

# Lebensform versus forma (dual) de vida

Jesús Padilla Gálvez

ORCID: 0000-0002-2890-3514

## Resumen

Este trabajo se propone fijar las diferencias entre el concepto *Lebensform* como es usado por Spengler y la expresión "forma (dual) de vida" como viene a ser caracterizado por Ortega y Gasset. Aunque ambos se inscriban en el marco de una teoría de la cultura, las diferencias son profundas: según Spengler el concepto es subjetivo, está enmarcado en un proyecto monista. Según Ortega, una forma de vida considera elementos objetivos de la cultura. Además, tiene un carácter plural en el que se inscribe el principio de diferenciación ya que toda cultura se diversifica debido a que los significados de las nociones originales comparten un contenido disímil. El segundo principio está expresado en términos holísticos, ya que las culturas se consideran como orbes cerrados hacia dentro de sí mismos, sistemas completos y herméticos, sin comunicación entre sí. Las culturas han de ser analizadas como un conjunto clausurado hacia dentro. Finalmente, el tercer principio se vincula con la pluralidad de formas humanas. Este punto de vista se opone al supuesto de homogeneidad cultural de Spengler.

## Palabras clave

Ortega y Gasset, Spengler, forma de vida, cultura

## Abstract

This paper sets out to establish the differences between the concept *Lebensform* as used by Spengler and the expression "(dual) form of life" as characterised by Ortega y Gasset. Although both are inscribed in the framework of a theory of culture, the differences are profound: according to Spengler the concept is subjective, it is framed in a monistic project. According to Ortega, a way of life considers objective elements of culture. Moreover, it has a plural character in which the principle of differentiation is inscribed since every culture diversifies because the meanings of the original notions share a dissimilar content. The second principle is expressed in holistic terms, as cultures are seen as self-enclosed orbs, complete and hermetic systems, without communication with each other. Cultures are to be analysed as an inwardly closed whole. Finally, the third principle is linked to the plurality of human forms. This view is opposed to Spengler's assumption of cultural homogeneity.

## Keywords

Ortega y Gasset, Spengler, form of life, culture

## Introducción

La obra de José Ortega y Gasset configura un corpus teórico unitario e identificable con una potencialidad para interpretar la genealogía de la sociedad contemporánea. Dicha obra atiende a la necesidad de una conceptualización sistemática e histórica capaz de mostrar y sacar rendimiento hermenéutico de la convergencia entre los conceptos y la historia social. El estudio sistemático de la conceptografía orteguiana depara aún muchas

### Cómo citar este artículo:

Padilla Gálvez, J. (2023). *Lebensform versus forma (dual) de vida*. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 121-141.

<https://doi.org/10.63487/reo.58>

Revista de  
Estudios Orteguianos  
Nº 47. 2023  
noviembre-abril

sorpresa. Esto es debido a que los conceptos filosóficos se van concretizando con el paso del tiempo, logrando así nuevas precisiones. Los conceptos hacen referencia a entidades objetivas que permiten identificar las cosas, por lo que son propensos a ser analizados formalmente. También los conceptos permiten introducir reglas en el proceso de clasificación. Esta complejidad permite operar con múltiples contenidos significativos, lo que concede a la reflexión una enorme riqueza.

Junto con la formación de palabras y los préstamos, el cambio de significado es uno de los tres principales procesos que afecta a la transformación del contenido semántico de los conceptos. Esta commutación puede invertir hasta el propio significado original de una palabra. Esto fue lo que ocurrió en la primera década del siglo pasado con el concepto *Lebensform* –es decir, la expresión “forma de vida”– que alteró sustancialmente su campo semántico. La primitiva definición recogida en el diccionario publicado por los hermanos Grimm<sup>1</sup> admitió una connociación biológica. En pocos decenios se amplió al ámbito cultural estrechamente vinculado a los asuntos humanos. El concepto alemán de *Lebensform* adoptó un significado distinto al de “estilo de vida”, ya que este último abarcaba un campo más liviano y temporal. La forma de vida referencia la esencia de la vida anímica y las características típicas de la vida interna de un grupo de personas que comparten unas reglas comunes.

*Grosso modo*, una forma de vida se exterioriza mediante la exhibición de ciertas estructuras inalterables y fijas tanto en la vida interna y externa de una persona como en la manifestación cultural. Por ello, la forma de vida describe también la conciencia de un colectivo humano, que se corrobora en la organización de una sociedad asentada en una conciencia objetiva. El estudio de una forma de vida parte del supuesto de que los pensamientos y las acciones individuales se pueden entender exclusivamente en un contexto cultural en que están inmersos los humanos. Por esta razón, el estudio de una forma de vida incluye el análisis de una pluralidad de elementos entre los que se circunscriben las manifestaciones estéticas, religiosas, sociales, políticas, institucionales o económicas.

En este contexto parece pertinente estudiar detalladamente el uso que hace Ortega y Gasset en su obra del término “forma de vida” y que con el paso del tiempo evolucionó a lo que denominó “forma dual de vida”. Para fijar de manera cabal su punto de vista estudiaremos primeramente la propuesta desarrollada por Oswald Spengler de la que se distancia claramente Ortega y Gasset desde los inicios de sus indagaciones. Esta disyunción permitirá caracterizar de

<sup>1</sup> El término *Lebensform* hace referencia a la constitución física de los cuerpos que comparten semejanzas entre sí. Jacob GRIMM y Wilhelm GRIMM, “Lebensformen”, *Jenaer litt.-zeitung*, n.º 179 (1838), p. 468. Véase: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, 16 vols. Leipzig: S. Hirzel, 1854-1960. Cfr. Padilla Gálvez y Gaffal, 2012: 10.

manera puntual la propuesta del segundo. En la biblioteca privada de Ortega se encuentran la primera y segunda versión del primer volumen de *Der Untergang des Abendlandes* y un ejemplar del segundo volumen<sup>2</sup>. Como es usual, Ortega también visitó a Spengler<sup>3</sup> para hacerse una imagen propia del autor. Encargó a Manuel García Morente la traducción de dicha obra<sup>4</sup> y publicó un prólogo sumamente esclarecedor<sup>5</sup>. Por intermediación de Walter Knoche, Spengler fue invitado a impartir en abril de 1936 unas conferencias en Madrid<sup>6</sup>.

En los años veinte, el lector interesado en las transformaciones sociales descubrió un nuevo contenido significativo del término *Lebensform* en varios libros publicados en Austria y Alemania. Estas obras surgieron debido a que el estudio de las formas de vida permitía un análisis detallado de las técnicas que intervienen en las estructuras sociales<sup>7</sup>. El concepto de “forma de vida” establece un vínculo entre el desarrollo cultural y la aplicación de las habilidades sociales<sup>8</sup>. Esto es así, ya que existe una cierta afinidad entre las formas de vida, por un lado, y los conceptos abstractos, como “civilización”, “pueblo” o “religión”, por otro. En consecuencia, varios autores establecieron una relación inmediata entre el campo semántico de “forma de vida” y nociones como “cultura” y “orden social”. Analizaremos esta relación con más detalle.

## 1. El concepto *Leben.form* propuesto por Spengler

El historiador y filósofo alemán Oswald Spengler utilizó en sus escritos el concepto *Lebensform* o *Form des Lebens* en contadas ocasiones. En el segundo volumen de su libro *La decadencia de Occidente*, subtítulo “La perspectiva de la historia del mundo”, el autor introdujo el término “Lebensform” principalmente en singular y utilizó la expresión sólo seis veces. Consideraba que el motivo que justificaba el uso del término se debía principalmente a una reacción a los “cambios repentinos” que se producen en la vida de muchas personas. No obstante, agregó que la razón precisa no estaba clara por lo que afirma: “la forma de vida humana, como cualquier otra, debe su origen a un

<sup>2</sup> Spengler, vol. I, 1920 y 1923. Spengler, vol. II, 1922.

