurar un bien cierto y futuro" (262). Y la de Locke, que dice de los poderes que "son relaciones, no agentes" (263). Junto a estas dos concepciones universales, poder como posesión de recursos útiles y poder como relación surge la noción orteguiana de poder como presión. Presión que se ejerce desde lo que podría denominarse actos individuales trascendidos. Todo ello, volvemos a repetir, nos obliga a cuestionarnos en primer lugar y antes que nada la idea de lo social, para, después, situar el poder en su justo sitio dentro del complejo marco de las relaciones sociales.

En este campo, si algo se puede deplorar de Ortega es una cierta confusión -"en superficie"- en el empleo de la terminología, llámese especializada. En una primera lectura de su obra vimos que aparecen confundidos términos como civilización y cultura; convivencia, sociedad, comunidad, etc. Es necesario adentrarse en una lectura más detenida para hallar la caracteriza-

ción real de estos conceptos, así, vimos al desmenuzar el concepto de ciudad la línea divisoria, perfectamente marcada por la cualidad grecolatina de la "polis", entre lo genérico de la cultura y lo específico de la civilización dentro de ella. Así tenemos también, que sociedad existe para Ortega desde que existen usos y costumbres, pero es tan solo cuando han quedado diferenciadas las distintas relaciones (interindividuales y sociales) que se dan en el seno de una sociedad desarrollada, por una parte, y, por otra, cuando esa sociedad se halla determinada en su funcionamiento y en su constitución por los acuerdos institucionales, que podemos atrapar su real concepto de "lo social".

En cuanto a las relaciones que aparecen en una sociedad y que determinan su estructura social, son aquellas que aparecen perfectamente caracterizadas entre el yo de cada uno y los demás, no como otros yos, sino como gente. Sería ocioso intentar averiguar si tal tipo social, la gente, se daba en las sociedades primitivas. La idea de "gente", tal como queda expresada por nuestro filósofo, es un fenómeno exclusivamente moderno, que no coincide en absoluto con la idea de "gens" que aparece en el mundo antiguo; ni siquiera vemos rastro de tal concepto moderno en el Medievo (264). Por ello, parece errónea la afirmación de Fernández Rubio que cree ver en Ortega una "forma suprema de sociedad" en la que

se incuban posteriormente los demás grupos, entre ellos la familia (265), cuando lo que aparece en "El hombre y la gente" es un concepto moderno de sociedad que, por otra parte, no puede ser de otra manera. Sociedad sólo puede haber, desde la perspectiva del hombre individual, cuando, además de yo y tú, aparecen los demás impersonalmente como gente. Tal concepto, como veremos más adelante, es de una riqueza insospechada al incluir connotaciones muy diversas, incluso de carácter jurídico, y está a su vez codeterminado por otros conceptos, como el de vigencia, el de opinión pública, etc.

Otro cariz presentaría lo que desde las cuestiones sociales podría denominarse "teoría de lo auténtico", si se anota que, para Ortega, en algún lugar de su obra (266) lo social es sinónimo de inauténtico, por ser lo más alejado de la autenticidad de la vida personal e individual, vuelta hacia dentro, mientras que en otro, se empeña en averiguar "si en el repertorio de realidades auténticas hay alguna que sea 'hecho social'" (267). De momento, sólo diremos que la segunda proposición es cronológicamente posterior a la primera.

Todo esto parece dar pie a considerar que el hombre no es un ser social por naturaleza en el sentido tradicional que ha cabido a la afirmación en contrario. No es social -en sentido estricto- antes de la aparición del espacio civil, pues sin éste no puede ha-

blarse de vigencia, y sin la "doble dinámica" de la vigencia no puede hablarse en sentido estricto de gente. Ha existido, desde luego, comunidad, convivencia en sus diferentes formas, socialidad como sentimiento de incorporación a un complejo convivencial. Ha existido usos y costumbres, por tanto, presión sobre los hombres, y obediencia y seguimiento, pero lo que no ha existido siempre en las comunidades humanas es gente. "Lo social" en puridad -y ésto parece querer decir nuestro autor- está ahí donde se dan dos elementos: presión social y gente. Ambos juntos aparecen en propiedad sólo en épocas muy tardías de las comunidades humanas, son los fenómenos fundamentales que estamos viviendo hoy en día.

"Lo social en Ortega", pues, no debe entenderse definido explícitamente en ningún lugar concreto de su obra, sino como el resultado del contraste de determinados conceptos, los arriba señalados, que aparecen fundamentalmente en su libro "El hombre y la gente". Dicho sea de paso, en poquísimas ocasiones, el filósofo español ha empleado como en este libro tal explicitación de sus nociones. Por el contrario, lo normal en Ortega es que cualquier posible teoría ha de ser buscada en una fragmentación de ideas repartidas por toda su obra que, en este caso del estudio de "lo social", paradójicamente aparece en un sólo libro.

Da la impresión de que Ortega construye su idea de individuo sobre un exclusivo concepto de propiedad: Soy individuo en cuanto que hay algo, vida, pensamiento, soledad que son míos. Constantemente aparecen en su obra expresiones -"mi vida", "mi radical soledad"- en donde el posesivo significa como el encuentro con lo cierto, lo auténtico, en la terminología orteguiana, "la certeza", en el sentido de ser lo más patente para una determinada persona, que por ello es "lo radical", la base real en la que afianzan todas las demás realidades, que por ello, siempre se dan en el marco individual de una persona. En este sentido, radical es sinónimo de certeza. Partimos en nuestro vivir de una sola certeza, la de nuestra propia experiencia vital, inalienable e intransferible, todas las demás realidades, siendo ciertas también, lo son menos contrastadas con aquélla que se concreta en una particular vida. El punto de partida, sistemático y metodológico, del filosofar orteguiano surge de ese intento de afianzamiento de algo, del parcelamiento que pone límites a la existencia de una exclusividad perteneciendo sólo a mí. Ese centro de atracción e instancia de las demás realidades del Universo es, siempre en última instancia, inalienable, todo es posible excepto la invasión del yo sustantivo que organiza todo lo demás (268). Quizá por ello, descubríamos en Ortega que la primera acción específicamente humana, el primer acto de cultura es como una especie de roturación de terrenos espirituales o ma-

teriales. Como vimos en otra parte, el concepto viene a ser como un instrumento de dominación de las cosas dirigido al acotamiento de una zona de seguridad específicamente humana. Junto al concepto, el hogar representa, como también veíamos, y después la ciudad, el espacio civil, ese espacio dominado que da seguridad al hombre. En todo ello, pues, no hay sino un señalamiento de una zona identificada con la realidad individual.

Individualidad, por tanto, personalidad es lo que queda encerrado en ese espacio incontrastable. Todo lo demás es siendo lo otro que no es yo. Sin embargo, cabe cuestionarse cómo se llega al conocimiento de lo otro, porqué puede hablarse de "otra" realidad que siempre será menos patente que la propia del individuo, del yo. Ello es porque sólo puede hablarse de lo otro en cuanto de alguna manera es para mí. Lo otro es refiriéndose a mí, teniendo que ver algo conmigo: lo otro "está" ahí pero es conmigo, esto es, impersonal, sin vida, vitalizado por un yo vivo y consciente.

El hombre descubre antes que nada, incluso antes de descubrir otros yos fuera de él que con él hay un conjunto de cosas, hechos, relaciones y situaciones cuya característica diferencial es su primaria vaciedad, su carencia de vida, pero que estando ahí conmigo, siendo necesariamente para mí, me están condicionando de alguna manera como estructuras variables que originándose

en mí, en una exclusividad personal, escapan mediante un salto trascendental para situarse por encima de mí y seguir su propio desarrollo dinámico. Esa especie de bipolarización de yo y lo otro realizada en toda vida individual hace pensar que el hombre "completo" fuera la suma de dos vidas: la suya propia, la de su alma, la de su espíritu, y esa otra que le viene dada desde lo otro, desde fuera. Cualquiera de las dos siendo incomprendibles aisladamente, la una sin la otra.

En esta relación necesaria ha de plantearse toda la escala de las formas de relación entre las personas. Su primer escalón, el más simple y el más genuino es el de la pura convivencia. Algo con lo que el hombre se encuentra y que desde ese momento ha de contar como cuenta consigo mismo. Una vez más cabe aquí la negación del mito del personaje de la famosa novela de Daniel de Foe.

La primera forma de las relaciones convivenciales con las que se encuentra el hombre se da, sin duda, en la familia y en las personas más allegadas. Ortega dedica cuatro capítulos de su obra "El hombre y la gente" para describirla; se trata de aquella forma que viene constituida por las relaciones inter-individuales que son las que se establecen como primera consecuencia de la cualidad reciprocante ("logos comunicante") del hombre. Lo primero que yo encuentro en el horizonte es mi contorno y en él, al Otro Hombre. Mi vida es mi realidad radical

pero en ella aparecen otras realidades patentes como la vida del otro; con él, la vida deja de ser un vivir para convertirse en un con-vivir, en que las acciones de Uno responden a las del Otro y viceversa. La acción entonces deja de serlo para convertirse en inter-acción entre dos individuos, dos yos. A medida que yo y el otro van conociéndose, o sea, van quedando al descubierto dos intimidades, ese otro que soy para él y ese que él es para mí, van desapareciendo para convertirse en yos y tus recíprocos, y la alteridad constitutiva que me ha mostrado la presencia del otro en un principio, queda convertida en nostridad, al pasar Yo y Tú a ser Nosotros. La relación se desenvuelve de la siguiente manera: "El atributo característico y primario de eso que llamo el otro hombre es que responde, de hecho o en capacidad, a mi acción sobre él, lo cual obliga a mi acción a contar por anticipado con su reacción, reacción de otro en que, a su vez, se ha contado con mi acción. Tenemos pues una realidad nueva y 'sui generis', inconfundible con cualquier otra, a saber: una acción en que intervienen dos sujetos agentes de ella -yo y el otro- una acción en que va inserta, interpenetrada e involucrada la del otro que es, por tanto, inter-acción" (269). Para Ortega, la culminación de este tipo de relaciones inter-individuales está en la familia y más concretamente en el amor, suma expresión de la "nostridad" en que se diluyen los sujetos. Ortega, en los cuatro capítulos aludidos dedicados

al minucioso análisis de estas relaciones, no pretende sino hacer una cuidadosa distinción entre ellas y los fenómenos propiamente sociales.

Aquí, una vez más, la terminología de nuestro autor puede parecer confusa pues, refiriéndose a las relaciones citadas, habla, si bien haciendo algunas salvedades, de que "mi acción, es, pues, social, 'en este sentido del vocablo'" (270). Y más adelante añade: "El otro, el Hombre, es 'ab initio' el reciprocante y, por tanto, es social". En otro lugar de la misma obra dice: "El mutuo 'contar con', la reciprocidad, es el primer hecho que nos permite calificarlo de social" (271).

Es obvio que en estos ejemplos Ortega se refiere a lo social en el sentido amplio y genérico que ya hemos analizado, pues cuando, más adelante, Ortega entra de lleno en sus consideraciones sociológicas, que da patente el sentido de "lo social" estrictamente considerado y, asimismo, el tipo de las relaciones a que está haciendo referencia. Así: "Estas relaciones sociales que ahora, una vez percibido su carácter más decisivo, llamamos 'relaciones inter-individuales' parecía haber agotado cuantas realidades hay en nuestro mundo que puedan pretender la denominación de sociales; y esto ha acontecido a la mayor parte de los sociólogos, los cuales no han conseguido ni siquiera poner el pie en la auténtica sociología porque ya desde el umbral han

confundido lo social con lo inter-individual, con lo que parezco anticipar que llamar a esto último 'relación social' como hemos hecho hasta ahora siguiendo el uso vulgar del vocablo y acomodándome precisamente a la doctrina del más grande sociólogo reciente, Max Weber, era un puro error. Tenemos ahora que aprender el nuevo -y esta vez claramente- qué es lo social. Mas como se verá para poder ver, captar con evidencia lo peregrino del fenómeno social era imprescindible toda la anterior preparación, pues lo social aparece, no como se ha creído hasta aquí y era demasiado obvio, oponiéndolo a lo individual, sino por contraste con lo inter-individual" (272).

Al hablar, más arriba, de comunidad, decíamos:
a) que se da allí donde aparece "logos comunicante", y
b) supone un acuerdo -entendimiento- respecto de las cosas que, por tal, son comunes. De por sí, ambas características nos descubren la esencia de lo comunitario, pero la frontera con lo convivencial, lo puramente natural, queda mal delimitada. Al fin y al cabo, las relaciones inter-individuales precisan del "logos comunicante" y suponen también un acuerdo. ¿Cuál es, pues, la diferencia? Pensamos que Ortega determina suficientemente esa frontera como trataremos de mostrar a continuación.

La doctrina acepta unánimemente que la categoría fundamental de la sociología de Ortega es la noción de uso (273). Nuestro autor define el uso diciendo: "El

uso sería la costumbre, y la costumbre es un cierto modo de comportarse, un tipo de acción acostumbrado, esto es, habitualizado. El uso sería, pues, un hábito social. El hábito es aquella conducta que, por ser ejecutada con frecuencia, se automatiza en el individuo y se produce o funciona mecánicamente. Cuando esa conducta no es sólo frecuente en un individuo, sino que son frecuentes los individuos que la frecuentan, tendríamos un uso acostumbrado. Con otras palabras, esto viene a decir sobre el uso el único sociólogo que ha querido molestarse un poco en analizar los fenómenos elementales de sociedad. La frecuencia de un comportamiento en este individuo, en aquél y en el de más allá sería, pues, la sustancia del uso; por tanto, se trataría de una realidad individual y sólo la simple coincidencia, más o menos fortuita, en ese comportamiento frecuente de muchos individuos le daría el carácter de hecho social. Nada menos que Max Weber piensa así -(274)-, y nada menos que Bergson piensa lo mismo, pues, once años después que Weber seguirá hablando, a vuelta de no pocas vueltas, del uso como una costumbre y de la costumbre como de une habitude de 'un hábito'; o sea, de una conducta muy frecuente que, por ser frecuente, se ha automatizado y estereotipado en los individuos" (275).

La idea de uso como elemento esencial de lo social no es exclusiva de Ortega, sino que aparece, como

él mismo indica, en Bergson y Max Weber, citados por nuestro autor en "el hombre y la gente" (276).

Para Bergson, la obediencia a las normas sociales viene dada por la habitud de obedecer desde niños: "¿Por qué obedecemos? La cuestión no se plantea apenas; habíamos tomado la costumbre de escuchar a nuestros padres y a nuestros maestros" (277). La autoridad como determinante de las relaciones sociales no vendrá dada por los que la ejercen, o sea, por aquellos mismos, sino por la situación que ocupan éstos en relación con los que obedecen. De ahí resulta, como afirma el filósofo francés, que ambos "padres y maestros parecen actuar por delegación". Por delegación de alguien obviamente impersonal. Ello hace que Bergson conciba la sociedad como un organismo impersonal en donde el uso, la costumbre juegan un papel similar al de la necesidad en la naturaleza, es decir, como una especie de "causa necesaria" en la génesis y desarrollo de todas sus entidades y relaciones. Por ello, "la vida social se nos aparece como un sistema de hábitos más o menos fuertemente enraizadas que responden a los deseos de la comunidad" (278). Pero tal organismo impersonal hará posible también un orden impersonal que vaya dirigido a seres también impersonales no caracterizados por su peculiar individualidad, sino por su sometimiento a tal orden; es decir, seres caracterizados como gente. Veamos la descripción literal que el famoso filósofo francés contemporáneo de Ortega nos da sobre su con-

cepto de sociedad: "Filosofando sobre ella -(la sociedad)-, la compararíamos con un organismo del cual las células, unidas por indivisibles lazos, se subordinan las unas a las otras en una jerarquía 'savante' y se inclinan ('se plient') naturalmente, en beneficio del mayor bien del todo, a una disciplina que podrá exigir el sacrificio de la parte" (279). No vamos a descubrir aquí el alcance y sentido últimos de "se plient naturellement" tan sólo nos interesa destacar que tal concepción "orgánica" de la sociedad implica necesariamente el sacrificio de las voluntades individuales, de tal manera que cualesquiera que sean las formas de constitución de la sociedad (por convenio, por imposición del más fuerte, por tradición) ésta queda constituida por encima del individuo al que somete y obliga a "construirse" un envolvimiento personal que recubra hacia el exterior su realidad única y personal.

En Bergson, como en Ortega, en el centro de esa realidad con la que el individuo se recubre en su relación social, está el principio de reprociudad: "Cada uno de nosotros pertenece a la sociedad en tanto que a sí mismo. Si su conciencia, trabajando en profundidad, revela a medida que desciende más y más una personalidad cada vez más original, inconmensurable con las otras y por otra parte inexpresable, en la superficie de nosotros mismos estamos en continuidad con las otras personas,

somos semejantes a ellas, unidos a ellas por una disciplina que crea entre ellas y nosotros una dependencia recíproca" (280).

En Max Weber aparecen también las ideas de habitud y reciprocidad en las relaciones sociales (281). Sin embargo, para el autor alemán, existe una cierta diferencia entre los conceptos de uso y costumbre.

Las categorías básicas en la Sociología de Max Weber son las de acción social y relación social. La acción social sería aquélla que con sentido propio se orienta y va dirigida por la acción de otros. Y por relación social debe entenderse una conducta plural -de varios- que por el sentido que encierra se presenta como "recíprocamente referida", orientándose por esa reciprocidad (282). Dentro de este contexto de acciones y relaciones sociales, el uso aparece como "la probabilidad de una regularidad en la conducta, cuando y en la medida que esa probabilidad, dentro de un círculo de hombres, esté dada únicamente por el ejercicio de hecho" (283). La costumbre sería entonces, ese mismo uso descansando en un arraigo duradero. Parece ser, pues, que, para Max Weber, no es característico del uso la repetición en el tiempo y el consiguiente valor de "duración", en el sentido que lo expresaría Bergson.

Por otra parte, para el mismo autor, el uso puede ofrecer otras determinaciones que las de su sentido o que la pura repetición de su arraigo, y así aparece otra

categoría usual "cuando y en la medida en que la existencia empírica de su probabilidad descansa únicamente en el hecho de que los individuos orienten racionalmente su acción con arreglo a fines por expectativas similares" (284). Esto es lo que el sociólogo alemán denomina "uso condicionado por el interés". Vemos así las tres manifestaciones de la acción social en este orden de cosas: como uso, como costumbre y como uso condicionado por el interés.

Ortega simplificará estas categorías que quedarán subsumidas en una sola: la del uso, dentro de la cual, sin embargo y como iremos viendo aparecen todas las situaciones en que el uso se manifiesta como elemento social. (285).

De todo ello, resulta en definitiva que el hombre realiza una serie de conductas que comprenden no sólo su comportamiento externo sino, incluso, su sistema de ideas y la expresión de las mismas, simplemente porque es habitual, porque todo el mundo lo hace sin que nadie en concreto lo haya impuesto: "Si nos vestimos como nos vestimos, no es por ocurrencia propia nuestra ni en virtud de pura libertad personal, sino porque se usa andar cubierto con una cierta forma de vestimenta y atuendo (...). También aquí alguien nos manda vestirnos de una cierta manera y no de otra, y tampoco aquí podemos capturar a quien nos lo manda. Nos vestimos así porque es uso. Aho-

ra bien lo usual, lo acostumbrado, lo hacemos porque se hace. Pero ¿Quién hace lo que se hace? Pues, la gente. Bien; pero ¿quién es la gente? Pues, todos y, a la vez, nadie determinado. Tampoco aquí encontramos ningún autor del uso, que lo haya querido y sea de su realidad, como uso, responsable (...) ¿Qué género de heteróclita realidad es ésta -aún más que heteróclita, formalmente contradictoria- que es a la vez, humana y no humana, es decir, inhumana?" (286).

