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

Apuntes para una Filosofía de la Cultura en Ortega y Gasset

Luis de la Corte Ibáñez[1]
ORCID: 0000-0003-4092-7049

Resumen
Las relaciones entre cultura y vida constituyen un tema decisivo en la obra de Ortega. Este artículo examina esas relaciones y su conexión con algunas otras nociones fundamentales del raciovitalismo orteguiano como las de "razón", "perspectiva" e "interpretación". Este análisis presenta a Ortega como precursor de un enfoque hermenéutico de la cultura, de indudable vigencia para la filosofía y el pensamiento social de nuestro tiempo.

Palabras clave
Ortega y Gasset, cultura, vida, razón vital, filosofía, perspectiva, hermenéutica

Abstract
This paper works upon the evolution and shades of meaning of the concept of culture within the *oeuvre* of José Ortega y Gasset. It attempts to show the centrality of this concept, as well as its pertinence for the philosophical reflection about culture. Ortega's outlook appears as a possible fore-runner of hermeneutical approaches to culture, with interesting inquiries concerning the relationships between history and culture.

Keywords
Ortega y Gasset, culture, life, vital reason, perspective, hermeneutics

De la Kultura a la cultura: *Meditaciones del Quijote*

Como dejó escrito Ignacio Ellacuría en un texto escasamente conocido, "en el vivir y pensar de Ortega hay una preocupación radical: la de la vida y la cultura, junto con los problemas que su necesaria unión plantean" (Ellacuría 1996: 36). Según trataré de argumentar en lo que sigue, esa preocupación ocupó, en efecto, el pensamiento de Ortega, desde sus inicios neokantianos hasta sus escritos póstumos. Comencemos pues por el principio.

Como queda reflejado en algunos textos anteriores a 1911 (por ejemplo, "La ciencia romántica", "Moralejas" o "Pathos del sur"; ver I[2]), Ortega estableció

[1] Dirección del autor: Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Madrid, Crtra. de Colmenar km. 15, 28049 Madrid. E-mail: luis.cortes@uam.es

[2] De ahora en adelante, las referencias a la obra de José Ortega y Gasset remitirán a la edición en doce volúmenes de las *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983, indicando en romanos el tomo y en arábigos la(s) página(s).

Cómo citar este artículo:
De la Corte Ibáñez, L. (2002). Apuntes para una Filosofía de la Cultura en Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (4), 111-127.
https://doi.org/10.63487/reo.766

Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

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

desde el primer momento de su filosofía una estrecha relación semántica entre las nociones de Cultura y Razón. No obstante, el sentido que por aquel entonces concede a dichos términos resultará demasiado próximo a la definición neokantiana de la cultura o *Kultura* como conjunto de las más altas realizaciones de la humanidad, básicamente identificables con las ciencias físico-matemáticas, la moral y el arte occidentales. Empero, es bien sabido que el joven Ortega no tardaría en abandonar el neokantismo. Por ello, ya en su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, puede reconocerse una ampliación del propio concepto de cultura, forjada por la influencia recibida de otras fuentes diversas como las teorías del biólogo Jacob Von Üexkull, la fenomenología de Husserl y los vitalismos de Nietzsche, Bergson y Simmel o también Unamuno, con quien mantenía por aquel tiempo una fecunda polémica en torno a las relaciones entre razón y vida (ver Cerezo 1985).

En *Meditaciones* Ortega ensayaría un primer esbozo de su definición de la vida humana como interacción entre el hombre y su mundo (*Yo soy yo y mi circunstancia*), analizando dicha relación en su forma más primaria, la del proceso psicológico de la percepción, según el hermoso ejemplo del bosque. El análisis fenomenológico de la percepción del bosque aporta una muestra de cómo el hombre habita y explora la realidad a través de dos dimensiones decisivas: la posibilidad y la profundidad. En primer lugar, se dice en ese texto que "el bosque es una suma de posibles actos nuestros". Cada uno de esos actos son modos de adentrarse en el bosque que podrían descubrir alguna faceta suya, inédita y complementaria respecto a los otros rasgos de los que informan los sentidos en el momento presente. Esto demuestra que la estructura de la realidad es dual, toda vez que tras el conjunto de impresiones actuales que se nos dan de manera directa (en el ejemplo del bosque: los colores, los sonidos, el placer y el dolor físicos, etc.) aparece siempre un segundo plano. Éste es el plano de la profundidad, cuyos niveles son innumerables y se constituyen como posibilidades que pueden ser realizadas, como "latencias" que cabría convertir en "patencias", si es que hay voluntad de ello. Algunos de esos planos tendrían que ver con las dimensiones física y temporal de lo real: (en el ejemplo del bosque) los pájaros que no vemos, pero que podríamos llegar a ver si siguiéramos el sonido de sus cantos, o el color del atardecer reflejado en el riachuelo, espectáculo que tal vez podríamos disfrutar si allí permaneciéramos hasta la hora justa de su aparición. En cambio, otras formas de la profundidad superarían el plano de toda sensación pero determinando igualmente la propia percepción del bosque, del mundo circundante. Llegamos al asunto de la cultura.

¿Con cuántos árboles se hace un bosque? pregunta irónicamente Ortega, dando a entender la imposibilidad de reducir tal objeto real a mero dato físico.