<sup>3</sup> Ortega escribe una carta en 1921 a Spengler. Spengler, 1963: 186. En la Fundación Ortega – Marañón se encuentra la correspondiente respuesta remitida por Spengler el día 24 de julio de 1922 en la que conciernen una cita en Múnich.

<sup>4</sup> Se realizaron cuatro entregas de los dos volúmenes: Spengler, 1923-1927.

<sup>5</sup> Ortega y Gasset, 2005: III, 416-418. Se hace referencia a la edición de *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010. Se indica el tomo en romanos.

<sup>6</sup> Véase la correspondencia entre W. Knoche y Spengler del 28 de noviembre y el 29 de diciembre de 1935, en Spengler, 1963: 754-756.

<sup>7</sup> Fred (Alfred) Wechsler, 1905.

<sup>8</sup> Spranger, 1921.

cambio repentino, cuyo origen, cómo y por qué seguirá siendo un misterio impenetrable”<sup>9</sup>.

Afirma pues, que el origen de una “forma de vida” se debe a una transformación imprevista por lo que pertenece al ámbito irracional asentado en un enigma hermético. De por sí, el individuo vive absorbido en su forma de vida por lo que carece de discernimiento sobre la misma. Seguidamente constata que el individuo toma conciencia de su propia forma de vida al enfrentarse a otra forma de vida distinta a la propia: “Sobre todo con las formas de vida ajena se toma conciencia de la propia”<sup>10</sup>.

Efectivamente, Spengler asume desde el inicio una posición egocéntrica, presuponiendo una cierta ineptitud para dilucidar la realidad objetiva y una incapacidad para asumir o comprender con precisión cualquier perspectiva propia. Por esta razón recurre a lo desconocido, a lo ajeno, para reflexionar y concienciarse de su propia forma de vida. En dicho procedimiento no altera su propia perspectiva, sino que la forma de vida ajena sirve exclusivamente para resaltar su propio modo de ser. Al analizar una forma de vida disímil comprueba simplemente que lo desconocido es desemejante, por lo que esta diferencia le permite volver a indagar las características peculiares de su propia forma de vida. La alteridad foránea es una mera superficie de proyección que le permite tomar conciencia de sí mismo y determinar su propia forma de vida mediante el procedimiento comparativo. Este modo de diferenciación egocéntrica se apoya en el prejuicio reiterado por el idealismo en su teoría de la conciencia<sup>11</sup>.

Con el fin de afianzar su punto de vista, compara las culturas antiguas y las contemporáneas. Sugiere que la relación entre las civilizaciones antiguas y las contemporáneas tiende a ser cubierta por una densa capa de formas de vida occidentales, especialmente ubicadas en Europa y América, mientras que los elementos característicos de las civilizaciones antiguas desaparecen gradualmente por lo que insiste:

---

<sup>9</sup> “(...) die Lebensform des Menschen wie jede andre ihren Ursprung einer plötzlichen Wandlung verdankt, deren Woher, Wie und Warum ein undurchdringliches Geheimnis bleiben wird”, Spengler, 1963, vol. II: 592. No comparto la traducción propuesta por Manuel G. Morente que traduce este pasaje de la siguiente manera: “la forma vital del hombre es debida, como todas las demás formas, a una conversión subitánea”, Spengler, 1966: 45.

<sup>10</sup> “Erst an fremden Lebensformen wurde man sich nun der eigenen bewußt”, Spengler, 1963, vol. II: 594. Spengler se refiere a una forma de vida “fremd”, es decir, ajena a la propia, foránea, extraña y, por tanto, desconocida. La traducción de Manuel G. Morente es muy sugestiva cuando traduce: “Las ajenas formas de vida despertaron la conciencia de las propias”, Spengler, 1966: 47.

<sup>11</sup> Véase la crítica de Ortega y Gasset al prejuicio desarrollado por el idealismo alemán asentado en la teoría de la conciencia. Gadamer, 1999: 439.

Y en todos los demás campos formales, también, la relación de estas jóvenes civilizaciones con las antiguas aún existentes era que todas ellas los cubrían con una capa cada vez más densa de formas de vida occidentales europeo-americanas, bajo la cual su propia forma antigua se desvanecía lentamente<sup>12</sup>.

Spengler postula una tesis monista según la cual la forma de vida occidental se ha de considerar una cultura universal obtenida por refundición de todas las esferas culturales. Las demás culturas estarían en posiciones inferiores ya que no habrían conseguido un nivel tan sofisticado de organización social y cultural como la forma de vida europeo-americana. Para mostrar la relación de superioridad analiza por contraposición la cultura rusa e intenta demostrar que está menos avanzada que la cultura occidental. Sus indagaciones transcriben y extractan meramente las narraciones efectuadas por L. Tolstoi y F. Dostoievski en sus novelas sobre la religión en Rusia. De hecho, Tolstoi había erigido una descripción literaria monumental acerca de la idiosincrasia de las costumbres rusas. En sus novelas representó con realismo la situación de las personas que viven en una sociedad hostil. Retrató la naturaleza de los personajes revelando sus peculiaridades y utilizando un estilo literario puro. Dostoievski, por su parte, utilizó en sus novelas un tipo de realismo extremo para ofrecer un análisis detallado de los problemas existenciales y la complejidad psicológica de sus afectados personajes de ficción. Sus protagonistas se enfrentan a Dios y a la religión, y sobre todo a su destino y a su vida en condiciones difíciles. Estas condiciones repercutían sobre su propia conciencia.

Spengler elucidó la ficción como una descripción real de los hechos y sustituyó así los datos históricos y sociológicos por meras generalizaciones obtenidas de las novelas de Tolstoi y Dostoievski. Concluyó que el problema ruso se debía a que el pueblo carecía de espacios urbanos adecuados para desarrollar sus propias formas de vida, su propia religión y su propia historia<sup>13</sup>. Todo el

<sup>12</sup> El texto afirma literalmente: "Und auch auf jedem andern Formgebiet bestand die Beziehung dieser jungen zu den alten noch bestehenden Zivilisationen darin, daß sie sie sämtlich durch eine immer dichtere Schicht westeuropäisch-amerikanischer Lebensformen überdeckte, unter denen die alte eigne Form langsam dahinschwindet", Spengler, 1963, vol. II: 610. Manuel G. Morente propone la siguiente traducción: "En cualquier aspecto, la relación entre esta joven civilización y las antiguas civilizaciones existentes aún consiste en verter sobre ellas una espesa capa de formas vitales europeo-americanas, bajo la cual las formas viejas y propias van poco a poco desapareciendo", Spengler, 1966: 62.

<sup>13</sup> Ortega realiza una lectura completamente distinta y discrepa radicalmente de que el costumbrismo literario sea una fuente fidedigna que permita producir juicios sobre la sociedad. Según su punto de vista la materia en la que se forja el realismo de Dostoievski no es la vida misma sino, al contrario, se trata más bien de la descripción de una forma de vida ficticia. Indicará al respecto: "la historia es, en serio, íntegra una forma de vida en que toma parte entero el hombre historiador si es, de verdad, un hombre –por tanto, con su intelecto, pero también con toda la jauría de sus más egregias pasiones, *cum ira et studio*", Ortega y Gasset, 2006: VI, 860.