Vemos aquí los dos elementos de lo social: uso y gente. El primero pudiera considerarse dentro de la línea expresada más arriba por los dos autores citados Bergson y Max Weber. Una línea que representa el sentir científico de la época, lo habitual como esencia de lo social; el segundo, creemos, siendo un concepto exclusivo de Ortega, más claro en su determinación que el "impersonal" de Bergson y la "reciprocante referida" de Max Weber. Una vez más Ortega acierta plenamente con el vocablo y elige aquél que más cuadra, que más explica: gente. El hombre, por imperativo de esas conductas despersonalizadas que se ve obligado a realizar sin saber muy bien porqué las hace, está funcionando desde una nueva dimensión de su personalidad: el ser gente, el ser sujeto sobre el que recae el sistema de hábitos sociales sin que se lleve a cabo un discernimiento de las realidades individuales.

Cualquier forma de presión social y todo lo que es social es, en última instancia, presión, recaerá sobre individuos pero considerados como gente.

El uso ha tenido, sin duda, un origen individual, "surgió como destino creador de un individuo. Pero, ahí está! esa forma de vida que éste creó y que fatalmente fue, al desaparecer él quedó como caparazón evacuado de efectivo contenido personal; como puesto público; como molde impersonal dentro del cual podría alojarse fraudulentamente cualquiera" (287). Por ello, "lo social" aparece para Ortega como lo fraudulento, lo inauténtico, lo que es copia o imitación de una primera idea creadora.

¿Y cómo es posible que el hombre, ser tan excelente, esté constantemente realizando actos inhumanos? ¿Cuál es la fuerza que mueve tan inexorablemente a un ser capaz de ideas, ejecutar y transformar su entorno mediante sus acciones inteligentes, casi infinito en sus posibilidades? Esa fuerza radica en el uso, en esos actos desprovistos de sentido que, sin embargo, contienen y actualizan una fuerte dosis de poder coactivo, de amenaza de violencia, en última instancia, siempre de violencia física. Pero esos actos, cuya causa original ha debido ser humana, sólo pueden imponer su ejecutividad en un aspecto de la vida humana, aquél que se refiere al hombre como ser hacia afuera "consciente del entorno que le rodea en el que se encuentran hombres como él, indivi-

dualidades semejantes y cuya relación mutua, más allá de lo familiar, de lo íntimo, de ese mundo de "yos", "tús" y "nosotros", da como resultado ese nuevo tipo social, engarzado en la persona: la gente.

Ahora bien, la gente no es la muchedumbre, concepto que cuadraría más con la idea de comunidad o de colectividad humana que con la estricta de sociedad. Casi podría afirmarse, en el sentido en que aparece en "La pedagogía social como programa político" (288), que la muchedumbre es a la comunidad, lo que la gente es a la estricta idea de "lo social", una idea que, como tratamos de afirmar, es exclusivamente moderna y presupone otros elementos conexos con los de seguridad civil y de vigilancia.

El concepto de individuo y el significado de la familia han cambiado drásticamente en el curso de los últimos cuatro siglos. Basta contemplar la iconografía que a partir del XVI queda expuesta en pinturas y grabados y que nos da un valioso documento de las formas de vida en cada época, así tenemos, por ejemplo, el famoso cuadro de Brughel sobre las nupcias campesinas que ilustra la situación de la familia y de la sociedad en su época. En dicha obra maestra no vemos a la muchedumbre masiva y anónima de nuestras ciudades contemporáneas sino a la congregación de vecinos, numerosos pero conocidos entre ellos. La vida entonces era verdaderamente públi-

ca, pero toda la vida, en la totalidad de sus manifestaciones; todos se conocían no sólo al coincidir fuera del hogar sino, incluso, en la vida que transcurría dentro de él; no había verdadera intimidad ni esa especie de desdoblamiento de que es objeto el hombre contemporáneo. La vida entonces era también verdaderamente comunitaria, se comía, se dormía, se bailaba, se trabajaba y se recibía a las visitas en la misma habitación; nadie era libre en sus decisiones ni solitario en sus emociones y tristezas; en todo ello participaba también el resto de la familia y el vecindario.

A partir de entonces ocurre con la familia lo que con todo lo que se haya inmerso en el proceso de modernización. La familia se abre camino empujada por una creciente fuerza de vida privada, se crea la necesidad de respetar la "intimidad ajena". Si en nuestros días se habla de lo público es porque se ha hecho posible dividir la vida en dos parcelas, una pública y otra privada, o sea, estos conceptos se dan por contraste entre sí; la historia de lo social moderno podría sintetizarse en ese empeño por apartarse de los otros, de escapar de una sociedad cuya presión se había hecho insoportable. Todo hasta entonces era comunitario. Como dice Ariés: "Casi podríamos afirmar que la socialidad y el concepto de familia eran incompatibles, y sólo podrán desarrollarse el uno a expensas del otro" (289).

La sociedad es siempre presión pero la sociedad moderna permite, al menos idealmente, la existencia plena de la individualidad. Por ello Ortega, sociólogo moderno, parece distinguir en cada cual dos hombres; es la aplicación de su teoría bipolar: Naturaleza y Cultura, trasplantada al hombre concreto, y ve en él: "un hombre salvaje, voluntarioso, irreductible a regla y a compás, una especie de gorila, y otro hombre severo que busca pensar ideas exactas, cumplir acciones legales, sentir emociones de valor trascendente. Es aquél el hombre para quien sólo existen los bravíos instintos, el hombre de la natura: Es éste el que participa en la ciencia, en el deber, en la belleza, el hombre de la cultura" (290). El segundo es también el hombre identificable con el tipo social, y de la misma manera, que entre los dos hombres, el salvaje y el culto, instala Ortega una sobrenaturaleza -un poco como elemento equilibrador- fruto del hombre técnico que no inhibe su impulso sino que lo realiza "mejor" a través del acercamiento técnico del medio a sí mismo, como anunciábamos al principio de este trabajo. También en lo social el hombre concibe -quizás debe considerarse éste como un adelanto técnico más- una sobrenaturaleza por encima de su realidad incontrastable ("fondo insoportable") que configura un tipo externo de humanidad en donde lo individual, lo íntimo queda encerrado por la costra de las actitudes sociales prescritas. Ese nuevo producto de la superestructura social es la gente, es mi

yo en cuanto gente. La convivencia ordenada en una familia no precisa de la manifestación externa (social) de la persona. En la familia, en la tribu, en el pueblo, incluso en la polis clásica no hay gente, los individuos se conocen entre ellos, forman "yos", "tús" y "nosotros" aun que puedan aparecer en muchedumbre (291). Por eso la sociedad es un hecho moderno (nuevo), donde la garantía de la convivencia sólo puede venir dada por la consideración igualitaria del individuo como gente, es decir, como persona cuyos actos hacia afuera de su intimidad han de ser usuales, desprovistos de la espontaneidad que podría convertirlos en peligrosos, inseguros, porque, por supuesto, detrás del ser impersonal gente está el eterno prurito de seguridad, como, entre otros ejemplos, lo veremos al hablar del saludo.

El hombre, desde que nace, vive constantemente en esa dicotomía de su personalidad:

—Vida individual, interna, la de cada uno en sí mismo. Vida en soledad.

—Vida externa, interindividual y social. Vida en reciprocidad.

En tal situación, quiera o no, ha de sacrificar algo para hacer posible aquéllo sin lo cual él mismo no sería posible: las relaciones sociales, el sometimiento a norma de las actitudes exteriores.

"Resulta, pues, que vivimos, desde que vemos la luz, sumergidos en un Océano de usos, y éstos son la primera y más fuerte realidad con que nos encontramos: son sensu stricto nuestro contorno o mundo social, son la sociedad en que vivimos. Al través de ese mundo social o de usos, vemos el mundo de los hombres y de las cosas, vemos el Universo" (292).

El paradigma del uso es el saludo, el uso más antiguo (293). Su origen nada tiene que ver con la función social que, ya desde muy antiguo viene cumpliendo hasta nuestros días. El saludo, primer acto ciudadano, no es más que una especie de técnica de aproximación entre hombres, por la cual alguien frente a su semejante desconocido, sabe de antemano -antes de dar la mano- del carácter amistoso de la relación a establecer, sea esta larga en el tiempo o dure tan sólo unos segundos. En el saludo queda esquematizado ese sentimiento recíproco a normas y actitudes comunes, es decir a los mismos usos, que toda situación social exige. Aparte de las represalias eventuales que pudiese acarrear el incumplimiento de ese deber de saludo, el mismo hecho de tener que realizar un acto mecánico, desprovisto de su sentido y contenido original, y, por tanto, inhumano, significa ya

el ejercicio de un poder sobre el hombre, la presencia por doquier de una fuerza superior dirigiendo la conducta humana.

Ese poder que no es actualmente de nadie y que, como la tormenta, el rayo o el vendaval, Ortega lo radica en su origen en lo más elemental de la Naturaleza, constituye el mejor ejemplo de la manifestación social de la idea de poder, es el "poder social" (294). Tal poder ha debido tener un origen, ha debido ser en un principio, una respuesta humana a algo; ha debido tener en definitiva una causa estrictamente humana. Porque no puede decirse que sea cualidad animal, de cualquier animal frente a toda Naturaleza cuya presencia para el ser vivo es, al menos, contundente. Los animales no tienen poder, no pueden adquirir nada. Sólo el hombre adquiere en cuanto que es el único ser al que se le presenta la vida como un repertorio de "posibilidades", de poderes (295).

Esquemmatizando, puede considerarse al uso como lo que a continuación se expresa:

1º.- Es un acto que yo, ser humano, ejecuto.

2º.- Aunque lo ejecuto yo, no se me ha ocurrido a mí, no lo he inventado o pensado por mi cuenta, sino que lo copio o repito de los otros, de los demás, de la gente que lo hace. Viene a mí de fuera de mí, no es de origen individual mío, pero tampoco el original de ningún indi-

viduo determinado. A todo otro individuo veo que le pasa lo mismo que a mí, que lo toma de la gente, de lo que se hace. Por tanto es un acto de origen extraindividual, ni mío ni tuyo ni de nadie determinado.

3º.- Pero, no sólo soy yo ni eres tú el creador de ese acto, no sólo es en nosotros pura repetición, sino que yo no lo ejecuto por espontánea voluntad; es más, con frecuencia lo cumplo a regañadientes, y sospecho que a tí, que a todo tú, le pasa lo mismo.

4º.- Consecuencia de todo ello es que me encuentro yo, ser humano, ejecutando un acto al que faltan dos de los caracteres imprescindibles de toda acción estrictamente humana: originarse intelectualmente en el sujeto que lo hace, y engendrarse en su voluntad. Por tanto, mucho más que a un comportamiento humano se parece a un movimiento mecánico, inhumano (296).

Todo ello nos indica que, como el saludo, la mayoría de los hechos sociales se caracterizan por haber perdido su sentido originario. Esto, al menos, puede considerarse como constitutivo de los hechos sociales: el haber sido en otro tiempo acciones humanas interindividuales e inteligibles -"acciones con alma"- y haberse luego convertido en actos mecánicos -"desalmados"- vaciados de sentido. Los usos, en su origen, fueron auténticas vivencias de hombres individuales que luego han pasado a ser "supervivencias": "Por primera vez la pala-

bra supervivencia adquiere un significado nuevo que es, a la vez, su pleno significado. Porque la supervivencia no es ya vivida vivencia, sino sólo un despojo, residuo, cadáver y esqueleto fósil" (297).

La conducta "habituada" que constituye un uso social, no sólo ha de ser frecuente en sí misma sino que también han de ser frecuentes los individuos que la realizan, el uso se convierte así en un uso acostumbrado a la manera que Max Weber, como veíamos más arriba, considera la idea de costumbre.

Esta "técnica de aproximación" que es el saludo, ejemplifica perfectamente el proceso evolutivo de constitución de los usos sociales. La supervivencia, carente del sentido y contenido originario, llega a ser ese acto vacío que ha adquirido finalidad específica y diferente dentro de lo social. En un principio, según la Etnografía y la Etnología, el saludo fue el primer paso después de que el hombre comprendiera la inutilidad de matar a los enemigos vencidos, y la utilidad de conservarlos como esclavos. En ese momento, el saludo, que físicamente estaría representado por el postramiento del vencido y la imposición de manos del vencedor, podría considerarse como el primer acto simbólico de relación entre seres semejantes de distinto pueblo o tribu. Es curioso comprobar como el saludo, tanto en su origen antropológico como en su significado actual, va siempre dirigido hacia un semejan-

te desconocido no perteneciente al círculo personal en donde el saludo es superfluo porque "cuando conocemos bien a un hombre, y, por tanto, aunque no hubiera usos, podemos prever la conducta suya hacia nosotros, sentimos que no necesitamos saludarle y que el saludo se impone en la medida en que el prójimo nos va siendo menos vida individual determinada, menos tal hombre, y nos va siendo, en cambio, más un hombre cualquiera, más gente. Ahora vemos como la palabra "gente" significa el individuo abstracto, esto es, el individuo "vaciado" de su única e inconfundible individualidad, el cualquiera, el individuo desindividualizado; en suma, 'un casi individuo'" (298).

Por otra parte, el saludo, no siendo en sí mismo y cada vez un acuerdo que conscientemente se lleva a cabo, es más bien el recordatorio de una sumisión colectiva a normas sociales y de comportamiento, es el primer paso para hacer presente ese acuerdo hipotético y general y para declarar estar "dispuestos a aceptar todos los demás usos vigentes en ese grupo social; por eso, él mismo no es un hacer positivo, no es un uso con propio contenido útil, sino que es el uso simbolizador de todos los demás, es el uso de los usos, la consigna o señal de la tribu. Razón de más para que lo hayamos elegido como ejemplo de todo lo social" (299).

Aquí, es necesario hacer resaltar un hecho, y

éste es que aparte de las represalias, es decir, del ejercicio de la coacción que pudiera acarrear el incumplimiento de este deber social del saludo, el mismo hecho de que el ser humano haya llegado a hacer de su vida una serie bastante numerosa de actos mecánicos desprovistos de contenido, en donde la actividad más esencial y característica del hombre, o sea, la inteligencia, el pensar, se encuentra totalmente desplazada, y, por lo tanto, una serie inhumana, significa ya el ejercicio de un poder fabuloso sobre el hombre, que por todo ello escapa de las dimensiones de libertad y realización de la personalidad individual. La presencia por doquier de una fuerza superior espiritual, dirigiendo la conducta humana, es el mejor ejemplo de lo que es el poder y ofrece también la ubicación del mismo en etapas avanzadas del desarrollo social humano.

El hecho que realmente preocupa en la investigación de estas cuestiones, es la contundente presencia del poder en la vida, de un poder que surge como cualidad genérica del hombre en su ascensión cultural, pero que, a pesar de ello, no es sino una cualidad individual del ser que tiene que hacer algo con su vida y con el entorno que le rodea. ¿Qué le ha ocurrido a esa cualidad de la individualidad humana que ha dejado de serlo para instalarse por encima del propio hombre y someterlo? Sin duda, se ha producido una trascendentalización del impulso originario. Tal conclusión a la que hemos llegado

do en el análisis de la idea de poder, nos abre una vía de análisis de la cultura entera, como proceso general de transcendentalización de los impulsos originarios del hombre. Quizá sea imposible una comprensión absoluta del significado de las transcendentalizaciones, pero éstas, al menos, se producen, es decir, las cualificamos por su resultado ascendente y nos lleva por tanto a la enunciación de otra hipótesis: ¿Es el hombre el ser transcendentalizado?, no nos referimos, por supuesto, al hombre como ser transcendente en cuanto que es capaz de llegar o, de concebir la idea de divinidad, sino a un "ser de resultados", que se ve inmerso en un proceso de transcendentalización de realidades que se hacen sustantivas y escapan del propio hombre para situarse "ejecutivamente" por encima de él. Quizá cabría calificar a tal fenómeno, forzando la terminología, de inminente y distanciado al mismo tiempo.

De cualquier forma, queda claro que en el saludo como en cualquier otro tipo de uso social, hay siempre una proporción variable de coacción sobre el ser individual de las personas. Esta proporción variable de coacción implica una diferencia de intensidad en la realización del poder social, y ello lleva a Ortega a clasificar los usos sociales en usos fuertes y usos débiles, según la intensidad de esa coacción. Sobre ello, no vamos a entrar demasiado profundamente, por ser un tema

tratado suficientemente por los comentaristas de Ortega; baste remitirnos a la obra de José Hierro Sánchez-Pescador "El Derecho en Ortega" (300), donde queda expuesto un estudio detallado y exhaustivo de los usos sociales como usos fuertes y usos débiles. No obstante, y a efectos de una mayor comprensión, cabe esquematizar las características del uso en su funcionalidad:

- 1) El uso es la esencia de lo social. Sociedad=sistema de usos.
- 2) Caracteres del uso:
 - Habitualidad.
 - Vigencia colectiva.
 - Supervivencia (pérdida del sentido originario).
 - Automatismo.

El saludo es, sin duda, el mejor ejemplo de lo que es un uso social. En Ortega, la teoría del saludo como paradigma de los usos sociales se encuentra, como ya advertíamos, en "El hombre y la gente"; Ortega nos presenta aquí tres dimensiones históricas del saludo, que nos ofrecen la posibilidad del seguimiento de su desarrollo. Así vemos que:

- 1) Fue en un principio signo de sumisión, del vencido al vencedor (esclavitud), y del inferior al superior (manus esse).

2) Más tarde, el saludo constituyó la técnica de aproximación por antonomasia entre iguales.

3) Por otra parte, el saludo presenta una variante exclusivamente moderna, la del ser signo entre los militantes políticos, aquí el uso parece perder toda su funcionalidad social de acto pacífico o pacificante para convertirse más bien en símbolo de desafío bélico.

El saludo, considerado como signo de sumisión y como técnica de aproximación, se instaura lentamente, no es producto de un sólo acto, ni siquiera de una sola época de la humanidad, sino del desarrollo de un largo proceso histórico. Por ello implica un poder social que podría denominarse como difuso, en contraposición con el poder social preciso y la instauración rápida que implica el saludo como desafío bélico. De aquí, ya se desprende una cierta clasificación de los usos, como: 1) usos débiles y difusos; y, 2) usos fuertes y rígidos o precisos.

Entre los primeros, usos débiles y difusos, se encuentra:

—Usos y costumbre inveterados.

—La lengua.

—Los tópicos y la Opinión Pública.

Por citar sólo los más importantes. Entre los segundos, usos fuertes y rígidos o precisos, se encuentran:

—Los usos económicos.

—El Derecho.

—La moral oficial.

Por citar, aquí también, los más representativos.

Junto al "Océano" de usos que constituye nuestro contorno social, aparece también todo un repertorio de ideas, opiniones, propósitos, preferencias, etc. en las que el hombre se apoya para vivir y que, sorprendentemente no ha pensado. Han sido "aceptadas" por el hombre en cuanto ente impersonal que forma parte de una colectividad, o sea, en cuanto gente. Todo ese repertorio de opiniones, constituye un sistema estable que es el que se denomina Opinión Pública.