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

Por el contrario, nos dice, el bosque forma parte de aquellas "realidades superiores" que "no caen sobre nosotros como sobre presas", realidades a las que Platón llamó *ideas* y cuya función esencial consistiría en transformar ese "caos de puntos luminosos" que nos dan los sentidos en un mundo coherente y bien ordenado. Dicho de otro modo, las ideas, los conceptos, la cultura (estos términos se hacen sinónimos en el estudio que comentamos) constituyen la base de nuestra percepción profunda del mundo, ejerciendo, por tanto, una función vital de suma trascendencia. El concepto delimita la estructura de las relaciones que existen entre la cosa definida y el resto del universo, otorgando así "sentido" al mundo circundante (de este modo, nos dice nuestro autor, el concepto de "naturaleza" se acuñó para designar aquella "máxima estructura" mediante la que se relacionan todos los objetos físicos que componen el cosmos). Pero Ortega destaca que cualquier intento por desentrañar el sentido de las cosas responde a la necesidad humana de "estar seguro" sobre lo que ellas son y sobre su repercusión en la vida propia. Haciendo uso de sus propias palabras, la vida, es decir, la interacción entre el hombre y su mundo, enfrentan a aquél con un "texto eterno" que exige ser "interpretado", explicado, esclarecido y para lo cual se forja la cultura como "comentario" de dicho texto. Aquí esta en esencia la idea de la *razón vital* mediante la que Ortega pretende superar la oposición entre razón y vida. Según esa idea, la razón no sólo vale para construir aparatosos esquemas ideales totalmente ajenos a nuestra vida personal y concreta sino que constituye también la misma posibilidad de que el hombre consiga extraer el sentido, el *lógos* de lo que tiene a su alrededor: "el acto específicamente cultural es el acto creador, aquel en el que extraemos el *lógos* de algo que todavía era insignificante (*i-logico*)" (I, 321)[3]. Por consiguiente, y como han apuntado diversos autores, el motivo que inspira la propuesta orteguiana sobre la razón vital es el de ampliar el concepto de razón en la dirección de una "hermenéutica universal", según expresión de Cerezo (1985), recuperando así la noción griega del *lógos* (Lledó 1994; ver también, Soldevilla 1998, Martín 1999).

Por último, la reflexión que Ortega realiza en las *Meditaciones* sobre el problema de las relaciones entre cultura y vida le permite introducir otro concepto fundamental para su filosofía posterior. Esa organización del mundo como un conjunto de cosas u objetos que nos da la cultura se llama *perspectiva*. Como ha explicado Rodríguez Huescar (1966), la noción de perspectiva es una metáfora que Ortega desarrolla a partir de sus célebres ejemplos sobre la variabilidad de perspectivas visuales en que se nos ofrece el mundo a la vista. La

[3] Un amplio comentario en esta línea sobre la aportación de las *Meditaciones* a una Filosofía de la cultura puede verse en los textos de CEREZO (1985) y SAN MARTÍN (1999, cap. 2).

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

perspectiva no es sólo una propiedad o consecuencia de la cultura sino de la inserción del hombre en una circunstancia concreta, la cual limita su acceso al mundo de diversas formas, la primera de ellas en relación a su ubicación en un espacio y un tiempo precisos (hay una "perspectiva temporal", lo cual supone ya una metáfora de la perspectiva visual). Este hecho, que se da ya en las otras formas de vida, viéndose afectado por la diferente complejidad orgánica de cada una de ellas y generando perspectivas diversas para cada especie, adquiere otro nivel en el caso de la vida humana, donde lo orgánico se complica con lo histórico-cultural. Por ello es posible hablar también de una "perspectiva intelectual", que es necesariamente también una perspectiva "social e histórica", para explicar la influencia de la cultura en nuestra percepción del mundo (ver también su curso sobre un *Sistema de Psicología*–1915/1916–, "Verdad y perspectiva" –1916– o *El tema de nuestro tiempo* –1923–).

El nivel de los años veinte

Los años veinte constituyen una referencia cronológica decisiva en la reflexión orteguiana sobre la cultura, al hilo de sus disquisiciones en torno a la supuesta y errónea oposición entre razón y vida promovida por idealistas e irracionalistas. La idea de la vida en Ortega conserva por esta época la impronta vitalista e incluso biologicista anteriormente referida. De ese modo, el pensamiento, la razón y la cultura –de nuevo, expresiones sinónimas– se conciben como una función vital, "como la digestión o la circulación de la sangre", según se explica en el segundo libro al que debemos dedicar atención: *El tema de nuestro tiempo*, de 1923. Esta definición funcionalista o pragmatista de la razón y la cultura no agota, sin embargo, el contenido del mencionado texto ni el sentido de la expresión orteguiana "razón vital". Desde un punto de vista moral, la razón vital supone, más que definición o concepto, un proyecto, el proyecto de una razón y una cultura que rindan sus frutos a la vida, haciendo de ésta su fin primordial. En este punto todos los especialistas coinciden en que dicho proyecto debe entenderse como la respuesta intelectual de Ortega a la crisis cultural española y europea que sucede al desastre del noventa y ocho y precede a la guerra civil, y a la decadencia de la Modernidad y la Razón occidental, evidenciada ésta en las dos guerras mundiales de las que el filósofo fue testigo (ver Cerezo 1985, Beneyto 1999). Ortega advierte que, amén de los incuestionables favores que rinde al ser humano, la cultura también entraña graves riesgos. La cultura puede acabar asfixiando a la vida como consecuencia de su capacidad para objetivarse, para adquirir un carácter transvital, constituyéndose en un "valor" independiente de la vida:

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

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

No se trata de rechazar ese proceso de objetivación, puesto que la vida misma encuentra su razón de ser, su "razón vital", en la creación de esos "objetos" de la cultura, que, como ya hemos visto, le dan sentido. Ortega pone, entre otros, el ejemplo de la justicia, o mejor dicho, el sentimiento de justicia, el cual supone, sencillamente, una experiencia afectiva que nace para cumplir una función vital, algo que la razón humana inventa para organizar y mejorar la convivencia entre los hombres, como la biología "inventa" el páncreas para resolver el problema de la digestión. En principio, puede decirse que el valor de ese órgano es similar al de la idea de la justicia y, sin embargo, esta última se convierte en algo que vale por sí mismo, algo a lo que merece la pena dedicar la propia vida y la de otros. No obstante, la cultura objetivada puede llegar a la "alienación cultural", como dice Cerezo (1985), cuando sirve para erigir nuevos ídolos y para convertir en fetiches lo que, a su debido tiempo, fueron oportunas soluciones culturales. Es también cuando aparece la hora de la hipocresía vital, "de la disociación entre la veneración de la norma y su permanente incumplimiento, porque la cultura, falta de arraigo y autentificación, ya no sirve para bien vivir" (Cerezo 1985: 262).

Según puede comprobarse en los párrafos anteriores, a mediados de los años veinte Ortega empieza a interesarse por una concepción más dinámica y procesual de la cultura. Por eso se dice también en *El tema de nuestro tiempo* que toda cultura vive una "hora lírica" y una "hora hierática". Hay entonces una dialéctica de la cultura que se desenvuelve a través del tiempo, que condiciona su propia evolución, así como el principio y el fin de una época, y que no se realiza en definitiva sin altibajos o momentos de crisis.

Es necesario destacar, por otra parte, que el libro que comentamos abriera sus páginas abordando el concepto de "generación" (*La idea de las generaciones*) y las cerrara con un capítulo titulado *La doctrina del punto de vista*, en el que vuelve al concepto de perspectiva para tratar, precisamente, su dimensión socio-histórica, relativa al mismo tema de las generaciones. Con el concepto de "generación" Ortega profundiza en el carácter esencialmente crítico que corresponde al proceso de evolución de la cultura a través del tiempo y que convierte a la vida social en un conflicto entre perspectivas diversas. La exis-

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

tencia de una generación en el sentido de Ortega exige tres condiciones (ver Sarabia y Zarco 1997): que haya un conjunto de personas que compartan una misma época histórica, que de entre ese amplio número de individuos, un número menor pueda incluirse en un cierto rango de edad (unos quince años, según Ortega) y, por último, que de entre este segundo grupo, exista un conjunto indeterminado de personas que compartan una misma circunstancia y constituyan un "círculo de convivencia" común. En consecuencia, dentro de un mismo contexto cultural e histórico convivirían varias generaciones, grupos de individuos con edades diferentes y portadores de una "sensibilidad vital" característica. Esas diferencias forman, de hecho, la base para la regeneración de la cultura y la prueba del carácter histórico de la razón humana. Pero, además, la coexistencia de varias generaciones es la forma en que se concreta esa permanente tensión que se establece entre las dos dimensiones del fenómeno cultural, manifestado en unos casos como acto creador que añade una nueva forma de dominio humano sobre el mundo y en otros como sedimento de la vida social e histórica que determina y facilita la vida pero que dificulta igualmente su renovación más allá del mundo de las convenciones de sentido establecidas.

Las anteriores cuestiones no sólo fueron tratadas por Ortega durante los años veinte en *El tema de nuestro tiempo*. Creo que todavía no se ha destacado suficientemente la importancia que en este sentido tienen un par de artículos publicados en el diario *El Sol* ("Las ideas de León Frobenius", "El sentido histórico") y un pequeño libro titulado *Las Atlántidas*, todos ellos de 1924, donde Ortega intenta reflejar el presente "estado del arte" de los estudios sobre "Etnología" o lo que hoy llamamos "Antropología cultural" y donde acuñaría su noción del *sentido histórico*[4]. Aquí, y por primera vez, Ortega se manifiesta de manera clara y rotunda contra el mito de la "unidad cultural" implícito en las viejas filosofías de la cultura forjadas en la Alemania neokantiana. Los últimos descubrimientos de etnólogos, historiadores y arqueólogos que él mismo comenta habrían refutado la vieja hipótesis sobre la existencia de una única cultura –la europea, la occidental– que mereciese tal nombre y que habría derivado de la raíz del mundo clásico. Esa visión de la cultura acarreó la imperdonable ignorancia e incomprensión de lo que supone el "sentido histórico" de las acciones y comportamientos humanos, confundido en ocasiones con un sentido metahistórico que llevaría a abstraer la vida humana de su marco social, cultural e histórico, tal y como, en opinión de Ortega, hicieron Hegel, Marx y Darwin. Semejante visión de la existencia humana choca con la pers-

[4] La excepción respecto a una consideración adecuada de estos trabajos supuestamente menores la encontramos en Marías (1983).