*pathos* en su obra se asienta en una visión diletante obtenida de representaciones genéricas de segunda mano por lo que su obra era incapaz de discernir la ficción de la realidad. Por ello concluye afirmando que los rusos son: “el pueblo sin ciudad que anhela su propia forma de vida, su propia religión, su propia historia futura”<sup>14</sup>.

Esta cita muestra que el término “forma de vida” se vinculaba a una transformación fortuita producida en los procesos sociales por la que el individuo adquiriría gradualmente conciencia de sí mismo. Mediante este argumento, el término “forma de vida” se encuadraba en un contexto de ensimismamiento egocéntrico de la conciencia sobre su propia cultura. El error más sorprendente se establece al presentar las formas de vida en el contexto de ciertas transformaciones sociales asentadas en descripciones elaboradas estrictamente desde un punto de vista psicológico y justificado mediante la ficción literaria. Como comprobaremos posteriormente, el objetivo principal de Ortega fue aislar el concepto de “forma de vida” de la contaminación psicológica. Una vez asegurada la objetividad de este núcleo conceptual, una vez distinguida su íntima relación con la cultura, el relato spengleriano de la conciencia podía relegarse a la psicología y, en consecuencia, lo exhibía sobre la alfombra de la filosofía con algunos tópicos aparentemente inocuos.

Spengler partía de la base de que dos fuerzas reñían por la primacía, a saber, el rango social y el Estado. Según su punto de vista, estas formas tienen una determinada estructura de carácter simbólico. *In propria vocem*: “Por tanto, queda claro que en las cumbres de la historia, dos grandes formas de vida luchan por la primacía: el rango social y el Estado, ambas corrientes de existencia con gran hechura interna y poder simbólico”<sup>15</sup>.

El debate inaugurado por Spengler ubicaba el concepto *Lebensform* en el marco más amplio de la *Weltanschauung* cultural-antropológica. Según la cosmovisión, el significado de “forma de vida” abarca la totalidad de todas las ideas personales sobre el mundo y los individuos. De este modo, las culturas se presentan como un todo coherente. En las cosmovisiones cerradas, las creencias se relacionan homogéneamente entre sí y encajan sistemáticamente. En este sentido, el concepto de “forma de vida” se utiliza para describir sociedades y culturas

<sup>14</sup> “(...) das stadtlose Volk, das sich nach seiner eigenen Lebensform, seiner eigenen Religion, seiner eigenen künftigen Geschichte sehnt”, Spengler, 1963, vol. II: 794. Manuel G. Morente propone la siguiente traducción: “el pueblo sin ciudades que anhela realizar su forma propia de vida, su propia religión, su propia historia futura”, Spengler, 1966: 232.

<sup>15</sup> “Es ist demnach klar, daß auf den Höhen der Geschichte zwei große Lebensformen um den Vorrang kämpfen, Stand und Staat, beides Daseinsströme von großer innerer Form und sinnbildlicher Kraft”, Spengler, 1963, vol. II: 1011. Manuel G. Morente traduce: “Es, pues, claro que en las cumbres de la historia dos grandes formas vitales luchan por la preeminencia: la clase y el Estado, torrentes de existencia ambos, con gran forma interior y fuerza simbólica”, Spengler, 1966: 426.

cerradas. Las visiones del mundo están en parte conformadas socioculturalmente y en parte determinadas por ideas filosóficas o religiosas trans culturales. Cabe señalar que la visión del mundo tiene una pretensión normativa por lo que se considera que poseen un carácter absoluto y exclusivo. Sólo a través del encuentro de diferentes culturas y sus correspondientes formas de vida, el sujeto se ve llamado a reflexionar sobre sus propios orígenes.

No obstante, el concepto “cosmovisión” caracteriza una visión homogénea de los acontecimientos históricos y sociales. Se asienta en una idea abstracta, uniforme y general del mundo. Las personas, los pueblos y las culturas se formaron mediante conceptos, opiniones y valores, sobre los que se fundaron y difundieron determinados prejuicios. La cosmovisión de una época se manifestaba en convicciones y opiniones firmes que se expresaban de manera uniforme en todos los ámbitos, como la ciencia, la literatura, la política, el arte y la filosofía. En este sentido, Spengler se refería a la experiencia vital común de una generación caracterizada por unos principios firmemente establecidos que asentaba un canon cultural. Esta visión homogénea parece abarcarlo todo. Sin embargo, esta posición conduce inexorablemente a una cierta ceguera ante los fenómenos sociales e históricos complejos ya que imposibilita un análisis ecuánime de los procesos plurales. La visión homogénea no puede hacer justicia a los múltiples fenómenos que aparecen en las sociedades occidentales.

Ortega objeta que la visión homogénea de los acontecimientos históricos y sociales es anacrónica. Esto es debido a que el modelo seguido por Spengler para explicar la toma de conciencia de la propia forma de vida mediante una cultura ajena no consigue aclarar el problema fundamental de nuestro tiempo: los procesos de autoconciencia generan la diversificación social.

## 2. *Cultura* en Ortega y Gasset

Estaría fuera de lugar tratar de detallar aquí todas las propuestas esbozadas por Ortega y Gasset acerca de la cultura. Nuestra atención se centrará en mostrar cómo el significado de “forma de vida” en sus diferentes significados incide en el significado del concepto “cultura”. Ortega insiste en ello en su obra temprana, que coincide con Spengler en ciertos asuntos, pero también hay puntos discordantes que matizan las discrepancias entre ambos. La obra de Spengler encaja, en rasgos generales, con las tesis mantenidas en *Meditaciones del Quijote*<sup>16</sup>. Estas concomitancias vienen a ser descritas de la siguiente manera: “Las

<sup>16</sup> Ortega reitera este punto en el “Prólogo” escrito a *La decadencia de Occidente* en la traducción publicada en la colección “Biblioteca de Ideas del siglo XX”, de 1922: Ortega y Gasset, 2005: III, 416-418. Pero también indica que Spengler “exageraba” ideas preexistentes: Ortega y Gasset, 2005: III, 673 y ss. Las exponía “ruidosamente”, por lo que llamaba la atención: Ortega y Gasset, 2005: III, 696 y 760.

culturas forman orbes históricos cerrados hacia dentro de sí mismos, sistemas completos y herméticos, sin comunicación entre sí”<sup>17</sup>.

Si bien la cita es sumamente compleja y requeriría de una mayor especificación, sin embargo, circunscribiremos nuestra lectura ya que permite fijar algunos rasgos esenciales del concepto de “forma de vida” desde una perspectiva cultural. La puntualización magistral detallada por Ortega de la propuesta spengleriana muestra, primero, el carácter clausurado que detenta cualquier forma de vida; segundo, que su interpretación se establece mediante un procedimiento de interiorización; tercero, hace referencia a sistemas complejos e impenetrables; y, cuarto, estas culturas son incapaces de generar una comunicación fluida entre las diferentes formas de vida. Las formas de vida son definidas por Spengler como una suma de mundos cerrados. Todos estos motivos son relevantes a la hora de estudiar los procesos involucrados en las formas de vida.