La Opinión Pública se presenta en nuestra vida, con ese carácter de poder impuesto y susceptible de ejercer violencia con el que, para Ortega, se presentan todos los demás fenómenos sociales. En definitiva, el análisis que nuestro autor nos ofrece de la Opinión Pública, junto al del uso, viene a confirmar que el poder está en la esencia misma de lo social. Por eso dice que ese carácter que presenta todo lo social, "lo percibe antes nuestra voluntad que nuestra inteligencia". Queremos hacer o dejar de hacer algo y descubrimos que no podemos, por-

que frente a nosotros se levanta un poder más fuerte que el nuestro, que fuerza y domeña nuestro querer. Y ese poder, que se manifiesta generalmente con los eufemismos de coacciones y de presiones sociales, de causarnos daños morales, pero que siempre -a la postre- amenaza con la eventualidad de una fuerza física; ese poder, por tanto, físico, brutal, que -como veremos- funciona también brutalmente, ese poder que no es de nadie, que no es humano, (...), es el "poder social" (301).

Opinión Pública ha existido siempre desde que existe sociedad. En todo momento de la existencia de una colectividad ejerce su vigencia un repertorio de opiniones establecidas. Por opiniones establecidas debe entenderse no ideas propiamente tales, o sea, clara y fundamentalmente pensadas, sino tópicos. Los tópicos se caracterizan por lo mismo que los usos, es decir, por ser realidades vacías de contenido; en este sentido, cada una de las opiniones establecidas que forman parte de ese repertorio viene a ser como un uso; lo que actúa realmente en ellas, por lo que es significativo, es por su "presión mecánica" sobre los individuos que forman una colectividad, lo que el autor español denomina "su coacción sin alma". Por ello, Ortega, una vez más, recurre al sentido más propio de la lengua castellana para denominarlas "opiniones reinantes", porque, efectivamente, esa es su función, reinar, imperar. "Su modo de estar en la socie

dad se parece sobremanera a la que tiene el Gobierno, imperan, en efecto, reinan. Son lo que se llama "Opinión Pública" de la cual decía Pascal que es la reina del mundo, (...). Reina como reina el saludo y las costumbres a él similares; reina como reina la lengua. Todo lo que es verdaderamente social es, sobre los individuos, presión, coacción, imperación y, por tanto, reinado" (302).

En su obra "En torno a Galileo" Ortega, nos presenta la génesis de la Opinión Pública como elemento motivador en el proceso histórico y en el de la cultura en general. La cuestión es importante por ser pieza esencial de la teoría de la "razón histórica" en Ortega, y porque sirve también a nuestro autor para exponer su teoría de las generaciones. Resulta que, si la cultura puede considerarse en última instancia como la "serie de soluciones más o menos satisfactorias" que el hombre inventa para obviar a sus problemas y necesidades vitales; tales soluciones siendo respuestas auténticas a necesidades auténticas en el momento en que surgieron como ideas, del fondo radical del hombre, con el paso del tiempo, dejaron de ser tales soluciones para convertirse en normas culturales. Este es el inconveniente constitutivo e irremediable de tales soluciones. "Porque se ha creado una efectiva solución, precisamente porque ya 'está ahí', las generaciones siguientes no tienen que crearla, sino recibirla y desarrollarla" (303). Téngase en cuenta antes

que nada, que para Ortega el concepto de generación es de una trascendencia decisiva, no es lo que normalmente se entiende al designar a ese puñado de hombres egregios, sino algo a la vez más simple y más efectivo, es una masa, un nuevo cuerpo social que ha sido lanzado al ámbito de la existencia "con una trayectoria vital determinada". Es en definitiva, el compromiso dinámico entre masa e individuo. Ahora bien, cuando una generación "hereda" un repertorio de soluciones a problemas concretos, soluciones que son válidas todavía, no hace sino establecer ese repertorio. Tal establecimiento de lo heredado, de lo aceptado "a priori" como válido, tiene la desventaja de ser una invitación a la inercia vital, puesto que el hombre que recibe una idea que no ha sido efectivamente pensada por él, elude la fatiga de tener que "repensarla", recrearla en sí mismo. Se trata pues de no hacerse cuestión de las cosas, no sentir las como necesidades auténticas. Todo esto, crea una especie de atrofia de la que Ortega se queja, diciendo que: "El hombre, ya heredero de un sistema cultural, se va habituando progresivamente, generación tras generación, a no tomar contacto con los problemas radicales, a no sentir las necesidades que integran la vida y, de otra parte, a usar modos mentales -ideas, valoraciones, entusiasmos- de que no tiene evidencia porque no han nacido en el fondo de su propia autenticidad" (304). Así tenemos que, en toda época, lo que se denomina el "espíritu de los tiempos" no es sino esa especie de "yo colectivo", conven-

cional e irresponsable que no piensa, sino que usa de tal repertorio, no porque sea intelectualmente evidente sino porque la gente lo hace. El ejemplo más claro de tal herencia cultural es la propia lengua, cada vocablo, cada oración o pensamiento expresado con palabras, se dice, se repite, es "lo que la gente dice". La repetición de estos fenómenos llega a un punto en que empieza a ser inservible o inútil porque la realidad empieza también a escapar de las soluciones establecidas. Esto origina inmediatamente una complicación de la cultura recibida que va distanciando cada vez más el sí mismo de cada uno de la realidad que lo rodea. "El yo individual, efectivo y siempre primitivo es suplantado por el yo que es la 'gente', por el yo convencional, complicado, 'culto'. El llamado hombre 'culto' aparece siempre en épocas de cultura avanzada y que se compone ya de puros tópicos y frases.

Se trata pues de un inexorable proceso -continúa Ortega-. La cultura, producto el más puro de la autenticidad vital, puesto que procede de que el hombre siente con angustia terrible y entusiasmo ardiente las necesidades inexorables de que está tramada la 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" (305).

Además de quedar expuesto uno de los puntos fundamentales de su "razón histórica", el que se refiere a la función de la Opinión Pública como "fuerza" consolidadora del proceso histórico, lo que Ortega denominaba en "La Rebelión de las Masas" la ley de la Opinión Pública como "ley de la gravitación histórica" (306), aparecen, aquí también, algunos elementos de su teoría del conocimiento cuando implícitamente distingue entre ideas y creencias. En otro lugar, "Historia como sistema", la distinción es más explícita, así: "La creencia no es sin más, la idea que se piensa, sino aquélla en que además se cree. Y el creer no es ya una operación del mecanismo 'intelectual', sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer" (307). Tal doctrina que distingue ideas y creencias, conecta sin duda con los conceptos de pensar inercial y pensar alerta, el primero correspondería al pensar de las creencias, al "uso" mental de esas ideas recibidas, por eso Ortega dice que: "El caso más ilustre de pensamiento inerte es la Aritmética. Una vez aprendido que añadiendo una unidad a otra se forma un número, seguimos adicionando unidades y formando números hasta el infinito. Esto se hace de una manera mecánica y sin necesidad de perspicacia ninguna" (308). Inercia expresa, precisamente, el movimiento histórico de la tradición de las creencias, puesto que inercia no significa necesariamente quietud,

sino perseveración en un estado, ya sea de reposo o de movimiento. Enfrente del "pensar inerte", se encuentra el "pensar alerta" que es aquél que: "Está siempre pronto a rectificar su trayectoria, a quebrar su dirección, atento siempre a la realidad fuera de él" (309). Por eso, es el pensar que se nutre de ideas, que supone el auténtico ejercicio de la capacidad intelectual del hombre: Es decir, al ejercitarlo, se establece una doble relación de sujeto a objeto y de objeto a sujeto, es la relación de conocimiento. En cambio, en el pensar de las creencias, el pensar inercial, el hombre no aparece en esa relación. "Con nuestras creencias, estamos inseparablemente unidos -nos dice Ortega en "Ideas y Creencias"- por eso, cabe decir que las somos" (310).

Vemos, pues, como advertíamos más arriba, que la idea de poder pertenece a la sustancia de la Opinión Pública (311). Ese "poder sustantivado" por la transcendentalización del impulso originario viene a manifestarse plenamente en la presión social que supone la Opinión Pública o sistema de creencias reinantes en una colectividad determinada. Estamos pues ante la idea de "poder social", que ~~en~~ Ortega tiene, al menos, dos diferentes significaciones en su relación con la idea de Poder Público:

A) En primer lugar, poder social significa la presión ejercida por el sistema de usos que rige una colectividad de los cuales aquéllos que consisten en opinio

nes, creencias, preferencias, propósitos y aspiraciones, constituyen el sistema de la Opinión Pública. Esa presión se materializa a través del Poder Público que queda calificado por Ortega como "la violencia colectiva disparada por aquella opinión" (312). Tal noción que corresponde a la Teoría social y que aparece en "La Rebelión de las Masas", contrasta sobremanera con la distinción que nuestro autor lleva a cabo en otra parte de su obra, la que se refiere a su actuación política en el panorama español de la época. Reiteramos aquí -como inciso- nuestro interés deliberado de no entrar en el estudio de este aspecto del filósofo español que evidentemente escapa de un análisis de ideas y que, por otra parte, ha sido suficientemente tratado por otros comentaristas de Ortega. Ya que las ideas expuestas en sus discursos políticos pueden responder en ocasiones a motivaciones de oportunidad de la propia labor política.

B) Así vemos que entre los últimos papeles de Ortega han aparecido discursos que no tuvieron efecto y que por ello no se encuentran recogidos en los tomos 10 y 11 de sus obras Completas, tomos dedicados a las intervenciones puramente políticas y a otras obras de Teoría. De dichos papeles existe la publicación de unos cuantos por la Revista de Occidente, recogidos por Paulino Garrgorri (313). La excepción que hacemos citando dichos papeles responde al interés que suscita la distinción entre

Poder Social y Poder Público que allí expresamente aparece: "El Poder Social es el influjo que sobre su contorno público ejerce cierta persona o grupo determinado. De ordinario, y salvo pequeños fraudes sin importancia, cada persona o grupo no goza de más poder social que el correspondiente a sus virtudes". Poder Social como se evidencia en estos párrafos tiene un significado completamente distinto al que dábamos al hablar de Poder social como presión impersonal ejercida sobre los miembros de una colectividad. Aquí parece significar más bien "influencia" personal sobre la Opinión Pública, por tanto, originada fuera de ella y dirigida hacia ella, no siendo en definitiva elemento de ella, Poder Público, en cambio viene a significar lo mismo. Cuando en el mismo texto dice: "Pero imaginen ustedes que una persona o grupo se adueña del Poder Público: entonces, al Poder Social que auténticamente tiene y por sí mismo poseía, se agrega una enorme, fabulosa dosis de Poder Social que sólo el Poder Público puede proporcionar" (314).

Estas cuestiones, fuera del contexto a que específicamente se refieren, la Iglesia española como grupo vinculado al Estado -asunto tratado en un discurso en las Cortes que nunca tuvo lugar-, no tienen ninguna significación teórica, a la luz, sobre todo, de las tesis que sobre el poder en "lo social" hemos venido comentando y que aparecen en la obra "no política" de Ortega. Porque la Opi-

nión Pública engendra otro poder de sustancia distinta y de connotaciones mucho más generales. Así mismo, el poder público, que, en los párrafos anteriores, parece ser identificado con el Estado, tiene en las consideraciones estrictamente teóricas de Ortega distinta significación: "No se le ve -se refiere al Poder Público- más que cuando, en etapa muy avanzada de la evolución social, toma figura de un cuerpo armado especial (...). Pero la verdad es que el Poder Público está actuando constantemente sobre los individuos que integran la colectividad desde que existe una agrupación humana y que, en la nuestra misma, opera sin cesar aparte de las intervenciones de la policía y el ejército. Lo que pasa es que, de puro constante y ubicuo, no lo percibimos como tal, lo mismo que nos acontece con la presión atmosférica o la dureza del suelo sobre el que apoyan nuestros pies. Mas su eficacia se manifiesta incesantemente en nuestro comportamiento que está regulado en nosotros por él, y tan pronto como, por voluntad, descuido o azar, nos salimos del cauce marcado por las costumbres, nos vemos batidos por la protesta amenazadora de nuestro contorno, que se en-crespa en borrasca contra nuestro abuso" (315). Y más adelante añade: "El Poder Público no es, pues, sino la emanación activa, enérgica de la Opinión Pública en la cual flotan todos los demás usos y vigencias que de ella se nutren. Y la forma, el más o el menos de la violencia con que el Poder Público actúa depende de la mayor

o menor importancia que la Opinión Pública atribuya a los abusos o desviaciones del uso" (316).

En el pensamiento de Ortega, no cabe, por tanto, la identificación, a nivel teórico, del Poder Público y del Estado que no viene a ser sino un órgano de realización de aquél. Por otra parte, la idea de "poder social" es mucho más inmensa en su trascendencia que la simple caracterización de "influencia" personal para "dirigir" a la Opinión Pública. Toda organización estable del ejercicio de la autoridad y del mando se refiere a la idea de Estado. Tal sentido ha sido recogido claramente por la doctrina española en la obra de Recasens Siches cuando éste afirma: "Pero el Estado es, en definitiva, el estado de la Opinión Pública (...). Habitual y normalmente el Poder Público se basa sobre el hecho de Opinión Pública predominante, o sobre el resultado del juego de las varias corrientes de Opinión Pública (...) el poder público al cual le falta el consentimiento de la Opinión Pública acaba por derrumbarse" (317). Pero, además, cabría argüir que el "poder social" emerge de la Opinión Pública y que ésta es el sistema de las opiniones "establecidas"; establecidas significa, como advertíamos, las que adquieren un cierto "asiento" por sí mismas, por lo tanto, que no necesitan del apoyo o sostén por parte de los individuos o grupos determinados, más bien, al contrario, se imponen a éstos, ejercen sobre ellos su presión. Esto precisamente hace

posible la otra característica de las creencias establecidas de la Opinión Pública, el que sean "vigencias" además de presión y que, más adelante, veremos en que consiste.

Antes de seguir, convendría esquematizar las consideraciones hasta aquí expuestas sobre la Opinión Pública:

- 1) Opinión Pública: Sistema de creencias y opiniones (tópicos) reinantes en una colectividad determinada.
- 2) Poder Público: La violencia colectiva emanada de la Opinión Pública.
- 3) Estado: Organización estable del ejercicio del Poder Público.

Pero, ¿cuál es la índole de ese poder esencial que se enmarca en la idea de Poder Público?. La respuesta a esta cuestión nos lleva a otro de los puntos fundamentales de la Sociología de Ortega, el fenómeno del mando. Cuando hablamos del poder público emanado de la Opinión Pública, estamos haciendo referencia en definitiva a la prepotencia de una opinión, o sea, al poder de una opinión, por tanto, de un espíritu; lo cual significa, a la postre, que se trata de un poder espiritual; la idea de que todo poder efectivo y, siempre que Ortega habla de poder no se refiere a la simple fuerza bruta, es en última instancia un poder espiritual. Un recorrido histórico por las vicisitudes de la idea de poder nos ofrece ese carác-

ter "sacro" con que el ejercicio de la autoridad se ha - presentado desde las etapas más primitivas del ser humano. Así tenemos que lo religioso no sólo es la primera forma bajo la cual aparece la idea de espíritu, de lo inmaterial, de lo ultrametafísico, sino también que lo religioso materializa una de las primeras formas de manifestarse el poder público; el "Sacro Romano Imperio" es posiblemente el primer estado premoderno de Europa. La primera lucha moderna por el poder, aun denominándose la lucha entre el poder espiritual y el poder temporal, es la lucha entre dos poderes igualmente espirituales. "No pudiendo diferenciarse en la sustancia -ambos son espíritu-, vienen al acuerdo de instalarse cada uno en un modo del tiempo: el temporal y el eterno. Poder temporal y poder religioso son idénticamente espirituales; pero el uno es espíritu del tiempo -opinión pública intramundana y cambiante-, mientras el otro es espíritu de eternidad -la opinión de Dios-, la que Dios tiene sobre el hombre y sus destinos.

Tanto vale, pues, decir: En tal fecha manda tal hombre, tal pueblo o tal grupo homogéneo de pueblos, como decir: en tal fecha predomina en el mundo tal sistema de opiniones -ideas, preferencias, aspiraciones, propósitos-" (318). El poder es, por tanto, poder espiritual, poder transcendido. Poder como fuerza a secas sólo puede darse allí donde no existe Opinión Pública lo cual vale tanto como decir allí donde no hay efectiva sociedad sino

tan sólo división de grupos discrepantes y salvajes que hacen aparecer al mando en vacío, es decir, que no dan lugar al mando. Donde no hay Opinión Pública no hay nada de lo que normalmente se deriva de ella, ni poder público ni autoridad, ni mando, ni vigencia. Por ello, Julio Bayón Chacón, considera que la postura fundamental en el análisis sociopolítico de Ortega es aquella que "defiende que la Opinión Pública es el último fundamento de la autoridad, la cual, a su vez, constituye el fundamento del mando, en el que se basa la fuerza" (319).

Por ello, por mando no ha de entenderse simplemente el ejercicio del poder material, la coacción en sí misma. "Esa relación estable y normal entre hombres que se llama 'mando' no descansa nunca en la fuerza, sino al revés, porque un hombre o un grupo ejerce el mando, tiene a su disposición ese aparato o máquina social que se llama 'fuerza' (...). El mando es el ejercicio normal de la autoridad. El cual se funda siempre en la Opinión Pública" (320).

El fenómeno del mando es, pues, más complejo. Mandar no significa sólo la presión ejecutiva que se ejerce sobre los demás. Al mandar se manda a alguien pero, sobre todo, se le manda algo, se le manda -según Ortega- que haga algo concreto, que participe en una empresa, que coopere en un destino histórico de Estado. Y es que la idea de Estado no pierde nunca su dimensión de, imperial,

de "Estado adquem" que caracteriza tal idea en el pensamiento de nuestro autor. Por ello, también, recurre Ortega al sistema romano clásico para ejercer el mejor ejemplo de lo que es el mando en una sociedad constituida.

Recuérdese que junto al concepto de "libertas" -anotado en otra parte de este trabajo- aparecía el de "concordia" que reservabamos precisamente para ahora porque nos da una magnífica dimensión del Poder Público. La concordia romana que tanto maravilla a Cicerón no implica sino esa creencia firme y común en quién debe mandar. "Libertas" suponía la "libertad" de elegir la propia constitución, era un atributo del mando como tal, la "concordia", la creencia en quién debe ejercer la autoridad. Un acuerdo y una creencia. Una inspiración (libertas) y una seguridad (concordia).

Esto hace que el romano confíe en su estado, en su ejército y en sus jueces: "Para él vivir es mandar, entiéndase bien, organizar; tiene una idea regimental de la vida" (321). Es por lo que el romano no concibe qué pueda ser un individuo fuera de la colectividad a la que pertenece, carente de "socialidad". Por eso, como veíamos, Roma, junto Atenas, es la ciudad por antonomasia. El hombre entonces no es sino un miembro de una ciudad, entendiendo por ciudad no la suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva.

Hay una forma de saludo, antigua para nosotros pero vigente todavía en algunos pueblos primitivos, que consiste en la imposición de manos del superior sobre el inferior, es la prueba del señorío del primero y de la sumisión del segundo. A tal forma arcaica en latín se denominaría in manu esse, de donde, según Ortega, viene nuestro vocablo mandar (322). "Pero esto no nos dice -continúa Ortega- porqué a la realidad mandar se le llama con la palabra mandar. Manus en latín es la mano, pero en cuanto ejerce fuerza y es poder. Mandar, ya veremos, todo mandar es poder mandar, esto es, tener poder o fuerza para mandar".