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

pectiva de Ortega a la que él mismo encuentra mucha mayor cercanía con los nuevos datos aportados desde los estudios etnológicos sobre la real pluralidad de sentidos que pueden orientar la vida de los hombres y los pueblos:

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

Así, una vez que la Etnología ha demostrado que el mismo hecho humano "es el fenómeno cósmico de tener sentido", el estudio del hombre debe orientarse, según Ortega, a descubrir el sentido que muy frecuentemente queda oculto bajo la "ilógica" y "bárbara" apariencia de los comportamientos y acciones surgidos en otros ámbitos culturales o en otras épocas históricas. Éste es, por ejemplo, el argumento a partir del que Ortega llegaría a reivindicar por aquella época –en *Las Atlántidas*– una necesaria "Psicología de la evolución" cuyo objetivo sería el de reconstruir la estructura peculiar que ha constituido la "conciencia humana" en cada uno de sus diferentes "estadios".

El animal fantástico

Según venimos viendo, el pensamiento de Ortega evoluciona hacia una concepción entre hermenéutica y pragmatista de la razón y la cultura. Ahora bien, siguiendo el hilo de esa reflexión a través de sus escritos posteriores a los años veinte y hasta sus obras póstumas puede comprobarse cómo las afirmaciones más biologicistas de *El tema de nuestro tiempo*, afirmaciones que emparentaban la postura de Ortega con otros vitalismos, serán corregidas en otros trabajos posteriores. En realidad, lo que Ortega pretendió al tratar este asunto en su obra madura fue, sencillamente, avanzar en la refutación de toda concepción naturalista y a-moral de la condición humana. Para ello no sería necesario negar la función adaptativa que la razón o la cultura desempeñan en el régimen interno de la vida humana sino reconocer que tal adaptación no podía ser mera reacción mecánica e inconsciente sino que implicaría, por el contrario, un movimiento voluntario impulsado por la esencial vocación interpretativa del hombre. Como se diría en *Ensimismamiento y alteración*, a diferencia de lo que acontece con los animales, a los que la naturaleza equipa con un sistema de instintos que les capacita para la supervivencia y permite su identificación plena con el entorno, el hombre no coincide con su naturaleza ni con su circunstancia aunque viva inserto en ella, lo cual le hace experimentar la

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

inaplazable necesidad de "hacerse cargo" de tal circunstancia, de donde surge la razón, la inteligencia o el pensamiento y cuyo ejercicio desemboca finalmente en la cultura[5]. Ésta, nos dice Ortega en *Misión de la Universidad* (1930), configura *"el plano de la vida*, la guía de caminos por la selva de la existencia", lo cual significa en último término que es la propia vida humana la que se planifica a sí misma, a través de la cultura (ver Cerezo 1985). En consecuencia, el valor orientador de la cultura no termina en su capacidad para proporcionar modelos o imágenes del mundo sino que se desprende también de su dimensión axiológica.

Aunque *El tema de nuestro tiempo* y algún otro texto de esa época tocaron el asunto de los aspectos morales de la cultura[6], será en un libro posterior, *Meditación de la técnica* (1933), donde ese punto sea abordado con algo más de detalle. Se reconoce allí la inicial servidumbre del hombre a su entorno físico de la que surge ese otro gran componente de la cultura, la técnica, como producto de su esfuerzo por superar el "estado de naturaleza". No obstante, la capacidad técnica no es una fuerza ciega, tal y como advierte Ortega, sino el mejor ejemplo de la subordinación de la naturaleza a los intereses humanos. De hecho, podría decirse que la misma consideración de este fenómeno como realidad cultural dependería de su capacidad para subordinarse a tales intereses humanos, o dicho de otro modo, a un programa vital pre-técnico y de ninguna manera identificable con la exclusiva satisfacción de la necesidad puramente biológica de resistir a la muerte. Por el contrario, en la *Meditación de la técnica* se emplea el concepto de "necesidades" para hacer referencia, una vez más, a esa "necesidad" primaria que el hombre tiene de "dar sentido" a su propia vida. Cuando el hombre se encuentra en el mundo exclusivamente atenido a las necesidades biológicas (siempre reducibles en última instancia a la pura supervivencia), pero no halla manera de cumplir con otros objetivos o intereses no orgánicos, se niega a satisfacer sus funciones fisiológicas y prefiere sucumbir; podríamos decir, porque su vida "no tiene sentido". Por consiguiente, opina Ortega, no cabe concebir a la técnica y –más en general– a la cultura como meros instrumentos para la conservación de la vida, en tanto en cuanto la aspiración constitutiva del hombre no es la de "estar –o permanecer– en el mundo", sino, antes bien, la de "bien-estar". A resultas de todo esto, nuestro autor in-

[5] Como es bien sabido, esta forma de entender el salto cualitativo de lo animal a lo humano quedó plasmada, por ejemplo, en la definición mucho más precisa pero deudora de la de su maestro Ortega, que Zubiri dio de la "Inteligencia humana" y que con tanta claridad describiría luego Aranguren (1995), discípulo de ambos, en su *Ética*.

[6] Por ejemplo, en las *Notas del vago estío* donde Ortega analiza lo que el llama la propensión humana al "deporte de los ideales" (II, 426-428).

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

troduce o propone un nuevo atributo que correspondería a la relación entre vida y cultura: la invención, invención de sentido:

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

Y al tener que inventar su propia vida, el hombre de cada época, de cada sociedad "pone su vida a finalidades diferentes, más o menos nuevas", en tanto en cuanto se somete, de forma libre o forzada, a aquellas normas y valores que él o sus coetáneos o antepasados han creado. Por eso mismo el filósofo madrileño encuentra un enorme parecido entre vida y juego, pues éste también consiste en orientar y dar sentido a las propias acciones a partir del compromiso con cierto sistema de reglas o convenciones. En qué forma aparecen esas convenciones es cuestión que a su vez nos remite a la definición orteguiana del hombre como "animal fantástico".