Ortega se distancia del modelo de mundo spengleriano clausurado hacia adentro, caracterizándolo desde una perspectiva completamente distinta. Lo primero que salta a la vista es que las estructuras internas que rigen la forma de vida son “complejas” por lo que se resisten a ser abordadas mediante un modelo uniforme y simplista que exhiba cierta homogeneidad. Todo sistema complejo envuelve una pluralidad. Esta interpretación pluralista pretende comprender las diferentes formas de vida que incluyen un determinado universalismo intercultural y diversidad intracultural. El pluralismo en el que se asienta el enfoque orteguiano de las formas de vida se opone decididamente al monismo spengleriano. El pluralismo acentúa la diversidad y el carácter particular de las manifestaciones culturales de la sociedad, por lo que indica:

Cultura es todo aquello que para nosotros tiene buen sentido. Son ideas cultas las que nos parecen verdaderas; instituciones cultas, las que nos parecen justas. Cultura es el conjunto de reacciones intelectuales y prácticas en que se realizan ciertas normas ungidas para nosotros de un valor absoluto y decisivo<sup>18</sup>.

Este nuevo punto de vista genera una segunda objeción al modelo clausurado propuesto por Spengler. Ortega indica que no podemos aportar garantía alguna de que un *sistema normativo* determinado sea el único sistema congruente. De hecho, en la cultura occidental encontramos una variedad muy rica de modelos alternativos que se han ido generando históricamente para satisfacer las necesidades sociales de cada una de las formas de vida occidental surgidas históricamente. Ortega tiene presente la historia medieval española, que es distinta a la del resto de Europa ya que alternan diferentes reinos, sistemas

<sup>17</sup> *Ibid.*, 676.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 696.

políticos, estructuras sociales, religiones y sistemas jurídicos, por lo que esta diversidad le confiere una unidad cultural compleja. Por ello, y con el paso del tiempo, los escritos van presentando distinciones fundamentales que repercutirán en el modo de abordar el concepto de "forma de vida". Las discrepancias más relevantes ponen en tela de juicio el carácter cerrado y absoluto con el que se ha definido el concepto clave.

La segunda discrepancia viene de la mano de lo que denominaremos el *principio de diferenciación*. Ortega observa que las culturas se diversifican entre sí debido a que los significados de las nociones originales comparten un contenido disímil<sup>19</sup>. Hace referencia al carácter polisémico del concepto "espacio", que referencia algo distinto dependiendo del marco cultural en el que es usado. Por ello indica que "las culturas se diferencian muy principalmente en lo más elemental, en las nociones primigenias"<sup>20</sup>. En la cita se denuncia una fuente de error muy común, al dar por supuesto que las nociones originales establecen una acepción primigenia estricta que denota un referente rígido que carece de toda contextualización. Ortega rectifica en sus investigaciones este prejuicio muy común que se transmite en los análisis culturales<sup>21</sup>.

El segundo principio está expresado en términos *holísticos* y describe las culturas como sistemas cerrados hacia dentro de sí mismos, es decir como sistemas completos y herméticos<sup>22</sup>. Ortega postula que las culturas tienden a producir sistemas completos que deben ser analizados como un conjunto clausurado hacia dentro a partir de la agrupación ordenada de estructuras unitarias. Por tanto, el principio holista considera que la "completitud" es un elemento clave de toda cultura que se manifiesta en un sistema complejo. Esta complejidad no debe ser abordada como una mera suma de elementos constituyentes sino como un todo. Evidentemente, cuando el principio holístico se aplica a la cultura nos movemos en un nivel intuitivo que engloba todo aquello que abarca la forma de vida humana de un pueblo o una sociedad. Cuando aplica este principio, Ortega evalúa los factores psicológicos y sociales de una cultura y las acciones que realizan en concreto determinados individuos. El estudio que realiza sobre Velázquez y su época muestra, como analizaremos posteriormente, que su forma de vida está enmarcada en una tradición y fuera de esta, el pintor carecería de relevancia<sup>23</sup>.

Finalmente, el tercer principio se vincula con la *pluralidad de formas* humanas. Esta tesis se opone decididamente al supuesto spengleriano de la homoge-

<sup>19</sup> *Ibid.*, 760.

<sup>20</sup> *Idem*.

<sup>21</sup> Posteriormente, el efecto que produce la diversificación acarrearía un nuevo cambio semántico que propiciaría la propuesta de considerar este asunto como una "forma dual de vida".

<sup>22</sup> *Ibid.*, 761.

<sup>23</sup> Cfr. Ortega y Gasset, 2006: VI, 609 y ss.

neidad cultural ajustada a los planteamientos monistas. La perspectiva monista asume que pueden surgir conflictos entre las diferentes etapas de desarrollo de las formas de vida. El error del monismo se debe a que el concepto de "forma de vida" examina exclusivamente la singularidad, por lo que las diferencias entre las diversas formas de vida sólo se consideran según su grado de desarrollo ordenadas jerárquicamente. Este planteamiento imposibilita estudiar una pluralidad de formas de vida en el marco de un sistema. Estas jerarquías se forman a partir de un grado de valores relativos a la cultura predominante, que en su caso es la cultura europea y americana. Estas imponen su baremo y el orden de dependencia. Ortega antepone a este punto de vista monista el carácter peculiar de la población humana, apoyada en "la heterogeneidad de los espíritus colectivos"<sup>24</sup>. El punto de vista monista se rebate habida cuenta de la compleja relación de acciones comunes que se dan en un sistema referencial heterogéneo, que genera una pluralidad de formas de vida que no pueden elucidarse adecuadamente desde un punto de vista monista.

La acción común que realiza el ser humano es el marco de referencia mediante el cual se pueden interpretar las diferentes acciones comprendidas en una forma de vida ajena. De *facto*, "acción" y "forma de vida" no son conceptos coextensivos. Si bien toda forma de vida está orientada a la acción, sin embargo, la acción como tal no es necesariamente de carácter holístico. Una forma de vida debe considerarse holística, ya que las acciones que se realizan sólo adquieren sentido en relación con todo el sistema. Las acciones están, por así decirlo, sistemáticamente ancladas y vinculadas a otras acciones.

### **3. *Forma de vida* en Ortega y Gasset**

Ortega propone un viraje radical del significado de "forma de vida" con respecto a la tradición germana. Si ignoramos este giro, no comprenderemos elementos fundamentales en su obra. Este nuevo punto de partida tiene que ver con la imposibilidad de reducir los fenómenos ligados a la vida cultural de una época a una mera "fórmula vaga" que designe "psicológicamente un sentimiento"<sup>25</sup>. El punto de partida de sus reflexiones se centra en observaciones sobre la vida medieval y estas giran alrededor del concepto de "desesperación" –y hay que recalcar que aquí se encuentra lo novedoso–, abordado con todo rigor como una forma de vida. Por tanto, parece pertinente que planteemos la siguiente cuestión, ¿en qué consiste el análisis riguroso, objetivo y preciso del término "desesperación" al determinar una forma de vida medieval? Para dar una respuesta adecuada a esta duda Ortega indica que una contestación pertinente solo se puede llevar a cabo mediante un análisis pormenorizado

<sup>24</sup> Ortega y Gasset, 2005: III, 763.

<sup>25</sup> Ortega y Gasset, 2006: VI, 455.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

de los actos y las acciones concretas realizadas por un grupo de hombres en dicha época<sup>26</sup>.

Efectivamente, Ortega genera un nexo fundamental entre su concepto objetivo de “forma de vida” y los modos de actuar de los individuos que conviven en una sociedad en un momento histórico concreto. Estos modos de actuar engloban la totalidad de las prácticas descritas puntualmente mediante la descripción de patrones de comportamiento que aparecen en una sociedad. Estos modos de actuación humana serán expuestos en su “Lección IX” del libro *En torno a Galileo*<sup>27</sup>, la cual lleva como epígrafe “Sobre el extremismo como forma de vida”<sup>28</sup>. El “extremismo” exterioriza una serie de comportamientos en los que se ratifican ciertos patrones excesivos del ser humano. El paradigma externo más llamativo es el fenómeno de la desesperación que, a su vez, engloba tipos de comportamientos al margen de la racionalidad, que generan incoherencias en las sociedades medievales y que perduran peregrinamente en nuestro tiempo. Analicemos detenidamente los argumentos desarrollados al respecto en su obra.

