Ortega y Gasset, iniciador del pensamiento complejo

María Isabel Ferreiro Lavedán
ORCID: 0000-0003-2841-6078

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

Resumen
Este ensayo destaca, a través de algunas claves del pensamiento de Ortega y Gasset, su lugar de precursor como pensamiento complejo. Para ello, este artículo intentará mostrar cómo el autor español, recupera la intuición genial de Heráclito y elabora una filosofía a la altura de la ciencia y el pensamiento del siglo XX.

Palabras clave
Ortega y Gasset, pensamiento complejo, cambio, mezcla, movimiento, Heráclito

Abstract
The present essay highlights, through some key elements of Ortega y Gasset's thought, its place in the vanguard of the complex thought. With that purpouse, this article will try to show how the Spanish author recovers the great intuition of Heraclitus, and creates a philosophy at the height of the science and knowledge of the twentieth century.

Keywords
Ortega y Gasset, complex thought, change, mix, movement, Heraclitus

"Nada moderno y muy siglo XX"[1] define Ortega su pensamiento. Definición que puede conducir a varios aspectos pero que, entre los cuales, pudiera destacar uno por radical o raíz de los demás, que es el formal; esto es, el talante o tratamiento desde el que se abordarán los distintos contenidos a tratar, puesto que inevitablemente el fondo conllevará forma. Pues bien, esa forma o modo de pensar desde donde Ortega elaborará su obra será, como iremos viendo, compleja, y, por ello, se hace imprescindible a la hora de su estudio tener en cuenta esa complejidad.

Surgen así dos primeras cuestiones: Una, qué se entiende por complejo, y dos: qué supone ser muy siglo XX. Complejo, atendiendo al diccionario de la

[1] "Verdad es que no soy nada <moderno>, que aspiro a ser del siglo XX", *Investigaciones psicológicas* (1914). XII, 433. Es también título de un artículo de *El Espectador I* (1916). II, 22. Las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten a la edición en doce volúmenes de *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial/Revista de Occiente, 1983. Al título del escrito y el año de publicación entre paréntesis sigue en números romanos el tomo y en arábigos la(s) página(s).

Cómo citar este artículo:
Ferreiro Lavedán, M. I. (2002). Ortega y Gasset, iniciador del pensamiento complejo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (4), 137-154.
https://doi.org/10.63487/reo.768

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

RAE, "dícese de lo que se compone de elementos diversos", por tanto, lo contrario de lo simple, uniforme, perfecto, entero y completo, dado de una vez para siempre. Y, por su lado, el siglo XX es el siglo en que la física cuántica acaba con la posibilidad de la sustancia y, con ello, de la causa, al poner de manifiesto que cuando descendemos de la masa a la energía, que es en última instancia lo que compone la realidad, lo que entra en juego es la indeterminación. Lo cual evidencia, en consecuencia, que no cabrá más conocimiento que el aproximado: "Si hay algo fundamental, básico en física es el concepto de materia y el principio de causalidad: bien, pues he aquí que [...] *ya no hay materia* [...] hoy la física no pretende decirnos que las cosas sean de este o del otro modo, sino sólo que lo son... probablemente, esta degradación de su verdad, digo, recibió la última puñalada con el principio de indeterminación que el descubrimiento de los <cuantos> lumínicos trajo consigo. Como no hay ya materia, no hay ya causalidad o, lo que es igual, están ambos principios en *radical* cuestión"[2]. De forma que "conforme la física se va haciendo más exacta se les va convirtiendo entre las manos a los físicos en un sistema de meras probabilidades"[3].