Tal y como supone Ortega, nuestra especie habría evolucionado desarrollando una hipertrofia cerebral cuyo resultado habría sido la aparición de una "hiperfuncionalidad imaginativa", es decir, una capacidad desmesurada e inigualable para la creación de imágenes –en el sentido no exclusivamente visual del término–, la cual habría hecho del ser humano un "fabricante nato de universos". Esta idea aparece planteada en diversos libros como *Ideas y creencias, Una interpretación de la historia universal* o las notas sobre *El hombre y la gente*. Según ella, por tanto, la imaginación o la fantasía humanas constituirían la verdadera fuente de la cultura, lo cual pondría en tela de juicio, como era intención de Ortega, la tradicional noción de "verdad como correspondencia". Así, en *Ideas y creencias* (1940), se dice:

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

Volviendo unos años atrás encontramos en *En torno a Galileo* (1933) un complemento a esta crítica en la tesis de los "mundos interiores" que luego se reproduce en *Ideas y creencias*. Tales "mundos interiores" vendrían constituidos

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

por ciertas familias de "ideas" correspondientes a determinadas formas de pensar el "mundo exterior" (el mito, la religión, la poesía e incluso la filosofía y la ciencia) y que Ortega identificó en el texto de 1933 con el mismo término genérico de "cultura".

Sobre la base de ciertos precedentes que podemos localizar en *Misión de la Universidad* (1930) o en *Unas lecciones de metafísica* (1933), *Ideas y creencias* añadiría a la noción de los mundos interiores una distinción decisiva entre dos tipos de ideas que se diferenciarían fundamentalmente por la fuerza con que unas y otras son afirmadas o sostenidas y en su misma resistencia al cambio. Así, en *Unas lecciones de metafísica* se decía que existen ciertas ideas con las que habitualmente "se cuenta", dándolas por hecho, sin que en realidad sea advertida por quien las sostiene su condición "ideal" y hasta el punto de llegar a confundirse con la propia realidad. En estas ideas, aclara Ortega en 1940, se cree; por tanto, es más justo llamarlas "creencias". Por el contrario, en las otras ideas "se piensa", a sabiendas de que ellas mismas constituyen un producto de la imaginación humana, meros artefactos mentales que el hombre ha inventado para orientarse en un mundo últimamente enigmático y cuya utilidad debe someterse a prueba como hace el científico con sus hipótesis. Pero ¿cuál de estas dos especies mentales conforman los llamados mundos interiores que definimos como ciencia, filosofía, religión, poesía?, ¿las ideas o las creencias?

En realidad, la cultura vendría a incluir algo así como dos estratos superpuestos y correlativos a la diferenciación orteguiana entre ideas y creencias. Este binomio permite una definición más nítida de la cultura como una realidad dinámica en la que se combinan elementos nuevos y originales, a los que Ortega llamaría ideas y que nos remiten a una dimensión creativa, con otras formas sedimentadas de interpretación del mundo, las creencias, que informan sobre el marco de convenciones históricamente asumidas por una sociedad y una época determinadas y que generalmente cuajan en el lenguaje, vehículo fundamental del pensamiento, según Ortega. Por otro lado, una creencia no es sino el rastro de una idea que ha sido colectivamente asumida como verdad por una sociedad en un periodo histórico determinado, una vez que se ha perdido conciencia de su dimensión imaginaria. La inmensa mayoría de las interpretaciones humanas sobre el mundo son interpretaciones recibidas del entorno social e histórico, según Ortega reconocerá, sobre todo, a partir de los años veinte. Pero como ya sabemos que la cultura es respuesta inmediata a los problemas presentes, a la circunstancia, y ésta es eternamente variable y últimamente enigmática, jamás son suficientes las creencias heredadas sino que la vida requiere siempre el complemento de un nuevo esfuerzo intelectual que procure poner remedio, en forma de ideas, a los problemas vitales que las creencias dejan irresueltos, bien porque ellas mismas hayan perdido su propia vigencia –en términos

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

socio-históricos–, bien porque dejen ciertos huecos en la imagen global del mundo a la que el hombre siempre aspira para "justificar" o dar sentido a su vida. Volvemos, por tanto, a la definición de la razón como *razón cultural* –la expresión es mía–, "razón vital" en cuanto que rinde su tributo a la vida, y "razón histórica" en la medida en que opera en una época determinada y en base a las restricciones y facilidades que dicho momento impone al funcionamiento de la inteligencia humana.

Por último, es importante insistir en la interdependencia que Ortega postula entre ideas y creencias, por ejemplo, en el sentido en que las teorías científicas dependen de los supuestos epistemológicos y metodológicos o "por supuestos" de los que ella misma parte o en el que las ideas religiosas constituyen especificaciones a un determinado dogma, confesión o creencia sobre lo trascendente. Ese vínculo entre ideas y creencias permite aclarar también el modo en que los diferentes mundos interiores o dimensiones de la cultura se articulan unos sobre otros en cada momento histórico. En *Ideas y creencias* se indica que esos mundos interiores se relacionan entre sí de modo jerárquico, o sea, en función del grado de "seriedad" que se atribuye a cada uno de ellos, lo cual se ve más claro si volvemos al caso de la ciencia. Refiriéndose a ella, dice Ortega que "el que hoy se crea más que en nada en la ciencia no es a su vez un hecho científico, sino una fe vital –por tanto, una convicción característica de nuestra cultura" (IV, 343).