Ortega inicia su argumento indicando que un estudio pormenorizado de la forma de vida medieval muestra que el hombre se encuentra en una situación tal que ha de hacer constantemente algo para (sobre-)vivir y por ello: “no se le ocurre ningún quehacer que le parezca satisfactorio, a nada que parezca suficiente le incitan las cosas de su horizonte material y social ni las ideas de su horizonte intelectual”<sup>29</sup>.

La forma de vida del hombre medieval impide reflexionar sobre sus propios actos debido a que estos carecen de sentido al estar privados de efecto real. Pero ¿cómo se exhibe esta situación extrema? La primera observación que realiza Ortega al respecto apunta al hecho de que los hombres huyen del mundo, ya que les produce “un asco indomitable”<sup>30</sup>. Por ello advierte el fenómeno de la persona que busca la soledad y su retirada a un rincón. Es decir, se describe una acción recurrente caracterizada por un individuo que opta por vivir en un espacio incivilizado más allá de la ciudad y distante de los vínculos sociales. Por tanto, una acción reiterativa y muy común que aparece en época medieval es el aislamiento.

Estas acciones descritas pródicamente se deben a alguna razón imperiosa, por lo que Ortega responde que dicha actitud extrema se asienta en una “desorientación”. Esta situación se da en la época medieval ya que concurren ciertas condiciones que impiden a los hombres deliberar sosegadamente. Esta

<sup>26</sup> Cfr. Padilla Gálvez, 2016: 1 y ss.; y Padilla Gálvez, 2013.

<sup>27</sup> Ortega y Gasset, 2006: VI, 367-506.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 455.

<sup>29</sup> *Idem.*

<sup>30</sup> *Idem.*

desorientación tiene su origen en una dificultad palpable, ya que el hombre medieval no presta la debida atención, tiene dificultades para recordar y, por tanto, se imposibilita la toma de decisiones. Evidentemente, esta forma de vida extrema de desorientación entra en conflicto con el hecho natural de que el hombre ansía orientarse<sup>31</sup>.

Desde la aparente contradicción que se genera entre la orientación de un proyecto vital y la desorientación real se deduce una apatía producida por la inercia que provoca la falta de orientación. La posible solución de esta situación paradójica no es otra que superar la desorientación. Evidentemente, la intención del eremita no es otra que la de generar una expectativa de futuro mediante un proceso autorreflexivo que le permita de nuevo encaminar su orientación. Todo ello induce a pensar que hay que saber cómo se muestra esa “desesperación” arriba indicada.

#### 4. La desesperación como forma de vida

En este contexto Ortega estudia un patrón de comportamiento caracterizado por una disposición a reiterar ciertas acciones. Así pues, dedica unas reflexiones al concepto de “desesperación” que permiten comprender el *modus operandi* de los hombres del medievo. Distingue dos contenidos distintos del significado del término “desesperación” gracias a ciertas observaciones fenomenológicas. La primera observación se refiere a la desesperación como una “situación extrema”; la segunda, se despliega como “exasperación”<sup>32</sup>. Analizemos detenidamente la propuesta presentada en su obra.

No debemos olvidar que Ortega examina esta forma de vida exclusivamente desde planteamientos objetivos, es decir, que estudia el fenómeno de la desesperación desde el punto de vista de la acción. Por tanto, en las reflexiones sobre el asunto se deja de lado cualquier acercamiento psicologista que reiterará meros prejuicios<sup>33</sup>. Ortega define concisamente lo que entiende por “situaciones extremas” ya que “el hombre desespera de la totalidad de su vida”<sup>34</sup>. La acción desesperada se proyecta, pues, sobre la “totalidad de la vida” humana. Podemos seguir inquiriendo sobre el asunto por lo que preguntamos: ¿cómo se caracteriza esta acción desesperada? Ortega responde puntualmente a dicha cuestión indicando que la acción de “desesperar” envuelve tres significados distintos: primero, el hombre pierde la esperanza de que algo suceda por lo

<sup>31</sup> Ortega lo explica del siguiente modo: “Ahora bien, es evidente que el desorientado y sólo desorientado espera orientarse”, *ibid.*, 456.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 457.

<sup>33</sup> Sobre las consecuencias de una lectura psicologista, véase mi estudio sobre las objeciones antipsicologistas esbozadas por Husserl: Padilla Gálvez, 2019: 53-58.

<sup>34</sup> Ortega y Gasset, 2006: VI, 457.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

que esa pérdida de expectativa se transforma en una *acción intransitiva*. Esta transformación se debe a que “des-esperar” pierde un elemento referencial, a parte del sujeto, que involucra una acción. Segundo, como *acción transitiva*, significa que alguien externo anula cualquier atisbo de esperanza de que algún acontecimiento pueda suceder. Por esta razón, este sujeto que no puede proyectar o realizar acciones concretas tiende a perder la paciencia o compostura. La tercera acepción nos conduce inevitablemente a la “exasperación”, que será abordada a parte como segundo aspecto crucial de este estado extremo de forma de vida.

La desesperación a la que se refiere Ortega viene descrita de manera cabal como aquella situación en la que el hombre no dispone de una variedad de soluciones, sino que se encuentra literalmente “entre la espada y la pared”<sup>35</sup>. Por tanto, el hombre medieval es incapaz de elegir libremente ya que se encuentra ante una situación límite y sin evasiva aparente. Esta situación determina de modo crucial la vida propia. Téngase presente que Ortega no se refiere a “la vida” en términos impersonales, sino que acentúa que la situación afecta sobre todo al modo posesivo –es decir, la vida en tanto que es “*mi vida*”– por lo que este modo de enfocar el problema es capaz de modificar el contenido sustantivo<sup>36</sup>.

Como ya hemos anticipado, indica también que la *deseesperación* se presenta como *exasperación* en su forma transitiva<sup>37</sup>. Este fenómeno paradigmático es sostenido mediante la introducción de términos con cierto parecido de familia como la “exageración” y la “exacerbación”. La exageración es un recurso que se usa para llamar la atención generando sentimientos desmesurados o una fuerte impresión. La exacerbación exagera los fenómenos sociales con el fin de generar alteraciones de orden público, por lo que va acompañada de acciones violentas o arrebatos.

Volvamos por un momento sobre los pasos dados y recordemos que Ortega se detiene a considerar la descripción de fenómenos sociales extremos: los hombres del medievo, de pronto, se aíslan, ya que andan desorientados; por tanto, se encuentran ante una situación caracterizada por un estado anímico de constante irritación. Esta irritación es provocada por una reacción ante la imposibilidad de elegir una alternativa, por lo que viven constantemente en un estado anómalo. Por ello, la única escapatoria posible la encuentran en un modo extremo de retramiento hacia dentro. Esta nueva forma de vida es

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> El uso reiterativo del modo posesivo revela una íntima relación de pertenencia a una forma de vida concreta. Por tanto, no sorprende que las formas posesivas exterioricen que su poseedor participe de una relación común con otros “tenedores” de la misma, por lo que funcionan como determinantes. Este proceso confiere una suerte de “identidad” colectiva, la mayoría de las veces asentada en una mera ficción, como en el caso de Spengler, o en abstracciones históricas o sociales, como son estudiadas por Ortega y Gasset.