Vemos aquí dos cosas:

- 1) Que el fenómeno del mando, emergido del más amplio de la Opinión Pública, posee su propia esencia radical, la de ser poder. **y,**
- 2) Que al tratar del mando en lo que es sustantivo se nos aparece de nuevo la idea antropológica del poder, como fuerza transformadora del contorno, como cualidad individual del hombre. Ello nos obliga a un planteamiento etimológico que nos ponga en la vía de descubrir la raíz última del fenómeno del mando.

Así, partimos del vocablo castellano más que procede del latín magis. A su vez, en magis aparece una raíz, mag, presente en multitud de lenguas:

- En germánico, Macht: "poder".
- En alto alemán, Magan: "poder".
- En alemán, Mögen: "poder"; y, Möglich: "posibilidad" (lo que puede ser).
- En viejo franco, Amoier: "asustar".
- En francés, émoi: "causar emoción".
- En inglés, May y Night: "poder"
- En griego, Megále: "poder hacer algo"; y, Mechané: "mecanismo".

"Todo esto nos revela —continúa Ortega refiriéndose a esta relación etimológica— que en una etapa de la evolución indo-europea mag-más ha significado 'poderío', 'fuerza'. Y como alguna fuerza y algún poderío tiene todo hombre, evidentemente significó desde luego un poderío o potencia superior a los de los demás —portanto, prepotencia, poder más" (323). En tal reflexión parte de nuevo nuestro autor de recurrir al sentido más genuino del castellano y establecer una relación directa entre las precedentes consideraciones y cierto vocablo popular que hizo fortuna a raíz de la guerra civil española de 1936. El vocablo en cuestión es "mandamás" y aludía a quienes ejercían en aquellos momentos un poder político o militar de rango superior. Luego el vocablo **ha subsistido** también con la misma significación. El mandamás

es obviamente "el que más manda", es decir, el que efectivamente manda, el magistrado. Y quizá tal vocablo y tal significación nos están llevando no sólo a las raíces esenciales del mando sino también del poder. Cabría, pues, en este caso, la identificación de ambos conceptos: poder y mando, para llegar al punto en que poder, todo poder, el "social" y el individual, es al cabo lo mismo: Prepotencia, yo con más fuerza que lo que me rodea, sea una relación de sujeto a medio, sea entre individuos (yo y tú) sea social (yo y los demás). En las tres esferas en que mi yo individual se relaciona de alguna manera con su contorno queda abierta la realización del poder. Incluso en lo social, si bien es cierto que el poder no es atributo de nadie en concreto sino de ese ser impersonal que surge de la impersonal Opinión Pública y va dirigido a la impersonal gente, la viabilidad de la presión constante viene dada por la actitud personal -en algunos casos, personalista- de quien, persona, grupo u organismo emana en definitiva el ejercicio del poder público. Queda claro pues, que el poder social es impersonal en su sustancia y en sus destinatarios, pero personal en su ejecución que es en lo que verdaderamente, el poder se hace presente en la vida, de lo que en realidad se tiene constancia. En esto consiste la idea de mando.

La proposición orteguiana parece ser ésta: poder, todo poder en cualquiera esfera de la persona se ma-

nifiesta como prepotencia, poder más.

Junto al fenómeno del mando, otro que concluye el cuadro de características del Poder Público como emanación de la Opinión Pública: El fenómeno sociológico fundamental de la vigencia. Mandar no sólo es el ejercicio de la fuerza a secas ni tan sólo el hecho de mandar algo a alguien sino también la posibilidad de que el individuo pueda en todo momento saber a que atenerse con el Poder Público. Todo en "lo social" permite esa doble relación "de ida y vuelta" que implica el ser vigente. El Poder Público aparece así en una doble dimensión de imposición y recurso. "La sociedad, conjunto de usos, de un lado se nos impone; de otro, la sentimos como instancia a que recurrir y en que ampararnos. Lo uno y lo otro, ser imposición y ser recurso, implican que la sociedad es, por esencia poder, un poder incontrolable frente al individuo. La Opinión Pública, la opinión reinante, tiene tras de sí ese poder y lo hace funcionar en las diversas formas que corresponden a las diversas dimensiones de la existencia colectiva. Ese poder de la colectividad es el 'poder público'" (324).

En la doctrina española, quizá sea Legaz Lacambra quien ha señalado con más insistencia la índole social del Derecho. en la que se funda el carácter - coactivo del mismo. Tal carácter supone "la grande y certera intuición de Durkheim. Sin embargo, el pro-

fesor español diferencia el distinto significado que la "contrainte" tiene por una parte, para el sociólogo francés y, por otra para Ortega. Tal como la concibe Durkheim ("idea de justa fuerza" o "fuerza espiritual" que el moralmente superior o el superior por su inteligencia ejerce sobre el moral o intelectualmente inferior), el eje del problema queda desplazado de lo social en pureza a lo interpersonal, distinción que el profesor francés no lleva a cabo y que, sin embargo, aparece en Ortega en las nociones de relaciones interpersonales y relaciones sociales. El Derecho es fenómeno social y como tal presión constante impersonal e irracional sobre el individuo; en tal sentido ha de entenderse la idea de vigencia, que tanta importancia tiene en la sociología de Ortega. La vigencia está ahí y hay que contar con ella independientemente del sujeto a que está referida -todos y cada uno de los miembros de una colectividad concreta- y del órgano que la ejecuta. Tal idea recogida también en el resto de los conceptos claves de la sociología orteguiana (tópicos, opiniones establecidas u Opinión Pública, usos, costumbres, etc.) vuelve a darnos por otra parte idea clara de lo que es el "poder social", o sea, la manifestación social de la idea de poder.

Quizá pueda considerarse esa doble dimensión de los fenómenos sociales, representada en la idea de vigencia (imposición y recurso), lo que permita también

el sometimiento continuo del hombre a las estructuras sociales, no ya por obra de esa presión ciega e insoslayable que caracteriza a todo lo social sino también por ser alguna suerte de "tierra firme". Hemos visto a lo largo de este trabajo que desde su mismo origen hasta las formas más avanzadas de la cultura, el hombre busca antes que nada seguridad, saber a que atenerse con las cosas entorno. La historia del hombre es la historia de esa búsqueda de espacios en donde todo quede humanizado, dominado; podría afirmarse sin temor a eufemismos que es la historia de la conquista de espacios. La sociedad, el poder público, el estado, han cumplido mejor que nada ese aseguramiento de terrenos humanizados a fuer del sacrificio de otras potencialidades.

NOTAS

ADVERTENCIA.— Las citas a las "Obras Completas" de José Ortega y Gasset figuran en abreviatura (O. C.) seguida del número del volumen en romanos y del número de la página. No habiéndonos sido posible reunir todos los volúmenes de una misma edición, indicamos a continuación la edición que corresponde a cada volumen:

- I.— 5.^a ed., 1961.
- II.— 1.^a ed., 1946.
- III.— 1.^a ed., 1946 (1947).
- IV, V, VII y VIII.— 6.^a ed., 1966.
- VI.— 7.^a ed., 1973.
- IX.— 1.^a ed., 1946 (1962).

1. Julián Marías, "Circunstancia y vocación" (2 tomos). Revista de Occidente, Madrid, 1973.
2. Julián Marías, "Algunas precisiones sobre la filosofía de Ortega". Revista Leonardo, Barcelona, 1945. Asimismo, Eugenio Frutos considera también que Ortega alcanza su madurez intelectual hacia la misma fecha -él señala 1933 como el año culminante-. Eugenio Frutos "La idea del hombre en Ortega y Gasset". Rev. de Filosofía, Madrid, 1957, núms. 60-61, pág. 51.
3. O. C. IV.
4. O. C. V, pág. 390.
5. O. C. VI, pág. 14.
6. O. C. IV, pág. 403-4. Así lo hace constar Ortega al pie de la página citada, donde dice refiriéndose a Heidegger: "No podría yo decir cual es la proximidad entre la filosofía de Heidegger y la que ha inspirado siempre mis escritos, entre otras cosas, porque la obra de Heidegger no está aún concluída, ni, por otra parte, mis pensamientos adecuadamente desarrollados en forma impresa; pero necesito declarar que tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años -(aquí se refiere Ortega a "Ser y Tiempo" del autor alemán, que fue publicado en 1927)-, en mis libros. Por ejemplo: la idea de la vida como inquietud,

preocupación e inseguridad, y de la cultura como seguridad y preocupación por la seguridad, se halla literalmente en mi primera obra, Las Meditaciones del Quijote, publicada en ¡1914! (...). Más aún: allí se inicia ya la aplicación de este pensamiento a la historia de la filosofía y de la cultura en el caso particular y tan interesante para el tema como Platón. Lo mismo digo de la liberación del 'sustancialismo', de toda 'cosa' en la idea de ser (...) -continúa Ortega-. La vida como enfrente del yo y su circunstancia (confrontar página 43), como 'diálogo dinámico entre el individuo y el mundo' en hartos lugares. La estructura de la vida como futurición es el más insistente leit motiv de mis escritos, inspirado por cierto en cuestiones muy remotas del problema vital al que yo lo aplico, suscitadas por la lógica de Cohen. Asimismo: 'en suma la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre, página 43, y la teoría del fondo insobornable, que luego he llamado yo auténtico. Hasta la interpretación de la verdad como alétheia, en el sentido etimológico de 'descubrimiento, desvelación, quitar de un velo o cubridor' se halla en la página 80, con la agravante de que en este libro aparece ya el conocimiento bajo el nombre -¡tan hiperactual!- de 'luz' y 'claridad' como imperativo y misión incluso 'en la raíz de la constitución del hombre'. Me limito a hacer, de una vez para siempre, estas advertencias, ya que en ocasiones me encuentro sorprendido con que ni siquiera los más próximos tienen

una noción remota de lo que yo he pensado y escrito".

7. Rodríguez Alcalá, "Ensayos de Norte a Sur". Ed. Andrea, Méjico, 1960, pág. 14.

8. O. C. IV, pág. 422.

9. Sobre ella escribió Ortega en 1923 un bello y corto ensayo en el que aparecen comparadas las obras poéticas de Safo y de la poetisa francesa, "La poesía de Ana de Noailles", O.C. IV, pág. 429.

10. Julián Marías, "Circunstancias y vocación", tomo I, pág. 227-8.

11. O. C. I, pág. 443.

12. O. C. I, pág. 88-9. Francia es además para Ortega los historiadores franceses del romanticismo histórico, no sólo Renan, también Michelet y Taine. Tal interés es muy temprano; así vemos que posiblemente la influencia de estos autores fuera la causa de que su tesis doctoral -de reducidas dimensiones por otra parte, apenas 50 páginas- tratara sobre un tema muy romántico, "Los terrores del año 1000" (Carlos Clavería "Ortega y su primera interpretación de la historia". German Bleibey and E. L. Fox, Nashville-Tennessee, 1966).

13. O. C. I, pág. 209.

14. O. C. I, pág. 210.

15. Julián Marías, ob. cit., tomo I, pág. 237-8.

16. Idem. pág. 246-7.

17. En este artículo, en donde Ortega presenta un evidente ejemplo de su peculiar retórica, parece surgir la recreación de los grandes momentos de la historia española: "Los hombres solos que hacen huir, como Ignacio de Loyola, una calle de soldados, y desprecian a los villanos y a las leyes" (O. C. I, pág. 23);

18. "(Husserl) he regards perception as an individual intuition (Anschauung) which is focussed on the immanent object. He believes, with Brentano, that all mental activity implies the existence of an object (in the broadest sense) and has therefore the quality of intentionality. (Brentano had derived this concept from the inexistentia intentionalis of the Scholastics, and it is important for Ortega -who later had Brentano's Psychologie von empirischen standpunkt translated into Spanish as well as Husserl). But Husserl went on to say that in perception consciousness, instead of contemplating its immanent object in the 'natural attitude', could turn back upon itself and contemplate its perception of the object. The new act of contemplation did not, in Husserl's view, disturb the former act of perception, which was merely deprived of its actuality, 'bracketed'; it became an essential, instead of an individual intuition, and Husserl's philosophy is above all a study of these essential intuitions". Kenneth S. Reid, "Two periods in the philosophical development of José Or-

tega y Gasset". Essays Presented to C. M. Girdlestone, 3, pág. 263-75.

19. El título del prólogo en cuestión es "Ensayo de estética a manera de prólogo", O. C. VI, pág. 247.

20. "The Meditaciones del Quijote, published in 1914, might almost be described as 'variations on a theme from Husserl'. They contain anticipations of Perspectivism and also of Ortega's major theme -the 'ontology of coexistence'- expressed in the celebrated phrase 'Yo soy yo y mi circunstancia'. They are however one of Ortega's most difficult and obscure works, and are in any case chiefly important for ideas on culture and art". Kenneth S. Reid, ob. cit.

21. "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- 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. Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnimoda verdad, quedaría ignorada.

El error inveterado consistía en suponer que la verdad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su as-

pecto absoluto y, por tanto sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La única perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: lo falso es la utopía, la verdad no localizada vista desde 'lugar ninguno'. El utopista -y esto ha sido en esencia el racionalismo- es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto.

Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación". O. C. III, pág. 201.

22. O. C. III, pág. 199.

23. O. C. II, pág. 59-60.

24. Idem pág. 60.

25. Idem, pág. 61.
26. Jakob von Uexküll, "Ideas para una concepción biológica del mundo". Espasa-Calpe, Madrid, 1934.
27. El término Umwelt va más allá del significado de Umstand por ejemplo, en "personlicher umstand", que según F. Maldonado de Guevara ("El lenguaje en Ortega", Rev. de Filosofía, Madrid, 1957, núm. 60-61, pág. 125 y ss.), significa "ser con" y está haciendo referencia a "co-sistencia", algo así como "estar con", en una relación de proximidad con otro. La circunstancia en Ortega, el entorno o mundo en torno, está compuesta de "instantes" que desde fuera determinan la "vivencia" de yo y es por ello "circum-stantia"; esos instantes o "instancias" de lo de fuera de mí constituyen un "particular momento" para mí, y por tanto, un momento que excede del momento cronológico, un poco a la manera de la "durée" de Bergson, algo así como "la vivencia que permanece". Y ello porque la umwelt tal como la "traspone" Ortega al castellano en "circunstancia", se presenta con el carácter necesario en la relación sujeto-entorno, que le diera von Uexküll. Julián Marías, ob. cit., tomo II, pág. 147-8.
28. Jakob von Uexküll, ob. cit., pág. 39.
29. Idem, pág. 40.
30. O. C. III, pág. 291-2.
31. Idem, pág. 26.

32. O. C. III, pág. 178.

33. O. C. VI, pág. 304-5.

34. O. C. IV, pág. 25.

35. Lo que Ortega denomina actos de conciencia tiene mucho que ver con lo que, desde su antropología, considera como el intramundo o los trasfondos de la personalidad (vitalidad, alma y espíritu). Eugenio Frutos esquematiza esos niveles diciendo que: "Los hombres se comunican por abajo (vitalidad) o por arriba (espíritu) siendo la zona media (alma) la individualizada o diferencial". Eugenio Frutos, ob. cit., pág. 42.

36. O. C. IV, pág. 55.

37. Por "filosofía de la vida" se entiende la corriente filosófica que se extiende por Europa en la frontera de los dos últimos siglos como contrapartida a lo que pudiera denominarse "filosofía académica". En aquella época, la filosofía que se hacía en las cátedras y en los seminarios era de ascendencia kantiana y poco asequible para el gran público, por ello la "Lebensphilosophie" vino a colmar las exigencias de éste. Resumiendo puede afirmarse que bajo la denominación de "Filosofía de la vida" se agrupaban aquellos pensadores que partían de un rechazo del pensamiento mecanicista y matemático que podía considerarse heredero del racionalismo moderno. En oposición a éste reivindica el valor de lo irracional, de lo

vivencial y de lo dinámico. Entre los conceptos básicos de esta nueva corriente filosófica cabe destacar la idea de tiempo como tiempo humano, como duración ("durée") expresada por Bergson y la idea de élan vital del mismo autor y que se refiere al impulso vital que "fluye" en el ser humano como fuente de vida. Otros autores además de Bergson: Dilthey, Simmel, Spengler y Klages, éste último corrector de Nietzsche y que, así mismo, es autor preferido de Ortega. Véase: M. García Morente, "La filosofía de Henry Bergson", Madrid, 1917; J. Maritain, "De Bergson a Santo Tomás. Ensayo de metafísica y moral" Buenos Aires, 1946; F. Díaz de Cerio, "W. Dilthey y el problema del mundo histórico", Barcelona, 1959; Oswald Spengler, "El hombre y la técnica", Madrid, 1934; Julián Marías, ob. cit., tomo I, pág. 106 a 108 y tomo II pág. 182-3.

38. O. C. III, pág. 188.

39. O. C. III, pág. 190.

40. Idem, pág. 192.

41. Idem, pág. 168.

42. Idem, y nota al pie de la pág. 168: "Por tanto -y esta advertencia es capital- las actividades espirituales son también primariamente vida espontánea. El concepto puro de la Ciencia nace como una emanación espontánea del sujeto lo mismo que la lágrima".

43. José Antonio Maravall, "Ortega en nuestra situación". Taurus, Madrid, 1959, pág. 11.
44. Rodríguez Alcalá, ob. cit.
45. O. C. IV, pág. 139.
46. O. C. V, pág. 133-4
47. Martín Heidegger, "La época de la imagen del mundo" en "Sendas perdidas", Ed. Losada, Barcelona, 1969.
48. Es, en definitiva, una invitación que nos hace Ortega "a renunciar al esfuerzo estéril de aplicar al estudio del hombre un concepto de ser deducido de la estructura del pensamiento mismo, el cual es sólo aplicable a las cosas". Rodríguez Alcalá, ob. cit., pág. 16.
49. Julián Mariñas, ob. cit., tomo II, pág. 188.
50. En cuanto al tema, poco tratado, del lenguaje de Ortega y su trascendencia filosófica (véase: Guillermo Araya "Claves filológicas para la comprensión de Ortega" Ed. Gredos, Madrid, 1971) es de notar los numerosos lugares de su obra donde aparece la búsqueda del significado último de los vocablos más usuales del castellano, mediante un análisis que incluye consideraciones etimológicas y de lingüística comparada. Baste citar los siguientes ejemplos: "De esta manera la palabra más mansa y civil de todas, pueblo, aquélla a que recurren los pacifistas, tiene un inquietante origen bélico. Por cierto que lo mismo acon

tece con la otra voz que simboliza la paz en algunos idiomas: aldea, en tudesco dorf, que antiguo alemán del Norte es thorp, de donde viene nuestra tropa; como en ruso, pueblo es polk, y significa ejército" (O. C. II, pág. 530) Asimismo, en otro lugar, cuando lleva a cabo la distinción fundamental entre "ideas" y "creencias", y dice: "El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión 'estar en la creencia'. En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene" (O. C. V, pág. 384). O más adelante, en "El hombre y la gente", cuando se pone a analizar la idea de mandar y recurre a un exhaustivo análisis etimológico comparado para patentizar el significado último del vocablo castellano "mandamás" (O. C. VII, pág. 261.). Por otra parte, es necesario hacer notar que desde muy pronto Ortega estuvo interesado por la filología; en 1905 consideró seriamente llevar a cabo estudios de filología clásica, más tarde repitió en diversas ocasiones su deseo de construir una nueva filología que pudiera ser integrada a su filosofía de la razón vital. En el mismo sentido se manifestó en la última etapa de su vida quejándose de que la filosofía nunca había creado para sí misma su propio genus dicendi. Sus cualidades de escritor excelente y su importante formación literaria han servido para que Ortega haya sido considerado con frecuencia como literato en vez de como filósofo: "¡Yo he tenido que aguantar en silencio durante 30 años que los tontainas me acusen de no hacer más que literatu-

ra, y lo que es peor que mis discípulos mismos, crean debido plantear la cuestión de si lo que yo hacía era literatura o filosofía y ridiculeces provincianas de este jaez" (O. C. IX, pág. 638-9).