Los usos y la objetivación de la cultura

El problema de la objetivación de la cultura, enunciado ya en *El tema de nuestro tiempo*, reaparece de forma recurrente en la obra posterior de Ortega. Como diversos hitos de esa reflexión podrían ser examinados en ese sentido casi todos los libros que hemos venido destacando hasta ahora y otros no menos reconocidos, por ejemplo, *La rebelión de las masas*. No obstante, y para concluir este breve estudio, vamos a prestar atención a un libro póstumo como *El hombre y la gente* que hizo del asunto de la objetivación de la cultura su mismo tema.

Sin duda alguna, la nota más característica de *El hombre y la gente* es la definición de la sociedad como un sistema de "usos" o "vigencias colectivas". Ortega define como "usos" aquellas formas de obrar y pensar que son impuestas coactivamente a los individuos por su propio entorno social. Como he procurado mostrar en otro lugar (ver De la Corte 1996, 1997), este concepto, quizá inspirado en la representación de Durkheim sobre los hechos sociales como "instituciones" (ver también Osés Gorraiz 1989), constituye probablemente el concepto orteguiano de más amplio alcance a la hora de definir a esa porción

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

de la cultura que las personas heredan de su medio social e histórico en forma de normas (leyes, normas formales e informales, ritos y ceremonias), creencias (alguna vez definidas por Ortega como "usos intelectuales") y códigos simbólicos, sobre todo lingüísticos.

Si se me permite una breve digresión hay que destacar el enorme interés y vigencia que para una Filosofía de la cultura entrañan, dentro de este mismo estudio sobre los usos, las reflexiones que Ortega dedica al lenguaje (ver Lledó 1985, Cerezo 1985, De la Corte 1996, Martín 1999; Ovejero 2001). Como dirá con acierto Cerezo (1995), el lenguaje constituiría desde la óptica de Ortega un auténtico "acto proto-cultural", es decir, la misma base de la cultura y un decisivo principio de hominización. Esta idea está explicitada incluso en la época primera de la filosofía orteguiana, como podemos comprobar en la cita siguiente que extraemos de un texto de 1910 titulado *La pedagogía social como programa político*:

> Imaginad al hombre caído al nacer en un absoluto aislamiento: cortadle toda comunicación con el resto de los hombres; no llegará nunca a proyectar su vida interior hacia fuera en el cristal de la palabra. Ahora bien, sin lenguaje no hay pensamiento: el pensar es un monólogo y el monólogo no es lo originario, sino la imitación del diálogo, un diálogo de una sola dimensión" (I, 503-504)

Por tanto, el lenguaje actúa como vehículo del pensamiento al tiempo que nos pone en contacto con las creencias vigentes, es principio de socialización en la cultura establecida así como de su renovación y por eso a veces parece que el perspectivismo del que habla Ortega es sobre todo lingüístico (ver Lledó 1985).

Pero con ser imprescindible e importantísimo el ejemplo de los usos lingüísticos, no tenemos tiempo ni espacio para dedicarle la atención que se merece. Volviendo a nuestra principal preocupación en este texto, el concepto de uso viene a sintetizar de manera ejemplar lo que desde la perspectiva ético-política de Ortega constituirán los inconvenientes y las virtudes más sobresalientes de la dimensión histórico-cultural de la vida humana[7]. Después de todo lo dicho hasta aquí, no puede quedar duda de que Ortega reconoce el valor fundamental de la cultura incluso en el momento en que ésta actúa como uso. Ortega sería muy explícito a este respecto a lo largo y ancho de toda su obra y, con especial intensidad, en *El hombre y la gente* (ver también Osés Gorraiz 1989, De

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

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

la Corte 1996). Así, sin usos, sin el respeto a un mínimo sistema de normas, creencias y convenciones de comunicación la convivencia resultaría completamente imposible. De igual modo, sin el conjunto de automatismos en que los mismos usos consisten, los cuales nos permiten llevar a término una infinidad de tareas sin necesidad de decidir a cada momento qué vamos a hacer a continuación, la vida se volvería una tarea angustiosa y terrible. Por último, sin la cultura hecha uso no hubiera sido posible conservar el pasado ni las soluciones que en él se crearon para muchos de los problemas que el hombre debe seguir afrontando. Sin embargo, Ortega siempre mantuvo una actitud recelosa y crítica ante lo social y la omisión de este rasgo característico de su pensamiento nos haría incurrir en una interpretación insuficiente o directamente errónea.