<sup>37</sup> *Idem*.

caracterizada de diferentes modos: mediante un alejamiento de la sociedad, la incomunicación, la inhibición, el recogimiento, el aislamiento y la soledad. Este estado produce una “crisis de cultura”<sup>38</sup>. Es en este cambio de paradigma donde Ortega va a enfocar, de manera singular e incomparable a la tradición germana, el significado de “forma de vida”.

## 5. Trasformación del contenido referencial

La fortaleza de la filosofía alemana se caracteriza por ofertar una gran erudición alrededor de la multiplicidad referencial que deparan los conceptos fundamentales. La reflexión filosófica radica en aportar ese desplazamiento singular del significado de un concepto, mostrando así toda su riqueza mediante el estudio de la variedad semántica que enriquece la lengua. No se trata, pues, de marcar una cierta *soberanía interpretativa* –es decir, la discusión germana acerca de la denominada *Deutungshoheit*– y volver a plantear la vieja cuestión acerca de quién tiene autoridad sobre algún asunto concreto. Este modo de encarar los problemas nos remite indefectiblemente a la descripción llevada a cabo por Ortega sobre el individuo medieval que carece de alternativa posible y es incapaz de elegir una alternativa, por lo que en su desesperación actúa de manera irracional autoexcluyéndose a sí mismo de la sociedad en la que vive. Esta salida en falso es descrita ejemplarmente clasificándola como una forma de vida peculiar que se concretiza en una acción.

Para Ortega el punto fijo sobre el que se articula la forma de vida es la cultura. Y la cultura viene a ser analizada sobre la base concreta de las acciones que realizan los hombres en una época determinada. Por ello, indica de manera explícita: “La cultura es, en efecto, una faena de integración y una voluntad de aceptar lealmente todo lo que, queramos o no, está ahí constituyendo nuestra existencia”<sup>39</sup>.

En esta definición, la acción viene a ser determinada de un modo cabal como “faena”, es decir como tarea o trabajo que requiere un esfuerzo intelectual y hasta corporal. Mediante el uso de un término coloquial, Ortega recalca que el término “forma de vida” ha de ser abordado en el marco de una *praxeología*, analizando así la estructura formal de las acciones. Estas acciones exhiben las características más relevantes de la existencia humana. Recordemos que esta “faena” se enmarca en lo que Ortega denomina “quehacer”. Considera que la vida es quehacer por lo que la vida auténtica consiste en hacer lo que hay que hacer. Este *imperativo praxeológico* guiará su planteamiento primigenio. La acción humana no está dispersa, sino que se realiza constituyendo una totalidad. Esta acción se lleva a cabo mediante una decisión volitiva que vertebral

<sup>38</sup> *Idem*.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 459.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

la conducta humana y constituye el fundamento existencial de un pueblo. En contra de las ofertas germanas acerca de la función que ha de asumir una forma de vida, Ortega opta por el carácter integrador de la cultura como núcleo vertebrador de la misma<sup>40</sup>. Los hombres perciben su forma de vida mediante todas aquellas acciones que han ido siendo aprendidas a lo largo de su vida. Todas estas acciones provienen del pasado, por lo que constata que su *uso* “es el petrefacto humano, la conducta o idea fosilizada”<sup>41</sup>. Esta observación es sumamente relevante, ya que el estudio de los fenómenos sociales ligados a nuestras formas de vida nos remite siempre a la descripción de hechos acaecidos en el pasado y que perduran en el presente, por lo que tienen carácter anacrónico<sup>42</sup>. El estudio de las formas de vida desde un punto de vista social muestra que la vida humana está inmersa en un procedimiento que “conserva y fosiliza”. En este proceso surge una tensión que será resuelta posteriormente mediante una propuesta dualista.

La filosofía analizada desde la perspectiva de una forma de vida actúa retrotrayéndose al pasado y describe una vida caracterizada por reglas de conducta de otra vida pretérita. El esfuerzo teórico que genera la reflexión sobre una forma de vida concreta siempre está ligado a la participación en otra existencia condicionada por experiencias comunes. Esta perspectiva hace referencia a un campo semántico del pasado<sup>43</sup>, por lo que la perspectiva pretérita genera siempre una tensión con nuestra propia vida y el tiempo presente. Lo más destacado de esta tensión se manifiesta en que ninguno de los conceptos tradicionales sirve para describir las categorías del vivir presente<sup>44</sup>.

Para que comprendamos la relevancia de la propuesta de Ortega sobre el concepto de “forma de vida” solo tenemos que volver sobre nuestros pasos y recordar que, para Spengler, toda “forma de vida” está vinculada a un proceso de cambio repentino por el cual el individuo adquiere gradualmente conciencia de la distinción entre su propia forma de vida y la de los “otros”, es decir esas personas extrañas, desconocidas o ajena a la propia cultura. Todos estos términos involucrados en la descripción de la forma de vida propia, por oposición a la foránea, se enmarcan en un contexto estrictamente psicológico y sociocultural. El modelo aplicado nos conduce inexorablemente a derivaciones totalmente incompatibles, es decir, a dos formas de vida opuestas y enfrentadas. Cuando ambas entran en colisión una de estas formas debe ceder ante la otra por lo que

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> Ortega y Gasset, 2010: X, 282.

<sup>42</sup> En una conferencia impartida por Ortega y Gasset en Múnich en 1951 expone por primera vez la falacia anacrónica que se genera mediante la transferencia de los hechos acaecidos en el pasado al presente intentando dar soluciones a los problemas actuales mediante procedimientos y soluciones anacrónicos. Cfr. Ortega y Gasset, 1951: 1-9.

<sup>43</sup> Puede comprobarse el ejemplo dado, cfr. Ortega y Gasset, 2009: IX, 858.

<sup>44</sup> Ortega y Gasset, 2010: X, 263 y ss.

prima el principio con mayor peso dependiendo de los avances culturales, según el caso concreto. En opinión de Spengler, cuando dos formas de vida colisionan, la solución consiste en establecer una relación de preferencia condicionada. Aunque no existe una relación de precedencia absoluta, no obstante, se presume que existe una prelación de orden a la que se supedita la sociedad en concreto. Este modelo carece de reflexión propia. Como afirma Gadamer, es un mero “prejuicio *a priori*”<sup>45</sup>. Como hemos demostrado anteriormente en la exposición, el contraste entre supuestas formas de vida enfrentadas cae en un error, abusa de los recursos que le pone a disposición la ficción literaria con el fin de mostrar la superioridad de la sociedad occidental con respecto la sociedad eslava.

Por el contrario, para Ortega, el término “forma de vida” ha de ser analizado en el marco objetivo de la cultura que se concretiza como una acción integradora de una voluntad que constituye la existencia de una sociedad. Toda la fuerza reflexiva recae en la comprensión de la acción actual que vertebría una forma de vida sustentada en una tradición pretérita. Desde mi punto de vista, el contenido referencial de la forma de vida es diametralmente opuesto al proyecto egocéntrico y psicologista germano. Pero, además, el proyecto orteguiano es pluralista y, por tanto, se opone decididamente al monismo presupuestado en la obra de Spengler. Este punto de vista se reitera en diversos escritos como cuando afirma Ortega entre paréntesis: “El error de Spengler consiste en menospreciar las diferencias de las épocas «semejantes»”<sup>46</sup>.

El modelo aplicado por Spengler es incapaz de descubrir en las sociedades las diversificaciones existentes. Su método está cegado por su incapacidad para reflexionar *motu proprio* sobre las propias estructuras sociales. Esta incapacidad para ver la diferencia en la unidad es una de las observaciones más lúcidas de Ortega y que tendrá unas consecuencias ingentes en su trabajo.