51. José Ortega y Gasset, "Sensación, intuición y construcción", citado por Julián Marías en "Circunstancia y vocación", tomo II, pág. 188 y 191.

52. Julián Marías, ob. cit., tomo II, pág. 191.

53. Según Rodríguez Huéscar, en la Metáfísica tradicional la idea de posibilidad se manifiesta en tres niveles diferentes: 1) como idea contrapuesta a la de realidad, desarrollada fundamentalmente en la "tesis megárica" de Diodoro Cronos, y, más modernamente en las tesis de Hartmann y Bergson; 2) como idea de potencia, tesis generalmente aceptada y procedente de Aristóteles; 3) como la idea de posibilidad trascendentalizada según Kant. Cualquier referencia esquemática a estas teorías nos daría una idea incompleta de las mismas, baste su reseña para indicar que la idea de posibilidad en Ortega es diferente a las anteriores y presenta unos caracteres notablemente originales. En primer lugar, el planteamiento de su idea de posibilidad se aparta del marco de la reflexión sobre el ser para situarse en el del hacer. Las posibilidades son siempre posibilidades de acción, o sea, vías de acción que se presentan en una vida concreta: lo posible sería lo que, en relación necesaria con lo real, aparece como tal, es de-

cir, como posible para un vivir concreto, lo que es lo mismo que decir la interacción de un yo con su mundo en torno. Desde tal perspectiva cabe distinguir dos tipos de posibilidad: 1) posibilidad como disponibilidad, aquella que aparece en un nivel concreto de acción de una vida concreta en un tiempo determinado, es decir, la posibilidad situada en un contexto de actualidad. Son aquellas posibilidades que Rodríguez Huéscar denomina transeuntes y quedan sometidas a la serie de leyes que configuran su ontología, tales como "ley de campo", "ley de la solidaridad completa de las posibilidades", etc. 2) posibilidad permanente; la posibilidad como disponibilidad se da en un nivel primario que supone la libertad por cuanto al ser un helenco o campo variado abre el paso a la voluntad de elección; pero además, precisa ser posible al margen de ser elegible; se trata con ello de que la posibilidad no sea una pura imagen irreal en el universo mental del hombre. Téngase en cuenta que irreal en el sentido orteguiano se dice de algo que aparece mentalmente sin que exista en una relación lógica fuera de Yo, sin que exista en esa relación necesaria "yo-entorno" en que consiste la vida. Ortega distingue dos niveles mentales de producción imaginativa, uno real y otro irreal, uno en relación dialéctica con el mundo y otro que, existiendo, empieza y acaba en "Yo", sin trascendencia óptica más allá, es el puro juego lucubrativo. Así tenemos que las posibilidades precisan ser posibles antes de que puedan ser elegibles, antes de

que sean realización de la libertad. Al repertorio de posibilidades transeuntes ha de anteceder la posibilidad permanente de su propia realidad. Rogríguez Huéscar, "Para una teoría de la posibilidad", Rev. de Occidente, nº 140 Madrid, 1974, pág. 196.

54. O. C. IV, pág. 255-6 y nota al pié de la página 266; O. C. VI, pág. 476-7; O. C. IV, pág. 396.

55. Julián Marías ob. cit., tomo II, pág. 192.

56. O. C. V, pág. 84.

57. Idem, pág. 22.

58. Idem, pág. 23.

59. Idem, pág. 84-5.

60. O. C. VII, pág. 99-100.

61. Max Scheler, "El puesto del hombre en el cosmos". Rev. de Occidente, Madrid, 1936, pág. 7-15.

62. O. C. IV, pág. 400.

63. Julio Bayón Chacón, "Razón vital y dialéctica en Ortega", Rev. de Occidente, Madrid, 1972, pág. 49. Parece ser que la teoría de la razón vital distancia considerablemente a nuestro autor respecto de las corrientes vitalistas. El mismo lo refiere cuando dice: "Se ha hablado siempre, no obstante mis protestas, de mi vitalismo; pero nadie ha intentado pensar juntas -como en esa fórmula se propone- las expresiones 'razón' y 'vital'. Nadie, en su-

ma, ha hablado de mi 'racio-vitalismo'. Y aún ahora, después de subrayarlo, ¿cuántos podrán entenderlo -entender la Crítica de la razón vital que en ese libro se enuncia -(se refiere a "El tema de nuestro tiempo", publicado en 1923)-?". O. C. IV, pág. 404.

64. O. C. VII, pág. 101.

65. José Ortega y Gasset, "Otros ensayos de Filosofía", "No ser hombre político" en "Ideas y creencias", Col. El Arquero, Rev. de Occidente, Madrid, 1970, pág. 171-2

66. O. C. VI, pág. 31.

67. O. C. V, pág. 23.

68. O. C. III, pág. 187.

69. Rodríguez Alcalá, ob. cit., pág. 19.

70. O. C. IV, pág. 406.

71. Idem.

72. Para Leibniz, la realidad es algo más que la "rex extensa" de Descartes o el "cuerpo impenetrable" (solidez) de Locke. Para el pensador de Leipzig la realidad es, sobre todo, actividad, acción, fuerza. Por eso define la substantia como "un être capable d'action" ("Principes de la nature et de la grâce fondés en raison", 1714). Para Leibniz toda unidad de acción es definitiva una suma de fuerzas, las cuales son las mónadas o elementos de las cosas a las que también denomina "forces primitives", con

ser propio (substantia) y propia actividad. Tal caracterización hace que el actuar de las mónadas sea espontáneo, inmediato, sin fuerza coactiva venida de fuera que le influya, "de un modo originario" que permite el pleno despliegue de su sustancialidad. Tal concepción del ser y de la sustancia sitúan a Leibniz en un plano original y nuevo de la reflexión metafísica -a pesar de su vinculación al pensamiento clásico y al racionalismo- y su influencia se manifiesta hasta el siglo XIX, a través de la idea del ser como fuerza y acción.

73. O. C. IV, pág. 400.

74. Idem, pág. 416-7

75. O. C. I, pág. 389-90.

76. O. C. IV, pág. 145-6.

77. Idem, pág. 122.

78. Idem, pág. 170.

79. Rodríguez Huéscar, ob. cit., pág. 199.

80. O. C. VI, pág. 476.

81. O. C. VI, pág. 477.

82. La antropología filosófica de Ortega está montada sobre el esquema: Alteración-Ensimismamiento-Acción sobre las cosas-Dominio del entorno-Zona de seguridad. Este esquema se refiere a la relación hombre-entorno que

representa la expresión de una ontología acabada y polivalente respecto a los distintos niveles de reflexión desde los que se puede abordar el estudio del Hombre. De esta manera, el "esquema fundamental de la vida" podría estar haciendo referencia al hombre en su origen, como especie, al hombre concreto, al yo de cada uno que tiene que habérselas con la vida, en donde, vida se refiere precisamente a esa relación necesaria hombre (yo)-entorno.

El esquema deja traslucir también lo que de esencial tiene la idea de poder para esa relación en sus manifestaciones de poder como facultad, poder como posibilidad y poder como dominio. En tal sentido, no parece erróneo pensar en una influencia de la idea de poder de Leibniz (poder como fuerza y poder como posibilidad) sobre las ideas orteguianas: "Esta situación doble, ser una parte de la naturaleza y sin embargo estar precisamente el hombre frente a ella, sólo puede producirse mediante un extrañamiento. Así pues, este ser, precisamente el hombre, no sólo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento. Desde el punto y seguido de la Naturaleza, extrañamiento sólo puede significar anomalía negativa en sentido behaviorista, es decir, enfermedad, destrucción de la regulación natural de tal ser. Tales destrucciones son sumamente frecuentes en la naturaleza, pero sucede que los seres enfermos, desreglados, mueren y desaparecen. No pueden seguir siendo realidad, porque son imposibles, y la ontología tradicional opina -y esta

es una opinión nunca puesta en duda, si con razón o sin ella lo veremos más adelante— que lo real tiene que ser posible. Hemos ido a caer en las más profundas honduras de la filosofía, sin habérmolo propuesto, porque tal vez el enigma más profundo de la filosofía se encuentre tras la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz". D. C. IX, pág. 620.

83. O. C. VII, pág. 85-6.

84. Idem, pág. 87.

85. Cuando hablamos de antropología no estamos haciendo referencia a la antropología científico-natural que con métodos de las ciencias naturales estudia al hombre desde la perspectiva puramente somática marcando el interés sobre los aspectos genéticos o étnicos. Tampoco nos referimos a la llamada antropología sociológica que no es al cabo más que una sociología a la que se llega a partir de esos elementos proporcionados por la Biología o por la Etnología. De manera general, y con riesgo de caer en el error del "antropologismo", puede considerarse como antropológico prácticamente todo el saber filosófico desarrollado durante la Edad Moderna.

El objeto de la filosofía ha ido sufriendo un desplazamiento desde una consideración cosmocéntrica (Antigüedad clásica) a otra antropocéntrica (Edad moderna) pasando por la teocéntrica que domina el pensamiento medieval. La Edad moderna es, pues, la edad de la filo-

sofía del hombre, de la Antropología. El hombre, en esta etapa, como objeto de la reflexión, sufre así mismo un desplazamiento y empieza siendo "razón" para acabar siendo "vida". Desde Descartes hasta Max Scheler, pasando sobre todo por Kant al que debemos considerar como el artífice de los fundamentos de la antropología moderna, el hombre asciende, primero, a la dimensión de "razón universal absoluta" de la que se ve arrojado sobre sí mismo en medio de la concreta realidad de su vida. De cualquier forma, el objeto es siempre antropocéntrico y en las posteriores producciones de la Antropología la naturaleza propia del hombre se desvanece. Habría que exceptuar el intento de Merleau-Ponty, el cual, como señala Alfonso Arias Muñoz ("La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty" Fragua, Madrid, 1975), consiste en estudiar la posibilidad de relación entre el cuerpo y la conciencia, cuestión que hace referencia, en definitiva, al de la relación entre naturaleza y conciencia, tema clásico de la Filosofía. A nosotros nos interesa la Antropología filosófica que consiste, a grandes rasgos, en la investigación de las estrutura esencial del hombre, cuyo objeto y método están determinados en el trabajo inconcluso de Max Scheler, y que se basa fundamentalmente en: una teoría del espíritu humano y otra de los impulsos humanos, incluyendo una tipología de caracteres humanos en relación con el medio social en el que el hombre se mueve y produce determinados caracteres personales, por tanto, una ciencia que así

mila elementos proporcionados por los descubrimientos de la Psicología del siglo XX. Véase: Alois Dempf, "Filosofía de la cultura", Rev. de Occidente, Madrid, 1933; J. Roig Gironella, "Ensayo de antropología metafísica", en Rev. Pensamiento, 5, 1949, pág. 275-315; Eugenio Frutos "Los Problemas de la antropología en el pensamiento actual", Rev. de Filosofía, 12, 1953; Max Scheler, "El puesto del hombre en el cosmos", Losada, Buenos Aires, 1967, y, "Sociología del saber", Rev. de Occidente, Madrid, 1935.

86. O. C. IX, pág. 621-2.

87. Sigmund Freud, "El malestar en la cultura", Alianza, Madrid, 1973, nota núm. 15 al pié de la pág. 233.

88. O. C. IX, pág. 86.

89. Idem, pág. 88.

90. Idem, pág. 84.

91. O. C. I, pág. 352.

92. El concepto nos da las cosas en su conexión, limita a los seres con su estructura esquemática aproximándolos para que convivan y, al mismo tiempo, distanciándoles para que no se confundan y aniquilen. Precisamente por ello, por ir más allá que los propios objetos, ambos, conceptos y objetos, son insustituibles mutuamente. Esta especie de duplicidad no convergente que ofrece el ser, hace posible la cognición, la captación de las cosas por los conceptos, la actividad de ensimismamiento; percep-

ción significa precisamente ésto. El concepto, por tanto, en contra de lo que opina el racionalismo, "agota, pues, su misión y su esencia, con ser no una nueva cosa, sino un órgano o aparato para la posesión de las cosas (O. C. I, pág. 354). La visión que ofrece el concepto es completa, la sensación es difusa, indeterminada, "nos da la impresión de las cosas, no las cosas". El concepto es claro, exacto; en él la realidad se proyecta definida desde su seno hasta nuestro entendimiento.

93. O. C. IX, pág. 88.

94. Idem, pág. 88-9.

95. O. C. VI, pág. 34.

96. O. C. V, pág. 324.

97. O. C. VII, pág. 200.

98. Bertrand de Jouvenel, "El poder", Ed. Nacional, 1974, pág. 26. Aquí se trata más de la libertad que del poder mismo, o mejor dicho, a Bertrand de Jouvenel le interesa sobre todo la relación poder-libertad, entendiendo libertad no como la posibilidad de participar en las tareas de gobierno, como un derecho con que cuenta idealmente todo individuo (libertad-participación) sino de la libertad referida a esa parcela de individualidad que puede enfren-
tar cada individuo al poder del Estado (libertad-resisten-
cia). El poder es tratado aquí, pues, como un fenómeno social que presupone a la colectividad en una fase rela-

tivamente avanzada del desarrollo social, aquélla, concretamente, en la que se habla de obediencia civil y por tanto de un espacio civil, es decir, suponiendo la existencia de una doble personalidad en el hombre, la que le corresponde como miembro de una colectividad y la que permanece oculta y al margen de esa colectividad. Lo que la obra de Bertrand de Jouvenel nos ofrece para una consideración antropológica de la idea de poder es precisamente eso, la existencia de una fase en el desarrollo histórico del hombre en donde éste se halla protegido por un Ordenamiento en una determinada parcela de su individualidad, lo cual, reconocido como fase histórica, obliga a pensar en otra fase en la cual el hombre no estaba sometido a esa dicotomía.

99. Idem.

100. Idem, pág. 22.

101. Es muy difícil encontrar en la historia una situación en la que la relación de poder se encuentre en estado puro, sólo puede pensarse en situaciones como la del hombre primitivo para quien el poder no implica una "relación entre hombres" sino un impulso de dominio del entorno, por tanto, una relación "hombre-objeto". "Todo" lo que aparece en el mundo en torno tiene la misma consideración de cosa extraña a la que se domina y utiliza. Por eso, toda relación de poder como relación dada entre hombres ha precisado de un sostén jurídico que por su

propia naturaleza ha supuesto la limitación automática de la misma relación de poder. Así se manifiesta Helmut Coing al referirse a la justicia cuando dice: "La relación del poder con la justicia se expresa del modo más claro en la conocida sentencia: 'iustitia fundamentum regnorum'. Esa sentencia significa que la justicia es el fundamento de la conservación del poder frente a los sometidos; así pues, la justicia no se ejerce en última instancia por sí misma, sino también por su función de conservadora del poder. (...) El poder se resiste a cualquier vinculación definitiva. Pero por fuerza tiene que aceptar una tal vinculación en el momento que introduce un orden jurídico; todo derecho, como orden fijo, tiene que limitar necesariamente la capacidad de acción del poder. En este sentido se encuentran el poder y el derecho en tensión y contradicción irreducibles. La relación de poder no puede transformarse por sí misma y según su propia esencia en relación de derecho". Helmut Coing, "Fundamentos de la Filosofía del Derecho". Ariel, Barcelona, 1961, pág. 88-9.

A pesar de que el poder necesita del derecho para subsistir, siempre estarán ambos conceptos en oposición, al menos, siempre se verá el poder mermado en sus características esenciales hasta llegar a situaciones -por ejemplo, lo que se denomina en la doctrina anglosajona "rule of law"- en que pierde su virtualidad y la soberanía está en el derecho mismo; ésta no es, desde

luego, la típica relación de poder.

102. Javier Conde, "El hombre animal político", Madrid, 1957, pág. 37. Es cierto que el poder puede ser considerado como "El sistema de posibilidades emergentes de la convivencia" pero, como ya hemos visto tal afirmación no hace sino constatar la realidad del poder en una etapa avanzada de la organización social; nunca nos revela la esencia "completa" del poder, y ello porque el poder es -y esto vale para toda época y todo lugar- presión constante que se manifiesta siempre en su realidad ejecutiva -la amenaza de poder, la coactividad, pertenece a otro orden de cosas- pero el poder desnudo tanto si se refiere o no a la relación "poder-obediencia" es algo que ha tenido realidad histórica. Por eso es aceptable el punto de partida orteguiano que nos habla del poder, cualesquiera que sean sus manifestaciones históricas, como presión y que, por ello, nos pone en camino de llevar a cabo un análisis metafísico de la realidad poder. Todo lo demás cae en el terreno de lo previsible, lo determinable y lo probable, es decir, en el terreno de la posibilidad.

103. O. C. VI, pág. 472.

104. Karl Lowenstein, "Political power and the government process". The University Chicago press, Chicago, 1957: "All three forces (love, faith and power) have this in common: Man can feel and experience them and recognize what they do to him and his environment, but

the cognition of their inner reality escapes him. His logical endowment is insufficient to penetrate into their essence".

105. Max Scheler, "El puesto del hombre en el cosmos". Losada, Buenos Aires, 1967, pág. 48.

106. O. C. IV, pág. 127-8.

107. Dichas clases magistrales no han sido objeto de publicación hasta la fecha, sin embargo contamos con los apuntes manuscritos de todas sus lecciones durante los cursos 1969-70 y 1970-71.

108. Bertrand de Jouvenel, (ob. cit., pág. 11 y ss.) también acusa notablemente este crecimiento del "minotauro enmascarado" ante la pasividad del ciudadano, pasividad que debe considerarse como directamente producida por ese enmascaramiento del poder como máquina impersonal.

109. Max Scheler, ob. cit.

110. Idem, pág. 60.

111. Idem, pág. 63.

112. Max Scheler, "Sociología del saber". Rev. de Occidente, Madrid, 1935. Este libro perfectamente traducido por José Gaos es de un excepcional importancia por cuanto no sólo recoge toda la teoría sociológica del autor alemán sino también nos muestra en gran me-

dida consideraciones de antropología filosófica. La "ley de la causación histórica" que es la "ley del orden en la actuación de los factores ideales y reales" trata de establecer la relación dialéctica entre esos factores condicionados, unos por los impulsos y los otros, por el espíritu, es decir, por el intelecto. Tal orden en la sucesión de actuación de los factores ideales y reales son precisamente los que determinan la peculiar forma de concebir Max Scheler el análisis sociológico, al margen de la tradición iniciada por Augusto Comte.