Ante todo, el recelo a lo social, a lo que es moda o vigencia, "uso" en definitiva, es consecuencia, primero, del ideal de autenticidad que Ortega cifra como máximo criterio moral y, segundo, de su concepción dinámica de la cultura. En *El hombre y la gente* se dice que el uso es algo "irracional" puesto que implica un tipo de acción o hábito mental en los que el hombre incurre sin tener que dar razón de los mismos. El uso se actualiza cotidianamente de forma irreflexiva y esto es lo que Ortega no ve con buenos ojos (por supuesto esto anula o refuta toda posible interpretación del pensamiento orteguiano en clave "irracionalista"). La razón se opone al uso y es sinónimo de autenticidad, de recepción crítica de las convenciones sociales, característica en la que Ortega precisa su ideal de sociedad que es, en pocas palabras, el ideal liberal. Ya en *Unas lecciones de metafísica*, la "razón" aparece opuesta a la "tradición", la cual remite siempre a lo social y a un pasado histórico más o menos remoto o incluso "primitivo" en el que lo individual brilla por su ausencia. Por el contrario, la razón se concibe como un principio o mecanismo de adhesión a cualquier idea, alternativo al de la tradición, y basado en la evidencia individual y subjetiva (también intersubjetiva) respecto a aquélla.

En coherencia con lo anterior, en la conferencia de 1953 titulada *El individuo y la organización* (IX), texto complementario y contemporáneo a la redacción de *El hombre y la gente*, se establece una nítida separación entre las sociedades –y, por tanto, las culturas– que podríamos llamar colectivistas y aquéllas que se acercarían al ideal liberal. Para entender esto hay que recuperar la distinción que el propio Ortega establece entre unos "usos fuertes" o de difícil transgresión (así, un idioma, un sistema de leyes, etc.), sin los cuales ninguna sociedad podría sobrevivir como tal, y otros diversos "usos débiles", habitualmente ejemplificados por referencia al saludo u otras normas de cortesía, cuyo incumplimiento resulta siempre menos grave. Pues bien, Ortega creía poder definir a las sociedades más tradicionalistas y colectivistas, las antiguas y las no occidentales, por el predominio de los "usos fuertes" sobre lo "débiles" o, más

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

sencillamente, por la inexistencia de los segundos, asociando su desmedido culto a la tradición con un clima social básicamente represivo en relación al posible incumplimiento de los usos más triviales. En tales sociedades, agregaba Ortega, podría suceder incluso que esa misma y enorme presión social que mueve al cumplimiento del uso llegara a pasar inadvertida para sus propios miembros, alcanzando por tanto el máximo grado posible de objetivación de la cultura establecida y obstruyendo así la regeneración de las formas de vida.

Bien mirado, el abierto etnocentrismo que revisten sus juicios sobre las sociedades antiguas y tradicionales había sido ya anticipado en la contraposición entre cultura viva y cultura inerte postulada por Ortega en los años veinte. Respecto a este punto sólo cabría añadir que su posición no variaría con el paso del tiempo: el grado de objetivación de la cultura sería siempre el principal criterio útil para juzgar la mayor o menor "vitalidad" o "racionalidad", en el sentido de una auténtica "razón vital", de una cultura u otra. Y si bien resultaba cierto que la reclusión en los usos y tradiciones constituía un riesgo del que ninguna cultura ni época alguna puedan quedar a salvo, nuestro filósofo no dudó nunca de la superior capacidad de las sociedades occidentales modernas para prevenir o corregir ese gran pecado intelectual. Lo "incomparable" respecto a las otras culturas, habría de decir Ortega a la altura de 1924, sería el afán del hombre occidental, y antes de los griegos, por dar razón de sus normas, creencias y valores, por entender la cultura como un edificio por construir más que como un castillo heredado en el que atrincherarse, aunque en ocasiones bien pudiera tener mucho de esto último; o dicho con sus palabras, "solamente griegos y europeos han creído que no eran cultos mientras no pusiesen en duda su propia cultura y elaborasen serios fundamentos para ella" (en "El sentido histórico", III, 262). Y es que, según advierte Ortega, si bien es necesario reconocer la diversidad cultural misma, no es menos importante asumir que el hecho de esa pluralidad –y el valor inherente a ella– no resuelve de entrada el problema que ésta afronta, el problema de "la verdad, de la norma última y única moral, de la belleza objetiva, etc." sino que éste es asunto que requiere del ejercicio constante de la razón que se ha visto francamente favorecido en las sociedades occidentales modernas, la democracia liberal y la tecnociencia.

Sin embargo, y por último, no hay ni un punto de ingenuidad ilustrada en estas afirmaciones de nuestro filósofo, cuyos análisis sobre la crisis de la razón occidental constituyen, de hecho, una de las grandes aportaciones españolas al pensamiento de nuestro tiempo (ver Martín Serrano, 1998). Desde una perspectiva puramente intelectual, Ortega estudiará los problemas de la ciencia moderna en algunos de sus textos más importantes (*Historia como sistema, La idea de principio en Leibniz*). Desde su habitual interés por la circunstancia pre-

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

sente nos dejará también aquel gran libro, *La rebelión de las masas* (1930), tan escasamente comprendido, donde él mismo anticipa el mayor riesgo que entraña aquella crisis: la deserción por parte del hombre europeo de la tarea cultural, su conversión en "hombre-masa", aquel hombre que "no quiere dar razones ni quiere tener razón" sino que sencillamente "se muestra resuelto a imponer sus opiniones. He aquí lo nuevo: el derecho a no tener razón, el derecho a la sinrazón". (IV, 189). Comentarios sombríos pronunciados con enorme intuición ante la inminencia de los totalitarismos.