## 6. Forma dual de vida

Pero Ortega sigue reflexionando acerca de la expresión “forma de vida” y observa que en esta se cumple el *principio de Heráclito* al descubrir que toda forma de vida singular se asienta en un principio dual que conjuga a la vez la quietud y la fluidez<sup>47</sup>. Por ello, el principio de diferenciación exige que la forma de vida deba ser abordada desde dos puntos de vista completamente contrapuestos: la forma de vida es, asimismo, eterna y mutable. Por esta razón se referirá a este proceso mediante la expresión “forma dual de vida” que es introducida en su obra de la siguiente manera:

---

<sup>45</sup> Gadamer, 1999: 444.

<sup>46</sup> Ortega y Gasset, 2004: II, 621.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 815.

Este enjambre de pueblos occidentales que partió a volar sobre la historia desde las ruinas del mundo antiguo se ha caracterizado siempre por una forma dual de vida. Pues ha acontecido que, conforme cada uno iba formando su genio peculiar, entre ellos o sobre ellos, se iba creando un repertorio común de ideas, maneras y entusiasmos. Más aún. Este destino que les hacía, a la par, progresivamente homogéneos y progresivamente diversos ha de entenderse con cierto superlativo de paradoja. Porque en ellos la homogeneidad no fue ajena a la diversidad. Al contrario: cada nuevo principio uniforme fertilizaba la diversificación<sup>48</sup>.

Con ello, considera que la forma de vida tiene una naturaleza dual. El paradigma de esta dualidad lo encuentra Ortega en el análisis del hombre del *quattrocento*, en el que sobrevive una forma de vida medieval en declive y surge con fuerza un hombre nuevo que sentará las bases del hombre moderno. Esta tensión entre la quietud y la fluidez; la eternidad y la mutabilidad genera una nueva forma dual de vida que perdura hasta nuestro tiempo. En dicha forma de vida, el hombre debe conjugar los elementos homogéneos que adquirimos de la tradición con los elementos del progreso que se dan en el presente. La tensión descrita aparece entre la formación de caracteres comunes que establecen relaciones de semejanza y uniformidad, por un lado, y la generación de procesos diferenciadores que conlleva una disgregación social, por otro. Así pues, analizado desde un sistema de referencia fijo, se observan exclusivamente los elementos homogéneos de una sociedad. Sin embargo, desde un sistema de referencia variable se observa la dispersión social. Dicha tensión es integrada mediante la razón vital.

La tensión subyacente a este dualismo se comprueba cuando la forma de vida de una sociedad atraviesa un periodo de libertad. En dicha etapa aparecen las contradicciones a las que hace referencia el dualismo existente entre una época pretérita asentada en formas de vida arcaicas con una fuerte tendencia a la uniformidad y a la homogeneización social y las posibilidades futuras que se conjugan en el presente que diversificará la sociedad. Por ello afirma Ortega que, en referencia a una forma de vida de cariz dual nos encontraremos ante una contradicción. Para resolver esta tensión hay que proceder rigurosamente buscando en el pasado a aquella generación de hombres que vivió aún tranquila e instalada en un mundo sin contradicciones y contraponer esta nueva dualidad<sup>49</sup>. Esta forma de vida pretérita se asienta en certezas y creencias definitivas. En la forma dual de vida, el hombre, sin embargo, desconoce qué posición ha de tomar debido a la indecisión reinante. Pero, ¿qué persigue Ortega con su concepto de "forma dual de vida"? La pregunta no es baladí y entre sus obras proporciona la respuesta cuando afirma:

<sup>48</sup> En el "Prólogo para franceses" de su libro *La rebelión de las masas* acuña el significado de "forma dual de vida", Ortega y Gasset, 2005: IV, 352.

<sup>49</sup> Ortega y Gasset, 2009: IX, 456.

Con esto hemos conseguido muchas cosas de gran calibre. Una, quitar al conocimiento el carácter de realidad absoluta a que absolutamente está el hombre adscrito, y convertirla en pura magnitud histórica. El conocimiento no es una operación “natural” y, a fuer de ello, inexcusable del hombre, sino una “forma de vida” puramente histórica a que llegó —que inventó— en vista de ciertas experiencias y de que saldrá en vista de otras<sup>50</sup>.

La perspectiva que propone al analizar la historia humana desde la configuración humana —es decir, su forma de vida— disipa el punto de vista que considera nuestro conocimiento exclusivamente desde una perspectiva absoluta en el que el sistema epistémico se reduce a ciertos procedimientos “naturales”. Para llevar a cabo este proyecto debe naturalizar la historia poniendo el foco de atención en las acciones humanas. Desde esta nueva perspectiva, el conocimiento deja de ser mera utopía, concretizándose y exhibiendo la relatividad constitutiva del quehacer humano. El estudio de la forma dual de vida permite, no sólo disipar el aspecto utópico que impregna el punto de vista absoluto, sino, lo que es más importante, hacer historia de la realidad concreta teniendo en cuenta todos los elementos praxeológicos involucrados en las formas de vida, focalizando los problemas humanos como faenas concretas que se proyectan al futuro. Solo así podemos investigar el sentido pleno de las labores elementales que realiza el ser humano y el modo de hacer sus quehaceres, lo cual a su vez los distingue de otras formas de vida. El paradigma de esta situación lo encuentra Ortega al final de la Edad Media, durante la transformación humanista del Renacimiento, por lo que afirma:

La vida en él —como toda vida en crisis— es dual en su raíz misma: por un lado es persistencia de la vida medieval o, dicho más rigorosamente, supervivencia. Por otro, es germinación oscura de vida nueva. En cada uno de aquellos hombres del *quattrocento* chocan dos movimientos contrapuestos: el hombre medieval cae como el cohete consumido y ya ceniza. Pero en esa ceniza descendente, inerte, irrumpen un nuevo cohete recién disparado y ascendente, puro vigor cenital, puro fuego —el principio enérgico aunque confuso de un nuevo vivir, del vivir moderno. El choque entre lo muerto y lo vivo que en el aire se produce da lugar a las combinaciones más varias pero todas inestables e insuficientes<sup>51</sup>.

Esa tensión “dual” descrita en un periodo de tiempo constituye la historia. Por ello, abstrae los elementos más relevantes y los transforma en “regla” general. Por esta razón afirma que los pueblos occidentales se caracterizan por

---

<sup>50</sup> Ortega y Gasset, 2006: VI, 21.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 486.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

una “forma dual de vida”<sup>52</sup> ya que recoge las tensiones de toda época: persistencia del pasado –o supervivencia– e irrupción de una nueva etapa que se proyecta al futuro. Este choque entre lo “muerto” y lo “vivo” genera en el presente una combinación entre lo “inestable” y lo “insuficiente”. Esta tesis no es parcial o coyuntural, al contrario: la dualidad es inseparable “a lo largo de la historia, cobrando en cada etapa figura diferente”<sup>53</sup>. Esta dualidad afecta a la autenticidad misma y hace que los humanos nos encontremos ante una situación comprometida. Ninguno de los autores que han abordado el tema de la forma de vida en el mundo germano lo ha expresado con tan descarnada sinceridad:

si quieras realmente ser tienes *necesariamente* que adoptar una muy determinada forma de vida. Ahora: tú puedes, si quieras, no adoptarla y decidir ser otra cosa que lo que tienes que ser. Mas entonces, sábelo, te quedas sin ser nada, porque no puedes ser verdaderamente sino el que tienes que ser, tu auténtico ser<sup>54</sup>.