113. Hermann Heller, "Teoría del Estado", F. C. E., Méjico, 1963, pág. 91.

114. Max Scheler, "El puesto del hombre en el cosmos". Losada, Buenos Aires, 1967, pág. 58.

115. Es frecuente encontrar confundidos los conceptos de impulso e instinto. "Los instintos constituyen formas constantes, iguales, estereotipadas y automáticas de conducta, producidas por una especial y permanente disposición de unos protoplasmas nerviosos, los cuales determinan, necesariamente y siempre, un igual tipo de comportamiento (...). Por el contrario, las tendencias o impulsos, verbigracia, la tendencia a la autoconservación, originan conductas muy variadas". Luis Recasens Siches, "Introducción al estudio del Derecho", Ed. Porrúa, Méjico, 1970, pág. 54-5

116. O. C. I, pág. 354.
117. O. C. IV, pág. 235-6. Julián Marías ve también un "sentido" de seguridad en la idea de dominio según aparece en Ortega, seguridad a la que se llega por "la conexión entre pensamiento (concepto) y posesión, dominio, en una palabra, seguridad, frente a la inestabilidad y discontinuidad de la impresión". Julián Marías, ob. cit., tomo II, pág. 264.
118. Maurice Duverger, "Institutions politiques et droit constitutionnel". P. U, F. Paris, 1965, pág. 21.
119. O. C. VI, pág. 457. Desde luego, no es Ortega, el primero ni el único que ha señalado la conquista del fuego como hecho primordial de la cultura humana. Uno de los mitos más importantes de nuestra cultura es, como se sabe, el mito de Prometeo robando el fuego a los dioses, acto que debe ser considerado como símbolo del primer paso en la creación técnica e industrial del hombre. Numerosos autores han tenido en cuenta la importancia del fuego dominado por el hombre. Por ejemplo, Sigmund Freud analiza esta hazaña humana como el primer paso del proceso cultural y le añade una connotación sexual: El hombre primitivo había tomado la costumbre de satisfacer en el fuego un placer infantil, extinguiéndolo con el chorro de su orina cada vez que lo encontraba en su camino. De acuerdo con las leyendas que conocemos, no cabe poner en duda la primitiva concepción

fálica de la llama serpentina y enhiesta. La extinción del fuego por micción -procedimiento al que aún recurren esos tardíos hijos de gigantes que son Gulliver en Lili-put y Gargantua, de Rabelais- era, pues, algo así como un acto sexual realizado con un hombre, un goce de la potencia masculina en contienda homosexual. El primer hombre que renunció a este placer, respetando el fuego, pudo llevárselo consigo y someterlo a su servicio. Al amortiguar así el fuego de su propia excitación sexual, logró dominar la fuerza elemental de la llama. Esta grandiosa conquista cultural representaría, pues, la recompensa por una renuncia instintiva. Además, se habría encomendado a la mujer el cuidado del fuego aprisionado en el hogar, pues su constitución anatómica le impide ceder a la placentera tentación de extinguirlo. También cabe señalar cuan regularmente las experiencias analíticas confirman el parentesco entre la ambición, el fuego y el erotismo uretral". Sigmund Freud, "El malestar en la cultura", Alianza, Madrid, 1973, nota nº 13 al pie de la pág. 232-33.

120. Dictionnaire Etymologique de la langue latine. Centre National de la Recherche Scientifique. Paris, 1959.

121. O. C. VII, pág. 85-6.

122. O. C. I, pág. 195.

123. Cf. nota núm. 131.

124. O. C. II, pág. 272.
125. Idem.
126. O. C. II, pág. 283.
127. S. Freud, a través del psicoanálisis, llega a construir una noción semejante a la que llegara Ortega cuando se refiere al hombre como "un ser hacia afuera". La realidad humana (el hombre adulto en todo tiempo y el hombre primitivo) se forma en el discurrir de ese proceso desde la niñez y que consiste en la creciente resistencia de "lo exterior" frente al yo y en el discernimiento paralelo del "objeto" y del "sí mismo": "El hombre aprende a dominar un procedimiento que, mediante la orientación intencionada de los sentidos y la actividad muscular adecuada, le permite discernir lo interior (perteneciente al yo) de lo exterior (originado en el mundo), dando así el primer paso hacia la entronización del principio de realidad principio que presidirá toda la evolución ulterior". S. Freud, ob. cit., pág. 11.
128. Javier Conde, ob. cit. pág. 3.
129. En un sentido similar estaría expresándose Francisco Sanabria, al comentar el capítulo IX de "El hombre y la gente", cuando dice que "el decir -refiriéndose a los fundamentos de "lo social"- es capacidad, potencialidad comunicativa, disposición original para manejar signos y actuar simbólicamente que sólo se actualiza, que necesita

riamente se actualiza -con necesidad, no por presión, y así, creo, debe entenderse la 'coacción' en la sociedad y por la cultura". Francisco Sanabria, "Hablar, decir, comunicar", Rev. de Occidente, Madrid, 1974, nº 140, pág. 273.

130. O. C. II, pág. 443.

131. No obstante, visto en profundidad, nada hace pensar que para nuestro autor sea mayor la influencia de Klages que la de Nietzsche; muy al contrario, parece como si las "enmiendas" que Klages hace de Nietzsche distanciaran más esa influencia. Klages acepta de Nietzsche todo lo que se refiere a la vida como una noción orgiástica y dionisiaca. Es la vida, para estos autores, la del "alma", lo "inconsciente", la vida de las plantas, de los animales, de los niños y de los hombres primitivos, que no piensan sino que siguen impasibles el fluir del torrente vital. La enmienda a Nietzsche empieza allí donde entra en juego el espíritu (intelecto) y convierte los impulsos en voluntad (voluntad de dominio). El espíritu destruye la "verdadera" vida que es antes que nada espontánea, por tanto, no puede el espíritu darnos una experiencia auténtica de la vida, sólo esquemas. La realidad ha de ser "vivida" en ese momento fugaz o choque (arrebato cósmico) con ese "mundo de cuadros animados" cuyo ritmo nos avasalla. Para Klages la contradicción alma-espíritu únicamente se soluciona con el predominio absoluto del alma. No puede de-

cirse lo mismo de Ortega quien acepta la noción vitalista pero rechaza la contradicción absoluta en esos términos. Alma-espíritu no se excluyen mutuamente sino que han de ser reenquiciados, no por mera utilidad, sino porque ambos constituyen la condición interior del hombre. Sobre Klages, veáse, "Escritura y carácter", ("Handschrift und Charakter" 1916), Buenos Aires, 1949.

132. Cf. nota núm. 32.

133. "El concepto indicado -(se refiere a la "voluntad de poder")- era el aspecto central de la filosofía de Nietzsche, quien lo consideraba como la esencia metafísica de la vida misma. Según él, donde quiera que haya vida habrá voluntad de poder. Sin embargo, para evitar tales nociones metafísicas trataré la voluntad de poder simplemente como un hecho psicológico, es decir, daré por supuesto que en la mentalidad humana existe una voluntad de poseer cierto poder sobre los acontecimientos del mundo exterior. Siguiendo a Nietzsche, adoptaré la postura de que la sublimación de esta voluntad es la principal fuente psicológica de toda actividad creadora. Indudablemente, el concepto de voluntad de poder puede ser sintetizado de forma más satisfactoria en términos psicoanalíticos modernos como una relación dinámica entre el yo y el ello. Pero creo que para nuestros propósitos actuales no es necesario profundizar acerca de los componentes conscientes e inconscientes de dicha voluntad. En cualquier

caso, la voluntad de poder, es de forma patente, una de las fuerzas motrices más importantes de nuestro comportamiento dirigido hacia el exterior". Gunther S. Steint, "El advenimiento de la edad de oro", Seix Barral, Barcelona, 1973, pág. 146 y ss.

134. O. C. III, pág. 155-6

135. En Ortega, la idea de vocación es particularmente importante para su teoría del yo, como fondo insobornable, comprometido en un proyecto vital. Véase, O. C. VI, pág. 423-4 y O. C. IV, pág. 403-4. La idea de vocación aparece en nuestro autor manifestada en dos vertientes: 1) Como especial llamamiento interior, "mientras las ocupaciones forzosas se presentan con el cariz de imposiciones forasteras, estas otras nos sentimos llamados por una vozcita íntima que las reclama desde secretos y profundos pliegues yacentes en nuestro recóndito ser. Este extrañísimo fenómeno de que nos llamamos a nosotros mismos para hacer determinadas cosas es la 'vocación'". "Prólogo a un tratado de montería". 2) Como forma de la felicidad. "Por eso al presentarla yo como es -(la vocación)-, como una forma de felicidad, he evitado llamarla placer. Sin duda que en toda felicidad hay placer; pero el placer es lo menos en la felicidad. El placer es un acontecimiento pasivo, y conviene volver a Aristóteles para quien era evidente consistir siempre la felicidad en una actuación, en una energía y en un esfuerzo". "Prólogo a un tratado

de montería".

136. O. C. I, pág. 390.

137. Idem.

138. Charles Baudelaire, "Los paraísos artificiales". Ed. Prometeo, Valencia, 1968, pág. 54.

139. Jean Paul Sartre, "Baudelaire". Losada, Buenos Aires, 1968, pág. 80.

140. Rodríguez Alcalá (ob. cit.) señala el paralelismo que puede haber entre Sartre y Ortega, tratando del destino humano, al analizar la vida de dos poetas netamente románticos, Baudelaire y Goethe, este paralelismo es posiblemente real pero hay que señalar que los dos poetas alcanzan su destino de manera diferente. Para Goethe la vida es la ausencia de compromiso con la realidad (lo cual implicaría ya una cierta forma de compromiso); el poeta alemán realiza la forma de la plena juventud que permanece siempre "en disponibilidad", que ne s'engage pas, como diría Sartre, pero aceptando tal situación plenamente sin dejos de melancolía o frustración. Mientras que el poeta francés es el ejemplo perfecto del ser frustrado, incapaz de superar las circunstancias que en este caso son abrumadoras para un ser de sensibilidad tan exquisita y enfermiza. Cuando Baudelaire se precipita en la miseria no está sino huyendo de su propio yo, al que no acepta como tampoco llega a aceptar el segundo matrimonio de su madre.

Baudelaire perpetua su contradicción y huída que le llevan a preferir los tonos oscuros y siniestros; él ama la muerte con la que juega y se divierte en sus frecuentes y anheladas fugas de este mundo.

Por otra parte, Goethe es el ser consciente de su destino, su romanticismo no consiste en la huída de sí mismo sino en que ese sí mismo consiste precisamente en el estado "en disponibilidad" de perpetua juventud. Por ello también, uno es el poeta de las tinieblas y el otro el de la claridad y la luz.

141. O. C. IV, pág. 144.

142. O. C. I, pág. 357.

143. Así, Ortega nos dice del Romanticismo: "Por debajo de las significaciones histórico-literarias quiere decir Romanticismo: el descubrimiento preconceptual de que la vida no es una realidad que tropieza con más o menos problemas, sino que consiste exclusivamente en el problema de sí misma". O. C. IV, pág. 404-5.

144. O. C. I, pág. 357-8.

145. El término "snob" no siempre ha sido entendido en el sentido que aquí le da Ortega; y así, por ejemplo, el Romanticismo ha identificado los términos "snob" y "dandy" con las personas particularmente distinguidas por sus costumbres y manifestaciones de vida personal. En ese sentido, "snob" muy bien pudiera resultar ese hombre sensible

moderno del que nos habla Baudelaire y que en algunos de sus aspectos esenciales puede ser identificado con el héroe Orteguiano. Sobre "snobs" véase; W. M. Thackeray, "El libro de los snobs", Aguilar, 1963; Du Puy de Clainchame, "Le snobisme", P. U. F., Paris, 1966; y también, la conocida obra de Pierre Daninos, "Snobissimo ou le désir de paraître".

146. O. C. V, pág. 79-80.

147. O. C. VI, pág. 49.

148. David Riesman, "Abundancia ¿para qué?". F.C.E., Méjico, 1965.

149. Este fenómeno propio de la inercia de las masas ya fue señalado por Ortega cuando escribió: "Como el snob está vacío de destino propio, como no siente que existe sobre el planeta para hacer algo determinado e incanjeable, es incapaz de entender que hay misiones particulares y especiales mensajes. Por esta razón es hostil al liberalismo, con una hostilidad que se parece a la del sordo hacia la palabra. La libertad ha significado siempre en Europa franquicia para ser el que auténticamente somos. Se comprende que aspire a prescindir de ella quien sabe no tiene auténtico quehacer". O. C. IV, pág. 122.

150. O. C. IV, pág. 148.

151. En nuestra época existen dos fenómenos sociales identificables en algunos de sus elementos fundamentales con

los que aparecen en la tipología orteguiana de caracteres humanos al referirse al héroe; estos dos fenómenos son la bohemia en determinadas corrientes literarias y artísticas surgidas en Europa y América a raíz de las dos grandes guerras y adoptadas más tarde por los movimientos juveniles de origen universitario. La bohemia europea y americana, nutrida por algunos de los jóvenes más brillantes y sensibles de su generación, ha percibido antes y con mayor claridad que el resto de sus contemporáneos las contradicciones inherentes al ambiente de su época. Ello hizo que estos jóvenes adoptaran soluciones individuales y radicales ante los hechos y costumbres con los que tuvieron que enfrentarse en su lucha por la vida. Las críticas, generalmente simplistas, que sus contemporáneos les dirigieron no impidieron que, llegada su madurez, mantuvieran esas actitudes extravagantes, muy al contrario, se produjo un fenómeno de reflejo y asimilación por parte del hombre medio que, a través del fenómeno de la "moda" ha ido adoptando y paralelamente destruyendo su efecto heterogéneo. Al prefigurar con sus hábitos radicales lo que más tarde se ha integrado en el programa de convenciones del "stablishment" los bohemios han constituido en nuestra época esa vanguardia visionaria y profética de la que habla Ortega refiriéndose al héroe o a las minorías selectas.

Junto a la bohemia, otro fenómeno similar en sus raíces últimas que no pudo ser observado por Ortega porque

cuajó después de la segunda guerra mundial alrededor del tiempo en que nuestro filósofo desapareció (1955). Este fenómeno representado sobre todo por el movimiento "beatnik" y las corrientes existencialistas, puede ser considerado como el germen ideológico de los movimientos juveniles que se inician en la década de los sesenta en algunas universidades americanas y que rápidamente se extienden por casi todas las universidades del mundo occidental. No vamos a entrar en el análisis detallado de estos dos movimientos por dos razones, la primera, porque son movimientos vivos todavía que no ofrecen la perspectiva necesaria para un análisis científico-histórico; la segunda, porque si en sus orígenes los elementos que pudieran contribuir a su análisis son claros y determinados, en la actualidad adolecen de una complejidad que excede los propósitos del presente trabajo.

El movimiento "beat" no es más que la consideración "en superficie" de algo más profundo y extenso que se contiene en la ideología de toda una generación de artistas americanos. Véase: D. Gabor, "Inventing the future". Harmondsworth, 1974; L. B. Meyer, "Music the arts and ideas", Chicago University press, 1967; T. Roszak, "El nacimiento de una contracultura", Kairós, Barcelona, 1960; Peter Drucker, "The surprising seventies", Harper's, Julio, 1971; Paul Goodman, "Rural life: 1984", Nueva York, Vintage books, 1968; Lewis Feuer, "The conflict of gene-

rations". Basic books, Nueva York, 1969; asimismo, es interesante el capítulo décimo, titulado "Bajo el signo del cine", del tomo III de la "Historia social de la literatura y del arte" de Arnold Hauser, Ed. Guadarrama, Madrid, 1969, pág. 273-311, en donde aparece una lúcida exposición del panorama de los movimientos artísticos y literarios del siglo XX y su relación con el desarrollo de los medios de comunicación de masas.

152. Eugenio Frutos, "La idea del hombre en Ortega y Gasset", Rev. de Filosofía, Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid, 1957, núms. 60-61, pág. 35-88. Este número está dedicado a Ortega y Gasset como homenaje después de su muerte y, además del citado, recoge los siguientes estudios: J. Zaragüeta, "El vitalismo de Ortega"; Carlos Paris, "El concepto de ciencia natural en Ortega"; J. Camón Aznar, "Ortega ante el arte"; F. Maldonado de Guevara, "El lenguaje de Ortega y Gasset"; Manuel Mindán, "El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid: Principios de Metafísica según la razón vital"; Emilio Lledó, "'Filosofía' y 'éxito', dos palabras sobre Ortega en Alemania".

153. O. C. I, pág. 450-1.

154. Eugenio Frutos, ob. cit., pág. 50.

155. F. Maldonado de Guevara, ob. cit., pág. 126.

156. Véase, además de "Vitalidad, alma y espíritu" O. C.

II, pág. 443 y ss., "Arte de este mundo y del otro", O. C. I, pág. 186 y ss.

157. O. C. II, pág. 466.

158. Idem.

159. O. C. IV, pág. 251-2.

160. La teoría de la persona en Ortega está traspasada de esa irreductibilidad. La persona ni es un "yo cogitans" sustantivo del mundo exterior, ni es un animal con razón, sino algo más oscuro; es intimidad, algo por tanto inexpressable, no susceptible de hacerse presente como tal inmediatamente. Sin embargo, conviene señalar que, según Julián Marías (ob. cit., tomo II, pág. 244), Ortega es el primero que utiliza la noción de verdad como "aletheia". Para Ortega la verdad significa novedad, iluminación descubrimiento de lo que está oculto, oscuro, es decir, en un sentido genuinamente moderno y menos etimológico que el empleado por Heidegger algunos años más tarde en "Sein und zeit", o Nicolai Hartmann algunos años antes, en 1909, en su temprana obra "Platos logik des Seins". En Ortega, el tema de la verdad remite al de la realidad. A la verdad, o sea, al des-velamiento de lo que está oculto se llega por medio del logos. "La verdad es la realidad verdadera - ("alethés ón"), aquélla que es patente, es decir, que patentiza o manifiesta lo que de verdad es; dicho con otras palabras y en el fondo más exactas, lo que vivifica la

apariencia" (idem, pág. 258). Eso es "la fuente viva", el famoso "hontanar" de Ortega, el oscuro fondo del ser humano del que surge la vitalidad.

161. O. C. VII, pág. 441.y ss.

162. Plutarco, "Vidas paralelas", Biógrafos griegos. Aguilar, Madrid, 1964, pág. 36.

163. Idem, pág. 46.

164. Idem.

165. La idea de que el hombre es un animal territorial sintetiza de alguna manera todo lo que hemos expuesto aquí respecto a la cultura como resultado de las sucesivas conquistas de "espacios seguros". El ens territorialis patentiza la relación necesaria del ser vivo con su medio en donde el medio llega a ser, en virtud de esa relación necesaria, constitutivo del propio ens. No otra cosa nos dice Ortega a lo largo de su obra. En otro orden de cosas, pero evidenciando la importancia de elemento territorial en cualquier tipo de formulación, puede aducirse como ejemplo, el carácter determinante del marco geográfico en las formas políticas; ello ha sido destacado desde Hipócrates en el siglo V antes de Cristo ("Tratado sobre el aire, el agua y los lugares") hasta Friedrich Ratzel y su "Geografía política" (1897) que puede ser considerado como el fundador de lo que en la actualidad se denomina "Geopolítica". Asimismo, allí donde el Estado es

considerado persona jurídica, al modo que el derecho privado confiere personalidad a los hombres normalmente constituidos, aparece también el ens territorialis y como tal dotado de una potestad territorial que, como afirma Paolo Biscaretti di Ruffia ("Derecho constitucional", Tecnos, Madrid, 1965, pág. 110.) no es sino el ejercicio de un derecho personal de los llamados "públicos" semejante a la categoría iusprivatista de los derechos de la persona, y no, como podría pensarse, un derecho real público; o sea, el Estado ejerce potestad territorial no porque "tenga" territorio sino porque "es" territorio.