Conclusión

El tema de la cultura recibe un amplio tratamiento en la obra de Ortega, la cual parece aportar materiales útiles tanto para reconocer la enorme relevancia filosófica y antropológica de los fenómenos culturales como para inspirar un análisis crítico de los mismos. En este sentido, como en otros muchos, el pensamiento del filósofo madrileño siguen estando a la altura de nuestra época. Ortega nos enseña a asumir nuestra condición de animales culturales mediante el examen de las implicaciones y las responsabilidades que dicha condición entraña, lo cual resulta especialmente necesario en un tiempo en el que las apelaciones demagógicas a la cultura, ya sea en el sentido de una cultura universal o de una tradición particular, saturan los discursos políticos y enturbian no pocos debates intelectuales. Como hemos visto, la cultura se hereda pero también se construye y se de-construye gracias a la experiencia y la voluntad de los hombres, los pueblos y las épocas porque no hay cultura que cumpla de modo perfecto la que constituye su única función: dar continuidad y plenitud a la vida humana, resolviendo los problemas en que ella misma consiste y concediéndole orientación y sentido. Lo que se da entonces es la condición paradójica de que, ayudando a configurar un estadio biológico definitivamente superior al que llamamos humanidad, la cultura puede hacer también posible la "deshumanización" del hombre y sus formas de vida, la vuelta a la selva, precisamente en nombre de la cultura misma[8]. Creo que ésta es la moraleja que puede extraerse con un poco de esfuerzo filosófico a partir de la reflexión orteguiana sobre el denominado problema de la objetivación de la cultura. Contra tal propensión es preciso refutar dos supuestos bastante extendidos entre ciertas personas y épocas: que la cultura nos da algo diferente y superior a la vida humana y, en segundo lugar, que exista o pueda llegar a exis-

[8] Esta idea, a mi juicio latente en la obra de Ortega, ha sido recientemente explicitada entre nosotros por Eugenio Trías (2000).

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

tir una cultura perfecta y definitiva que ponga fin a todas nuestras inquietudes y realice todas nuestras potencias. Para quienes por nuestra profesión o nuestra vocación personal estamos comprometidos con la creación cultural y, pese a todo, seguimos considerándola una función fundamental, esta perspectiva conlleva un corolario irrenunciable que el propio Ortega nos ayuda a extraer: no hay otra cultura verdaderamente valiosa y digna de conservación que aquélla que sea siempre capaz de cuestionarse y reinventarse a sí misma, de justificarse a sí misma ante "el tribunal de la vida"; todo lo demás es una cultura deplorable e inútil o sencillamente incultura. ●

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANGUREN, José Luis (1995), *Obras Completas.* Madrid: Trotta. Vol. II.

BENEYTO, José María (1999), *Tragedia y razón. Europa en el pensamiento español del siglo XX.* Madrid: Taurus.

CARVAJAL CORDÓN, Julio (1997), "Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega", en DOMÍNGUEZ, Antonio, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (eds.), *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset).* Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

CEREZO, Pedro (1985), *La voluntad de aventura.* Barcelona: Ariel.

DE LA CORTE, Luis (1996), *Elementos para una Psicología social de la acción en Ortega y Gasset* (tesis de licenciatura, inédita). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

DE LA CORTE, Luis (1997), "Acción y convivencia: algunas implicaciones del pensamiento de Ortega y Gasset para la psicología social y las ciencias humanas", *Revista de Historia de la Psicología,* vol. 18, 1997., pp. 2, 97-102.

ELLACURÍA, Ignacio (1996), *Escritos filosóficos.* San Salvador: UCA editores.

GIL VILLEGAS, Francisco (1996), *Los profetas y El Mesías.* México: Fondo de Cultura Económica.

LLEDÓ, Emilio (1985), "Ortega: la vida y las palabras", *Revista de Occidente,* 1985, pp. 48-49.

MARÍAS, Julián (1983), *Ortega: las trayectorias.* Madrid: Alianza.

MARTÍN, Francisco José (1999), *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista.* Madrid: Biblioteca Nueva.

MARTÍN, Raquel y Luis DE LA CORTE (1996), "El sistema de Psicología de Ortega y Gasset: ideas para un proyecto de ciencia psicológica", *Revista de Historia de la Psicología,* 1996, pp. 3-4, 249-254.

MARTÍN SERRANO, Máximo (1999), "Ortega y la postmodernidad (en torno a la superación del mundo moderno)", en ÁLVAREZ, Lluís (ed.), *Hermenéutica y acción.* Valladolid: Junta de Castilla-León, 1999.

MUGUERZA, Javier (1995), *Desde la perplejidad.* México: Fondo de Cultura Económica.

ORTEGA Y GASSET, José (1983), *Obras completas.* Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial.

OSÉS GORRÁIZ, Jesús María (1989), *La sociología de Ortega y Gasset.* Barcelona: Anthropos.

OVEJERO, Anastasio (2001), *Ortega y la posmodernidad. Elementos para una psicología pospositivista.* Madrid: Biblioteca Nueva.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Manuel (1997), "La cuestión del yo en Ortega", en DOMÍNGUEZ, Antonio,

Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (eds.), *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1966), *Verdad y perspectiva*. Madrid: Revista de Occidente.

SAN MARTÍN, Javier (1999), *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.

SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio (1986), *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos.

SARABIA, Bernabé y Juan ZARCO (1997), "La idea de generación en Ortega y Gasset", en DOMÍNGUEZ, Antonio, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (eds.), *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

SOLDEVILLA, Carlos (1998), *Estilo de vida. Hacia una teoría psicosocial de la acción*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

TRÍAS, Eugenio (2000), *Ética y condición humana*. Barcelona: Ariel.

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