Ciertamente, el *imperativo de autenticidad* es un requerimiento humano. Su incumplimiento impone una falsificación de la vida propia. La paradoja resulta, pues, de que se nos exhorta a realizar lo que resulta ser una obligación. El hombre ha de actuar libremente en la aceptación de una necesidad que se exemplifica en la adopción de una forma de vida y sus normas pretéritas. La tragedia surge en ese momento en el cual una generación ignora su propia forma de vida<sup>55</sup>. Para ser más concreto, esta generación no ha cotejado un epítome de pensamientos filosóficos pretéritos por lo que no puede enfrentarse a los problemas del presente y dar una respuesta novedosa ante los retos actuales. Estas generaciones viven en un mundo impostado que consta de meros pensamientos prestados. Ortega es radical en lo que respecta al significado que adscribe a la expresión “forma dual de vida”, por lo que afirma consecuentemente: “Es, pues, esencial a toda forma de vida humana provenir de otra y en este sentido el individuo consiste en una tradición y fuera de ella no es nada”<sup>56</sup>.

Esta conclusión sirve de cierre a su larga trayectoria de pensamiento sobre un concepto que proviene de la tradición germana y que ha sabido asimilar en su propuesta filosófica. No hay vuelta atrás: o se asimila la tradición o se falsifica la vida mediante la impostura. Ahora bien, si se asume la forma (o formas) de vida<sup>57</sup>, entonces para ser auténtico se debe dar soluciones a una dualidad

<sup>52</sup> Ortega y Gasset, 2005: IV, 352.

<sup>53</sup> Ortega y Gasset, 2009: IX, 868.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>55</sup> *Idem*.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 1460.

<sup>57</sup> Ortega reitera en sus escritos la procedencia de una forma de vida de otras más pretéritas por lo que he optado por la pluralización de estas en el tiempo mediante la introducción de los paréntesis. Cfr. Ortega y Gasset, 2006: VI, 779 y ss.

manifiesta: la forma de vida siempre es pretérita; ahora se trata de resolver los problemas del presente ampliando esa línea impuesta por la tradición. El acrecimiento en el presente se forma como algo nuevo frente y contra el pasado tradicional. Resulta el enriquecimiento vital del repertorio de opciones más abundante frente al pasado. Este enriquecimiento se asienta en el aumento del conocimiento, en nuevas conductas, en los usos que van surgiendo, que generan vínculos y hechos que se consideran más eficientes que los antiguos. En definitiva, en el presente siempre se podrán hacer innumerables más cosas que en el pasado<sup>58</sup>.

## Conclusión

Ortega tiene que liberar el concepto de “forma de vida” de la estrechez del biologismo científico y el psicologismo egocéntrico por lo que lo interpreta en términos de experiencia vital y de experiencia histórica. Este punto de vista significa algo esencialmente nuevo. La expresión orteguiana de “forma de vida” se desarrolla en contradicción con el concepto de *Lebensform* propuesto por Spengler. Coincidir en el hecho de que el concepto se inscribe en el marco cultural. Las diferencias más características que surgen entre ambos se pueden resumir de la siguiente manera: según Ortega, toda forma de vida debe ser analizada siguiendo el principio de *diferenciación*, ya que las culturas se diversifican entre sí debido a que los significados de las nociones originales son siempre disímiles. Seguidamente considera que las culturas tienden a ser abordadas *holísticamente*, ya que se consideran como sistemas completos y herméticos que pueden ser analizados como un conjunto clausurado hacia dentro. Finalmente, las culturas exhiben una *pluralidad de formas*, por lo que no comparte el supuesto spengleriano de que la *Lebensform* es culturalmente homogénea, asentada en planteamientos monistas.

Ortega expone y amplía el significado de “forma de vida” en su obra tardía. Por esta razón introduce la expresión “forma dual de vida”, que describe la tensión entre el pasado y el presente. En dicha forma dual de vida concurren elementos homogéneos procedentes de la tradición cultural con las fluctuaciones contemporáneas que generan progresivamente una dispersión social. Esta tensión entre el pasado y el presente es denominada el principio de Heráclito ya que chocan quietud y fluidez; eternidad y transformación; homogeneidad y diversificación. Dichas contradicciones deben ser resueltas por cada generación ya que están inmersas en una forma dual de vida. Cada generación atribuye a la tradición un rasgo histórico distinto debido a que su experiencia vital difunde una perspectiva disímil sobre el pasado. Spengler y Ortega referencian *Lebensform* y “forma dual de vida” de manera distinta. Aquí radica la originalidad de

<sup>58</sup> Ortega y Gasset, 2009: IX, 1305.

la obra orteguiana, que fija el significado de la expresión “forma dual de vida” mediante un nuevo contenido. Muestra que la forma dual de un pueblo es, en resumidas cuentas, el resultado de la conjugación de las acciones realizadas en el pasado y el planteamiento novedoso que cada generación tiene que resolver en el presente para poder proyectarse al futuro. ●

*Fecha de recepción: 15/07/2022*

*Fecha de aceptación: 21/10/2022*

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

- GADAMER, Hans-Georg (1999): "Dilthey und Ortega. Philosophie des Lebens", en *Gesammelte Werke*, vol. 4. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 436-447.
- ORTEGA Y GASSET, José (1951): *Die pädagogische Paradoxie und die Idee einer Mythenbildenden Erziehung*. Múnich: Stiftung Internationale Jugendbibliothek, 9 páginas escritas a máquina y corregidas. (Existe una traducción aproximada de la conferencia: "La paradoja de la pedagogía y el ideal de una educación creadora de mitos", en Jella LEPMAN, *Un puente de libros infantiles*, trad. Augusto Gely. Vigo: Creotz Ediciones, 2017, pp. 225-243).
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PADILLA GÁLVEZ, Jesús y GAFFAL, Margit (2012): "Forms of Life and Language Games. An Introduction", en *Forms of Life and Language Games*. Frankfurt: Ontos, pp. 7-16.
- PADILLA GÁLVEZ, Jesús (2013): "Digresiones acerca de las formas de vida", en *Formas de vida y juegos del lenguaje*. Madrid / México D.F.: Plaza y Valdés, pp. 77-110.
- PADILLA GÁLVEZ, Jesús (2016): "Action, Decision-Making and Forms of Life", en *Action, Decision-Making and Forms of Life*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, pp. 1-8.
- PADILLA GÁLVEZ, Jesús (2019): *Estado de cosas. Reconstrucción de la polémica sobre el Sachverhalt*. Valencia: Tirant Humanidades.
- SPENGLER, Oswald (1920): *Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. I: Gestalt und Wirklichkeit*. Múnich: C. H. Beck. (2.<sup>a</sup> ed., 1923).
- SPENGLER, Oswald (1922): *Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. II: Welthistorische Perspektiven*. Múnich: C. H. Beck.
- SPENGLER, Oswald (1923-1927): *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*, 4 vols. Primera Parte: *Forma y realidad* (vols. I y II). Segunda Parte: *Perspectivas de la Historia Universal* (vols. III y IV). Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Calpe.
- SPENGLER, Oswald (1963): *Briefe. 1913-1936*, coord. de Manfred Schröter, ed. de Anton M. Koktanek. Múnich: C. H. Beck.
- SPENGLER, Oswald (1966): *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*, 2 vols., trad. de Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe.
- SPRANGER, Eduard (1921): *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. Halle: Max Niemeyer.
- WECHSLER, Fred (pseudónimo de Alfred) (1905): *Lebensformen. Anmerkungen über die Technik des gesellschaftlichen Lebens*. Múnich / Leipzig: Georg Müller.