166. Plutarco, Ob. cit., pág. 59.

167. O. C. II, pág. 276.

168. No es necesario señalar que el "synoikismos" es un fenómeno exclusivamente mediterráneo que en un principio, como ya vimos al hablar de Teseo, no fue una "decisión enteramente libre". Véase también C. F. Friedrich, "El hombre y el gobierno", Tecnos, 1968, pág. 565 y ss.

169. La idea de que el hombre inventa aparece como elemento esencial en todas las concepciones orteguianas, por ejemplo, "el hombre inventa un programa de vida", O. C. VI, pág. 40.

170. Incluso, la confusión es flagrante en ocasiones, así, cuando dice: "Lo que digo es que no hay cultura donde no hay normas a que nuestros prójimos puedan recurrir. No hay

cultura donde no hay principios de legalidad civil a que apelar. No hay cultura donde no hay acatamiento de ciertas últimas posiciones intelectuales a que referirse en la disputa. No hay cultura cuando no preside a las relaciones económicas un régimen de tráfico bajo el cual ampararse. No hay cultura donde las polémicas estéticas no reconocen la necesidad de justificar la obra de arte.

Cuando faltan todas esas cosas no hay cultura; hay en el sentido estricto de la palabra, barbarie", O. C. IV, pág. 189. Evidentemente, aquí se está confundiendo cultura con civilización al afirmar que la cultura no existe donde no hay legalidad civil. Bien es cierto que en todos los pueblos, y en todas las formas de la cultura humana, ha existido algún tipo de legalidad, de ordenamiento jurídico por rudimentario que este haya sido, algún sistema de recurso a instancias superiores, sin embargo, nunca en el sentido que estas instituciones han tenido en la civilización grecorromana a la que concretamente está haciendo referencia Ortega en el párrafo citado, instituciones que son precisamente las que nos permiten diferenciar los conceptos de cultura y civilización. Por otra parte, lo más probable es que la identificación cultura-civilización venga determinada para resaltar otra identificación que, sin duda, Ortega pretende situar en el primer plano del contexto, se trata de la identificación de barbarie con ausencia de veracidad.

171. O. C. IX.
172. Manuel Ballesteros Gaibrois, "Historia de la cultura", segunda edición, Ed. Pegaso, Madrid, 1952, pág. 62.
173. O. C. I, pág. 321.
174. O. C. I, pág. 354.
175. O. C. I, pág. 355-6.
176. O. C. VII, pág. 88.
177. O. C. IV, pág. 165.
178. O. C. V, nota al pié de la pág. 225.
179. O. C. IV, pág. 422.
180. O. C. V, pág. 344-5.
181. Sobre la idea de libertad en Ortega veáse, entre otros, José Ferrater Mora, "Ortega y la idea de vida humana". Cuadernos para el Congreso por la Libertad de la Cultura, núm. 18, pág. 33-9; Julián Marías, "Ortega y la idea de la razón vital". El Viento Sur, Madrid, 1948; Luis Rosales, "La libertad y el proyecto vital en Ortega y Gasset". Cuadernos Hispano-americanos, XXXII, pág. 159-74.
182. Por ejemplo, O. C. IV, pág. 192 y O. C. IX, nota al pie de la pág. 250. Sobre este aspecto de la idea de libertad en el pensamiento de Ortega, veáse también: Gonzalo Redondo, "Las empresas políticas de José Ortega y Gasset". Rialp, Barcelona, 1970. Esta obra en dos tomos re-

vive el panorama político español en el que Ortega se desenvuelve a través de sus actividades de periodista y político. En el campo de la labor política es interesante señalar también la sistematización de los discursos políticos pronunciados por nuestro autor dentro y fuera de la Cámara, llevada a cabo por Javier F. Lalcona, "El idealismo político de Ortega y Gasset". Ed. Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1974.

183. O. C. VI, pág. 85.

184. Idem, pág. 89.

185. Idem.

186. Idem, pág. 91-2.

187. Luis Legaz Lacambra, "Filosofía del Derecho", segunda edición, Madrid, pág. 278.

188. Angel Sánchez de la Torre, "Principios de Filosofía del Derecho". Universidad de Deusto, Bilbao, 1972, pág.

148. Véase también del mismo autor: "Comentario al fuero de los españoles". Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1975, capt. 3^a, pág. 303-79, en donde aparece un extenso estudio de la idea de estado y de su realidad española en el pensamiento de Ortega y Gasset.

189. Angel Sánchez de la Torre, "Principios de filosofía del Derecho", pág. 147.

190. José Ortega y Gasset, O. C. II, pág. 603.

191. O. C. IV, pág. 191.
192. Adolfo Posada, "La ciudad moderna", tercera edición, Madrid, 1927.
193. Idem, pág. 9-10.
194. Idem, pág. 10.
195. Idem, pág. 17.
196. Idem, pág. 24.
197. Idem, pág. 33.
198. Pablo Cepeda Calzada, "Las ideas políticas de Ortega y Gasset". Universidad de Valladolid, 1968.
199. José María Hernández Rubio, "Sociología y política en Ortega y Gasset", Bosch, Barcelona, 1956.
200. Cf. nota núm. 151.
201. O. C. II, pág. 603.
202. Idem, pág. 610.
203. Idem, pág. 611.
204. Sigmund Freud, "Tótem y Tabú". Alianza Ed., segunda edición, Madrid, 1968.
205. Idem, pág. 10.
206. Idem, pág. 30.
207. O. C. II, pág. 612.

208. John Sublok, "Origin of civilization".
209. O. C. IX, pag. 252.
210. Sobre este tema véase: Julián Marías, "La retracción a España del europeo Ortega". Rev. de Occidente, Madrid, 1974, pág. 140. Véase también por ser un tema poco tratado: Harold C. Raley, "José Ortega y Gasset: Philosopher of european unity".
211. Julián Marías, "Circunstancia y vocación", tomo I, pág. 202.
212. Idem pág. 210.
213. O. C. I, pág. 144-5
214. Idem, pág. 102.
215. Idem, pág. 138.
216. O. C. I, pág. 563.
217. O. C. IX, pág. 256-y IV, pág. 117-8.
218. O. C. IX, nota al pie de la pág. 287. Si efectivamente la sociedad en sentido amplio y "lo social" en sentido estricto son fundamentalmente "presión sobre el individuo" también engendran un determinado sentimiento, la socialidad, definida por Ortega como una "función vital". El sentimiento de socialidad es sumamente importante como elemento de integración social, y en Ortega, según las líneas directrices de su antropología, estaría radicado, a

nuestro juicio, en el alma de los sentimientos (el "alma" de la trilogía del intramundo, vitalidad, alma y espíritu), como una sensación tan primaria y definitiva como el amor, el odio o el sentimiento de soledad. Pero, por otra parte, debería considerarse también como soporte síquico de la creencia. Bien es cierto que en Ortega la creencia más que una actividad interior como la del intelecto, supone un recurso necesario dado al individuo por el mecanismo de la tradición. Sin creencias la vida humana no hubiera sido posible como tampoco lo hubiera sido sin técnica. Por ello también, el poder político tiene uno de sus principales soportes en las creencias; la "concordia" que junto a la "libertas" constituye un pilar necesario para el asentamiento de todo el sistema político de la Roma republicana, no es sino la "creencia firme y común sobre quién debe mandar". En ello parece coincidir todos los autores de la ciencia política, destaquemos tan sólo lo que dice Bertrand de Jouvenel: "Y precisamente el poder se extiende apoyándose en las creencias profesadas respecto de sí mismo" (Bertrand de Jouvenel, ob. cit., pág. 27); y lo que en el mismo sentido afirma Maurice Duverger: "Le pouvoir n'est pas un simple fait matériel, une 'chose' comme dirait Durkheim; il est lié profondément à des idées, à des croyances, à des représentations collectives. Ce que les hommes pensent du pouvoir est un des fondaments essentiels du pouvoir", (Maurice Duverger, "Institutions politiques et droit constitutionnel". P. U. F., Paris, 1965, pág. 15).

Hay otros párrafos en la obra de Ortega que expresan igual significación (O. C. IV, pág. 119 y 232). Pero no sólo esto; la creencia y todo el sistema de sentimientos y sensaciones que la constituyen hace posible la doble dinámica que en las instituciones sociales viene a estar representada por la vigencia.

219. O. C. IX, pág. 264-5.

220. Al estudio de estas formas Ortega lo llama "morfología social" y puede considerarse como un estudio próximo al que Vierkant hacía en su Handwörterbuch der Soziologie. Ortega considera que la tarea de dicho estudio "debiera consistir en catalogar con precisión taxonómica las diferentes ideas y formas hasta ahora surgidas en el planeta, en vez de ocuparse, como suele, de la faena secundaria que es clasificar las formas de unos grupos que se forman dentro de cada sociedad", (O. C. IX, pág. 265).

221. Véase Carl F. Friedrich, "El hombre y el gobierno". Tecnos, Madrid, 1968, cap. 29 y 30.

222. O. C. IX, pág. 262.

223. En este sentido se expresa también Georges Gusdorf, "Introduction aux Sciences Humaines". Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fascículo 140, Paris, 1960, pág. 439 y ss., al analizar la génesis de los nacionalismos europeos del siglo XIX y su

trascendencia en las instituciones jurídicas. Véase también Ricardo Medina, "François Gén^y". Comunicación presentada al Congreso Mundial de Filosofía del Derecho, Madrid, 1973.

224. O. C. IX, pág. 282.

225. Aristóteles, "Política", Libro IV, cap. IV. Espasa Calpe, col. Austral, 12ª edición, Madrid, 1974, pág. 116-7.

226. Idem.

227. O. C. IX, pág. 270.

228. O. C. VI, pág. 80.

229. O. C. IX, pág. 271.

230. O. C. IX, pág. 272.

231. O. C. IV, pág. 253.

232. Idem, pág. 252.

233. Idem, pág. 258.

234. Idem, pág. 259.

235. Excepto para la teoría fascista del Estado, para el resto de los autores contemporáneos como por ejemplo Karl F. Friedrich y Alexander Rüstow, el imperio no se propone sino el sojuzgamiento de los pueblos en un sistema que trasciende los poderes regionales -nacionales- apoyándose en uno de ellos para dominar a los demás. Según esto, el imperio se basa preponderantemente en la coerción,

de donde la idea de empresa no tendría otro valor que el de una excusa o de un eufemismo. Dijérase que el imperio representa el fenómeno de expansión natural del poder llevado a su dimensión óptima, tal y como esa expansión se ha producido tradicionalmente.

236. O. C. IV, pág. 262-3.

237. La idea del "nuevo estado" fundado sobre la base del estado nacional, tal como aparece en la obra de Ortega, o sea, de un estado con voluntad de empresa, no parece "nueva" de Ortega sino que coincide en algunos aspectos con las concepciones contemporáneas que han propugnado una totalización de la idea de Estado; especialmente la emergida del corporativismo fascista italiano. Sin duda, la idea de un estado en movimiento entronca con la idea de estado según las concepciones joseantonianas e igual anhelo de "renovación" preside el pensamiento de los dos autores españoles. Ambos, también, parten de la consideración de la crisis española de su tiempo como una "crisis histórica" que sólo sería resuelta con el nuevo estado. Sin intentar descubrir aquí un paralelismo o una influencia mutua en Ortega y José Antonio, cabe señalar, no obstante, suficientes elementos observables para considerar que la idea de estado de ambos coincide en los supuestos esenciales; en este sentido, véase Angel Sánchez de la Torre, "Comentario al fuero de los españoles". Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1955, ter-

cera parte, cap. III y IV, pág. 303 y ss. y 389 y ss.

238. O. C. IV, pág. 253.

239. Idem., pág. 257-8.

240. Carl F. Friedrich, ob. cit., pág. 610 y ss.

241. O. C. IV, pág. 259-60.

242. Idem., pág. 263-5

243. No pretendemos en el presente trabajo tratar la ideología personal de Ortega como protagonista de su época y por lo tanto a lo que corresponde a su vida pública, no académica, lo cual excede de los propósitos que nos hemos marcado. Por ello no hemos entrado de lleno en la exégesis de los dos últimos volúmenes de sus Obras Completas (X y XI) en donde aparece esa labor pública en forma de discursos y alocuciones, y en donde se encuentran también las obras de teoría social y política ya aparecidas anteriormente en los restantes nueve tomos de dichas Obras. No obstante, conviene hacer alguna referencia a lo que Ortega opina de la democracia y del liberalismo pues frecuentemente se ha aludido a una supuesta ambigüedad respecto de sus nociones sobre estos conceptos, en el terreno puramente teórico. Así pues, tenemos que en "La Rebelión de las Masas" la democracia liberal supone "la forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia". Y más adelante, en el mismo párrafo, nos ofrece una cuidadosa definición del liberalismo político al que considera "el principio de de

recho público según el cual el Poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura aún a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo -conviene hoy recordar esto- es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, es el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de vivir con el enemigo, más aún, con el enemigo débil. Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan acrobática, tan antinatural. Por eso, no debe sorprender que prontamente parezca esa misma especie resuelta a abandonarla. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra" (O. C. IV, pág. 191-2.). Y más adelante, en la misma obra, añade: "La capacidad de fusión es ilimitada. No sólo de un pueblo con otro, sino lo que es más característico aún del Estado nacional: la fusión de todas las clases sociales dentro de cada cuerpo político. Conforme crece la nación territorial y étnicamente, va haciéndose más una colaboración interior. El estado nacional es en su raíz misma democrático, en un sentido más decisivo que todas las diferencias en las formas de gobierno" (ob. cit., pág, 263-5). Como se verá, en este segundo párrafo aparece un concepto de "lo democrático" radicalmente diferente del que aparece en

el primer párrafo citado de "La Rebelión de la Masas". Todo hace pensar que este segundo párrafo está más cercano al sentido de democracia orgánica característico de los estados totalitarios y autocráticos contemporáneos; en cambio, el sentido de democracia que se apunta en el primer párrafo podría haber sido escrito por cualquiera de los entusiastas de la tradición liberal europea del "laissez faire, laissez passer".

244. O. C. VI, pág. 49.

245. O. C. III, pág. 175.

246. Posiblemente haya sido Georg Simmel (1858-1918) el único pensador -susceptible de ser considerado como perteneciente a la "Lebensphilosophie"- que haya evitado caer en el relativismo que algunos autores como Hirschberger ("Historia de la Filosofía". Herder, Barcelona, 1974, pág. 389), adjudican a la "Filosofía de la vida" como error inevitable por causa de ese "fluir constante" en que consiste la vida que por ello es irrepetible e inaprehensible. Ante tal incapacidad de comprensión de la vida, Simmel arguye que si la vida nos es dada mentalmente de alguna manera ello es debido a que hay algo permanente en ella, algo que permite su captura por nuestra mente. La vida, como afirma Ortega, se caracteriza por ser "algo más que vida", por ser, en fin, forma y norma, o sea, por trascender más allá de ella misma y manifes-

tarse así a la mente humana. Precisamente por esta formalidad de la vida podemos hablar de la trascendencia de los hechos y realidades que en ella se dan, lo que no sería posible si se tratara exclusivamente del "fluir espontáneo" que parece presidir todas las reflexiones del vitalismo moderno. En esto también, por tanto, Ortega se aparta notablemente de los presupuestos de la "Lebensphilosophie" -y especialmente de la línea representada por Klages- y su pensamiento abre el cauce para llegar a la vida desde la razón.

247. O. C. III, pág. 166.

248. Idem.

249. O. C. I, pág. 349-54.

250. Toennies, "Comunidad y sociedad", Buenos Aires, 1947, pág. 65.

251. Poch y Gutiérrez de Caviedes, "Comunidad internacional y sociedad internacional". Rev. de Estudios Políticos Madrid, 1943, núm. 12, pág. 341 y ss.

252. Luis Díez Picazo, "Lecciones de Derecho civil. III. Derecho de cosas", Universidad de Valencia, 1967, pág. 14-8.

253. Javier Conde, ob. cit.

254. Hermann Heller, ob. cit., pág. 92.

255. Xavier Zubiri, "El hombre realidad personal". Rev. de Occidente, núm. 1, Madrid, 1963, pág. 6-29.
256. Idem, pág. 23.
257. Idem.
258. J. Hirschberger, ob. cit., tomo II, pág. 389.
259. O. C. I, pág. 481.
260. Idem, pág. 482.
261. Carl J. Friedrich, ob. cit., pág. 183 y ss.
262. Thomas Hobbes, "Leviathan", cap. X.
263. John Locke, "An essay concerning human understanding", cap. XXI.
264. Henri Pirenne, "Historia económica y social de la Edad Media". F. C. E., 11ª edición, Méjico, 1969, pág. 36.
265. José María Hernández Rubio, ob. cit., pág. 67.
266. O. C. V, pág. 508.
267. O. C. VII, pág. 74.
268. La sociología de Ortega está montada fundamentalmente sobre dos ideas: el uso y la gente. Ambos conceptos, debidamente considerados desde la perspectiva de análisis en la que nuestro autor se sitúa, constituyen lo social, amén de tener en cuenta el proceso de institucionalización que se crea con la fundación de la ciu-

dad grecorromana.

Al analizar por una parte, el uso y su esencia de poder constante ejercido sobre las individualidades, y, por otra, la gente como envoltorio con que el individuo ha quedado recubierto en su dimensión social, vemos que ambas realidades inciden de alguna manera en la individualidad del hombre, en el "yo auténtico" e insobornable que por esa causa ha quedado encerrado en estas forzosas circunstancias. Quizás el mérito más señalado de la sociología orteguiana haya consistido en descubrir que siempre, en última instancia, aparece la fuerza como fenómeno de forzamiento que va dirigido a yo, que me construye, que, al menos, me obliga a responder. Es evidente que tal incidencia forzada en la realidad radical de cada uno no puede dar como resultado una respuesta uniforme. Lo uniforme es lo exterior, lo que no está radicado en yo sino lo que yo acepto, visto o conllevado por imposición. Por ello, lo social, que conecta con esa dimensión "en superficie" del hombre, es informe e igualitario. De otra manera no sería posible. Sin embargo, la respuesta que surge de yo frente a lo social no puede manifestarse con ese carácter igualitario, antes bien se revela de los diversos modos que las diversas personas ~~-personalidades-~~ impulsan hacia afuera. Sobre esto, véase la tipología de caracteres que aparece en la primera parte del presente trabajo.

269. O. C. VII, pág. 174-5.

270. Idem.

271. Idem., pág. 148.

272. Idem., pág. 203.

273. Sólo citaremos algunos autores para los que el elemento esencial de la sociología de Ortega viene constituido por la categoría de uso: Luis Recasens Siches, "Tratado general de la filosofía del Derecho", 1959; Luis Legaz Lacambra, "Filosofía del Derecho", 1961; Angel Sánchez de la Torre, "Sociología del Derecho", 1965; José María Hernández Rubio, ob. cit.; Pablo Cepeda Calzada, ob. cit.; José Hierro Sánchez Pescador, "El Derecho en Ortega".

274. La idea de reciprocidad como elemento esencial en las relaciones sociales también aparece en Max Weber, "Economía y sociedad", F.C.E., pág. 21.

275. O.C. VII, pág. 212-3

276. Asimismo, han estudiado el uso como elemento esencial de lo social: Del Vecchio, "El 'homo juridicus' y la insuficiencia del Derecho como regla de vida" en Derecho y vida, Barcelona, 1942; García Maynez, "Introducción al estudio del Derecho", 1944, cap. III; Henkel, "Introducción a la filosofía del Derecho", pág. 195 y ss.; S. Lisarrague, "Introducción a los temas centrales de la filosofía del Derecho", pág. 25 y ss.; Julián Marías,

"Introducción a la Filosofía", pág. 59 y ss.; Luis Recasens Siches, "Vida humana, sociedad y derecho", Méjico, 1941; R. Picón Parra, "El Derecho y los usos sociales", Caracas, 1950.

277. "Pourquoi obéissons-nous? La question ne se posait guère; nous avons pris l'habitude d'écouter nos parents et nos maîtres (...). Donc, à nos yeux, leur autorité leur venait moins d'eux-mêmes que de leur situation par rapport à nous. (...). En d'autres termes, parents et maîtres semblaient agir par délégation (...). Nous dirions plus tard que c'est la société". H. Bergson, "Les deux sources de la moral et la religion", P.U.F., Paris, 1955.

278. "La vie sociale nous apparaît comme un système d'habitudes plus ou moins fortement enracinées qui répondent aux besoins de la communauté".

279. "Philosophant alors sur elle, nous la comparerions à un organisme dont les cellules, unies par indivisibles liens, se subordonnent les unes aux autres dans une hiérarchie savante et se plient naturellement, pour le plus grand bien du tout, à une discipline qui pourra exiger le sacrifice de la partie". H. Bergson.

280. Chacun de nous appartient à la société autant qu'à lui-même. Si sa conscience, travaillant en profondeur, lui révèle, à mesure qu'il descend davantage, une perso-

nalité de plus en plus originale, incommensurable avec les autres et d'ailleurs inexprimable, par la surface de nous-mêmes nous sommes en continuité avec les autres personnes, semblables à elles, unis à elles par une discipline qui crée entre elles et nous une dépendence reciproque".

281. Max Weber, "Economía y sociedad". F. C. E., pág. 21.

282. Idem.

283. Idem, pág. 23.

284. Idem.

285. En la doctrina española, la idea de uso es tratada desde puntos de vista diversos que pueden ser sintetizados en dos tipos de análisis básicos, el que lleva a cabo Recasens Siches y que coincide sustancialmente con la idea de uso en Ortega como "molde impersonal" de índole exclusivamente social, de manera similar a como lo considera Max Weber. Y el que nos presenta Legaz Lacambra quien nos presenta matizaciones suficientes para resultar una noción diferenciada.

Legaz Lacambra ("Filosofía del Derecho", segunda edición, Bosch, Barcelona, pág. 462 y ss) partiendo de las dos esferas de normatividad, la moral y el derecho, analiza un grupo de conductas habituales no encuadrables en principio, en ninguna de las dos esferas citadas, suponiendo por ello la posibilidad de una terce-

ra esfera de normatividad y de exigibilidad. La teoría del uso en el autor español parte de la siguiente distinción:

- Costumbres que uno tiene, lo que los ingleses llamarían "habits" y que no tiene más fuerza obligatoria que la que se origina en la propia voluntad de cada uno. Tales "habitos", como el saludo a determinadas personas próximas al círculo familiar del individuo, como el empleo de una vestimenta decorosa no extravagante, o la repetición cotidiana de conductas marcadas por una pauta común (todo el mundo se levanta de la cama o come más o menos a las mismas horas), pueden ser incumplidos por cualquiera sin que se origine sanción moral o jurídica de algún tipo sobre el sujeto. Junto a éstos, sin embargo, existe otro tipo de conductas usuales que son las denominadas:

- Costumbres de sociedad, lo que en inglés sería "customs" y que obligarían "de alguna manera", siempre extralegalmente, a su cumplimiento. No hay norma legal ni de moral fundamental que las imponga pero a su falta concurre algún tipo de sanción. Podría considerarse como ejemplo de las mismas la asistencia a determinados actos en los que es preceptiva determinada indumentaria u otra norma de protocolo, o bien los llamados códigos morales del honor (honor calderoniano). Tales costumbres suponen una cierta normativa y parecen contar con una fuerza sancionatoria suficiente (ostracismo, exclusión, y aún

más graves sanciones) no tienen una validez social general por corresponder a situaciones muy concretas y excluyentes (hordas primitivas, clubs, pequeñas poblaciones, etc.); su incumplimiento constituye más bien una falta al decorum vigente en dichas situaciones concretas y por lo tanto a una cierta moral particular, por ello también, Legaz considera que, antes de que tales costumbres puedan ser encajadas en la noción orteguiana de uso como imposición mecánica e impersonal, constituyen más bien "formas de la vida personal". En este sentido, el autor español parece estar próximo a la teoría de "il costume" de G. Ambrossetti ("Contributi a una filosofía des costume") para quien los usos no son sólo de naturaleza social sino también, algunos de ellos, entrañan un elemento social inherente a la personalidad individual.

286. O. C. VII, pág. 205-6.

287. O. C. V, pág. 508.

288. O. C. I, pág. 513.

289. Philippe Ariés, "Centuries of childhood". Vintage books, Nueva York, 1962.

290. O. C. I, pág. 512.

291. Hemos visto que en Ortega "lo social" presupone dos cosas: 1) Normativa de usos sobre una colectividad, y, 2) Aparición del otro, no como tú (relaciones interindividuales) ni como un ente extraño en absoluto, sino como

una especie de categoría intermedia entre el "tú" del "nosotros" y ese ser extraño. Esa categoría intermedia es la gente que hace posible la sociedad en sentido estricto.

En las épocas primordiales, los que no pertenecían a la misma familia, horda o pueblo no eran "los otros", ni siquiera eso, eran más bien los extraños, los enemigos, "lo extraño"; su consideración por los miembros de un grupo no iba más allá de la que se tenía respecto de las fieras del bosque. Por ello, más que social, debería denominarse presocial a la etapa que comprende desde el principio hasta las formaciones modernas. Sin duda, la polis grecorromana constituye el precedente más importante y decisivo en la formación de lo social; aunque, como advertíamos, en ella falta también lo que caracteriza a "lo social" moderno, la gente. Y esto es, porque en la polis surge el elemento jurídico que hereda directamente la ciudad moderna y que constituye, junto a la gente y al uso, el tercer elemento esencial del vivir social en sentido estricto; la ciudad es en su origen y fundamentalmente una constitución, la constitución por excelencia, o sea, una obra humana de estatificación normativa dirigida a regir la convivencia más allá de la improvisación selvática. Sin constitución no hay ciudad, pero sin gente no hay ciudad moderna.

293. "El hombre -no lo olvidemos (nos dice Ortega)- fue una fiera y, en potencia, más o menos sigue siéndolo ... De aquí que fuese siempre una posible tragedia la aproximación de hombre a hombre. Esto que hoy nos parece cosa tan sencilla y simple -la aproximación de un hombre a otro hombre- ha sido hasta hace poco operación peligrosa y difícil. Por eso fue preciso inventar una técnica de aproximación, que evoluciona a lo largo de toda la historia humana. Esa técnica, esa máquina de aproximación es el saludo" (O. C. VII, pág. 223).

El que se afirme con seguridad que el hombre puede en cualquier momento volver a ser la fiera que era, dice muy poco, desde luego, en favor de la idea del hombre como ser social por naturaleza así como de ese sentimiento de "socialidad" del que nos habla Ortega. Posiblemente, ese salvajismo en potencia es quizá lo que da pie a nuestro autor para afirmar, un poco más adelante, que "la llamada 'sociedad' no es nunca lo que este nombre promete. Es, siempre a la vez, en una u otra proporción, di-sociedad, repulsión entre los individuos. Como por otro lado pretende ser lo contrario, necesitamos -abrirnos radicalmente a la convicción de que la sociedad es una realidad constitutivamente enferma, deficiente -en rigor es, sin cesar, la lucha entre sus elementos y comportamientos efectivamente sociales y sus comportamientos y elementos disociadores y antisociales" (O. C. VII, pág. 269).

294. O. C. VII, pág. 215.
295. O. C. IV, pág. 416.
296. O. C. VII, pág. 209.
297. Idem, pág. 216.
298. Idem, pág. 222.
299. Idem, pág. 223.
300. J. Hierro Sánchez-Pescador, ob. cit., pág. 73.
301. O. C. VII, pág. 215.
302. O. C. VII, pág. 264-5.
303. O. C. V, pág. 77.
304. Idem.
305. Idem, pág. 78.
306. O. C. IV, pág. 232.
307. O. C. VI, pág. 14.
308. O. C. VI, nota al pie de la página 442.
309. O. C. VI, pág. 442-3.
310. O. C. V, pág. 390
311. No es sólo Bergson quien resalta la importancia de la costumbre, de la "habitude", como componente esencial en la dinámica del poder social. Así, Bertrand de Jouvenel llega más lejos cuando afirma que "en esencia, se obede

dece, porque obedecer es una costumbre de la especie" (Bertrand de Jouvenel, ob. cit., pág. 22). Cuando se nace a la vida social uno se encuentra con el poder como se encuentra con una madre al nacer a la vida física. Por este camino el poder llega a ser un hecho tan natural como el anterior; el "estado de ánimo" no hace sino originar una creencia en el sentido que Ortega da a este vocablo y que consiste, como ya dijimos, no en lo que se piensa sino en lo que se está.

312. O. C. IV, pág. 22.

313. Paulino Garagorri, Rev. de Occidente, Madrid, 1974, núm. 140, pág. 149.

314. Idem.

315. O. C. VII, pág. 267.

316. Idem, pág. 268.

317. Luis Recasens Siches, "Intruducción al estudio del Derecho", Ed. Porrúa, Méjico, 1970, pág. 67.

318. O. C. IV, pág. 232-4.

319. Julio Bayón Chacón, ob. cit., pág. 169. Sobre esta misma idea puede consultarse también: "Pedagogía y anacronismo"; "Misión de la Universidad"; "El hombre y la gente", cap. XII; "Mirabeau y el político"; "Vieja y nueva política";

- 320. O. C. IV, pág. 232.
- 321. O. C. V, pág. 97-8.
- 322. O. C. VII, pág. 219.
- 323. Idem, pág. 261-2.
- 324. Idem, pág. 266-7.

BIBLIOGRAFIA

- ABELLAN, José Luis., "Ortega y Gasset en la filosofía española", Tecnos, Madrid 1966.
- ARAYA, Guillermo., "Claves filológicas para la comprensión de Ortega", Gredos, Madrid 1971.
- ARIAS MUÑOZ, Alfonso., "La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty", Fragua, Madrid 1975.
- ARIES, Philippe., "Centuries of childhood", Vintage Books, N. York 1962.
- ARISTOTELES., "Política", Espasa-Calpe, Col. Austral, 12ª ed., Madrid 1974.
- BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel., "Historia de la cultura", Pegaso, 2ª ed., Madrid 1952.
- BAUDELAIRE, Charles., "Los paraísos artificiales", Prometeo, Valencia 1968.
- BAYON CHACON, Julio., "Razón vital y dialéctica en Ortega", Rev. de Occidente, Madrid 1972.
- BERGSON, Henri., "Les deux sources de la moral et la religion", P.U.F., Paris 1955.
- BISCARETTI DI RUFFIA, Paolo., "Derecho constitucional", Tecnos, Madrid 1965
- CASCALES, Charles., "L'humanisme d'Ortega y Gasset", P.U.F., Paris 1957
- CEPEDA CALZADA, Pablo., "Las ideas políticas de Ortega y Gasset", Universidad de Valladolid 1968

- CLAVERIA, Carlos., "Ortega y su primera interpretación de la Historia", German Bleibey and E.L. Fox Nashville, Tennessee 1966.
- COING, Helmut., "Fundamentos de la Filosofía del Derecho", Ariel, Barcelona 1961.
- CONDE, Javier., "El hombre animal político", Madrid 1957.
- DEL VECCHIO, G., "El 'homo juridicus' y la insuficiencia del Derecho como regla de vida", Derecho y Vida, Barcelona 1942.
- DEMPF, Alois., "Filosofía de la cultura", Rev. de Occidente, Madrid 1933.
- DIAZ DE CERIO, F., "W. Dilthey y el problema del mundo histórico", Barcelona 1959.
- DICTIONNAIRE ETYMOLOGIQUE DE LA LANGUE LATINE (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1959).
- DIEZ DEL CORRAL, Luis., "Ortega ante el Estado (en el año de su jubilación universitaria)", Rev. de estudios políticos, Madrid 1953, nº 69.
- DIEZ PICAZO, Luis., "Lecciones de Derecho civil. III. Derecho de cosas", Universidad de Valencia 1967.
- DRUCKER, Peter., "The surprising Seventies", Harper's, julio 1971.
- DU PUY DE CLAINCHAME., "Le snobisme", P.U.F., Paris 1966.

- DUVERGER, Maurice., "Institutions politiques et droit constitutionnel", P.U.F., Paris 1965.
- FERRATER MORA, José., "La filosofía de Ortega y Gasset", Sur, Buenos Aires 1960.
- FEUER, Lewis., "The conflict of Generations", New York, Basic books 1969.
- FREUD, Sigmund., "El malestar en la cultura", Alianza, Madrid 1973;
"Totem y Tabú", Alianza, 2ª, Madrid 1968.
- FRIEDRICH, Carl F., "El hombre y el Gobierno", Tecnos, Madrid 1968.
- FRUTOS, Eugenio., "La idea del hombre en Ortega y Gasset", Rev. de Filosofía, Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid 1957, nºs. 60-61;
"Los problemas de la antropología en el pensamiento actual", Rev. de Filosofía, nº 12, 1953.
- GABOR, D., "Inventing the future", Harmondsworth 1974.
- GARAGORRI, Paulino., Recopilación de artículos inéditos de Ortega, Rev. de Occidente, Madrid 1974, nº 140.
- GARCIA MORENTE, M., "La filosofía de Henri Bergson", Madrid 1917.
- GOODMAN, Paul., "Rural life: 1984", New York, vintage Books 1968.

- GUSDORF, Georges., "Introduction aux Sciences Humaines", Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Fascículo 140, Paris 1960.
- HAUSER, Arnold., "Historia social de la literatura y el arte", Guadarrama, Madrid 1969.
- HEIDEGGER, Martín., "La época de la imagen del mundo", Losada, "Sendas perdidas", Barcelona 1969.
- HELLER, Hermann., "Teoría del Estado", F.C.E., 5ª ed., México 1963.
- HERNANDEZ RUBIO, José María., "Sociología y política en Ortega y Gasset", Bosch, Barcelona 1956.
- HIRSCHBERGER, Johannes., "Historia de la Filosofía", Herder, Barcelona 1974 (dos volúmenes).
- JOUVENEL, Bertrand de., "El poder", Nacional 1974, Madrid.
- KLAGES, Ludwig., "Escritura y carácter", (Handschrift und Charakter", 1916), Buenos Aires 1949.
- LALCONA, Javier F., "El idealismo político de Ortega y Gasset", Cuadernos para el diálogo, Madrid 1974.
- LEGAZ LACAMBRA, Luis., "Filosofía del Derecho", 2ª ed., Bosch, Barcelona.
- LOEWENSTEIN, Karl., "Political power and the government process", The University of Chicago press, Chicago 1957.

- LLEDO, Emilio., "'Filosofía' y 'éxito' dos palabras sobre Ortega en Alemania", Rev. de Filosofía, Instituto de filosofía "Luis Vives", Madrid 1957, nºs 60-61.
- MALDONADO DE GUEVARA, F., "El lenguaje de Ortega y Gasset", Rev. de Filosofía, Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid 1957, nºs 60-61.
- MARAVALL, José Antonio., "Ortega en nuestra situación", Taurus, Madrid 1959.
- MARIAS, Julián., "La retracción a España del europeo Ortega" Rev. de Occidente, Madrid 1974;
- "Ortega y la idea de la razón vital", Viento Sur, Madrid 1948;
- "Algunas precisiones sobre la Filosofía de Ortega", Rev. Leonardo, Barcelona 1945;
- "Circunstancia y vocación" (dos tomos), Rev. Occidente, Madrid 1973.
- MARRERO, Vicente., "Ortega, filósofo mondain", Rialp, Madrid 1961.
- MEDINA RUBIO, Ricardo., "François Géný", Comunicación presentada al Congreso Mundial de Filosofía del Derecho, Madrid 1973.
- MEYER, L.B., "Music, the arts, and ideas", Chicago university, press 1967.

- MINDAN, Manuel., "El último curso de Ortega en la Universidad de Madrid: Principio de Metafísica según la razón vital", Rev. de Filosofía, Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid 1957.
- ORTEGA Y GASSET, José., "Otros ensayos de Filosofía", "No ser hombre político" en "Ideas y creencias", Colección el Arquero, Rev. de Occidente, Madrid 1970.
- PARIS, Carlos., "El concepto de ciencia natural en Ortega", Rev. de Filosofía, Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid 1957, n.ºs. 60-61.
- PIRENNE, Henri., "Historia económica y social de la Edad Media", F.C.E., México 1969, 11.ª ed.
- PLUTARCO., "Vidas paralelas", Biógrafos griegos, Aguilar, Madrid 1964.
- POCH Y GUTIERREZ DE CAVIEDES., "Comunidad internacional y sociedad internacional", Rev. de estudios políticos, n.º 12, pág. 341 y ss., Madrid 1943.
- POSADA, Adolfo., "La ciudad moderna", 3.ª ed., Madrid 1927.
- RECASENS SICHES, Luis., "Introducción al estudio del Derecho", Porrúa, México 1970.
- "Vida hombre, Sociedad y Derecho", México 1941.
- REDONDO, Gonzalo., "Las empresas políticas de José Ortega y Gasset", Rialp, Barcelona 1970.

- REID, Kenneth S., "Two periods in the philosophical development of José Ortega y Gasset", Essays presented to C.M., Girdlestone, 8.
- RIESMAN, David., "Abundancia ¿para qué?", F.C.E., México 1965.
- RODRIGUEZ ALCALA, "Ensayos de Norte a Sur", Andrea, México 1960.
- RODRIGUEZ HUESCAR, "Para una teoría de la posibilidad", Rev. de Occidente, Madrid 1974, nº 140.
- ROIG GIRONELLA, J., "Ensayo de antropología metafísica", Rev. Pensamiento, 5, 1949.
- ROSZAK, T., "El nacimiento de una contracultura", Kairós, Barcelona 1970.
- SANABRIA, Francisco., "Hablar, decir, comunicar", Rev. de Occidente nº 140, Madrid, noviembre 1974.
- SANCHEZ DE LA TORRE, Angel., "Comentario al fuero de los españoles", Instituto de estudios políticos, Madrid 1975;
- "Principios de la Filosofía del Derecho", Universidad de Deusto, Bilbao 1972.
- SARTRE, Jean Paul., "Baudelaire", Losada, Buenos Aires 1968.
- SCHELER, Max., "Sociología del saber", Rev. de Occidente, Madrid 1935.

- SCHELER, Max., "El puesto del hombre en el cosmos", Rev. de Occidente, Madrid 1936, Trd. de M. García Morrente.
- STEINT, Gunther S., "El advenimiento de la edad de Oro", Seix Barral, Barcelona 1973.
- THACKERAY, W. M., "El libro de los snobs", Aguilar 1963.
- TOENNIES., "Comunidad y Sociedad", Buenos Aires, 1947.
- VEJKÜLL, Jacob von., "Ideas para una concepción biológica del mundo", Espasa-Calpe, Madrid 1934.
- WEBER, Max., "Economía y Sociedad", F.C.E.
- ZARAGÜETA, Juan., "El vitalismo de Ortega", Rev. de Filosofía, Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid 1957, nºs. 60-61.
- ZUBIRI, Xabier., "El hombre realidad personal", Rev. de Occidente nº 1, Madrid 1963.