"Cosa pareja acontece con la matemática, y más aún, con la lógica"[4]. Así, respecto a la matemática, destaca Ortega que ha sido "preciso dar de cabeza en ciertas radicales e insolubles contradicciones –la famosa <antinomia de los conjuntos>- para que los matemáticos volviesen a la cordura y de la supuesta lógica matemática retornasen a la intuición. Este movimiento de importancia incalculable se cumple en estos años, es estos meses. La nueva matemática reconoce la parte de irracionalidad que hay en su objeto –es decir, acepta su propio e intransferible destino, dejando a la lógica el propio de ésta"[5]. En el mismo sentido, también destaca Morin en nuestros días cómo "lo propiamente científico era hasta el presente eliminar la imprecisión, la ambigüedad, la contradicción"; y cómo en nuestro tiempo se ha puesto ya de manifiesto la necesidad de "una cierta imprecisión y una imprecisión cierta, no solamente en los fenómenos, sino también en los conceptos"; sirva como ejemplo, señala Morin, que

---

[2] *La razón histórica* (Lisboa 1944), XII, 287.

[3] *¿Qué es filosofía?* (1929). VII, 316.

[4] *Id.*

[5] "Estos meses vivimos una de las grandes batallas gloriosas del intelecto que se han dado en la historia y que, junto con la física actual, bastaría para ennoblecer a nuestra época en la vasta procesión de los tiempos. Me refiero al ensayo que Brouwer y Weyl hacen de demostrar la discrepancia parcial que hay entre la consistencia del número y la de los conceptos, por tanto, la imposibilidad de una matemática lógica formalista, la necesidad de una matemática fiel a la peculiaridad de su objeto, que ellos llaman <intuicionista>, una matemática que no sea lógica, sino precisamente matemática", *¿Qué es filosofía?,* VII, 355 y 326-7.

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

"uno de los grandes progresos de las matemáticas de hoy sea el de considerar los *fuzzy sets*, los conjuntos imprecisos"[6].

Pero en el caso de la lógica, señala Ortega, se da aun mayor paradoja: "la lógica es la ciencia misma del *lógos*, de la razón, es la esencia misma de la razón [...] cuando en tiempos recientes se ha intentado de verdad a fondo, por completo, *construir la lógica* y conseguir que, en efecto y no en la ilusión de un programa, haya lógica, se ha descubierto con espanto que era imposible, que, *entre otras cosas*, su principio más importante –el llamado principio del tercio excluso– era falso. Y hemos podido leer lo más inaudito: que el genial lógico-matemático, cuya influencia durante los últimos años ha sido en estas dos ciencias, no diré la más extensa, pero sí la más penetrante –el genial matemático holandés Brouwer–, ha podido referirse a la lógica llamándola desdeñosamente la *soi-disant* lógica. ¿La lógica *soi-disant*! ¡Se percatan ustedes bien, bien de la enormidad que esto significa; porque eso significa, lisa y llanamente, que la lógica es i-lógica, por tanto, que no hay lógica. Esto todo, es lo que llamo –y no me parece exagerada la imagen– el terremoto en la razón"[7].

Es ésta, como vemos, la situación –"el terremoto"– desde donde Ortega parte a la hora de elaborar su pensamiento. El talante "muy siglo XX", pues, no parece consistir en otra cosa que no sea asumir la constitutiva complejidad de la realidad, esto es, su mezcla y –por tanto– contradicción inherentes. Nuestro filósofo reconocerá, así, su siglo de "la simiente de Heráclito, el más genial de los pensadores"[8]; y aceptará, en consecuencia, que, al igual que toda realidad presenta una variedad de matices infinita, el conocimiento sólo se dará en grado. Y es que dado que no es posible objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto[9], "es imposible –como reafirmará Zubiri– una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres"[10].

No cabrá, pues, concepto simple; porque no habrá que olvidar que la realidad no se da en estado puro, en blanco y en negro, sino en más o menos blanco o en más o menos negro, y estos, claro es, a su vez siempre mezclados con sus contrarios negro y blanco. De este modo, entenderá Ortega que ninguna categoría ni diferenciación podrá ser "A, así a rajatabla [...] ni B, así, sin re-

---

[6] Edgar MORIN, *Introducción al Pensamiento Complejo*. Barcelona: Gedisa, 1995 (París 1990)., pp. 60-1.

[7] *La razón histórica* (Lisboa 1944), XII, 288.

[8] *Meditación de Europa* (1949). IX, 255.

[9] *¿Qué es filosofía?* (1929). VII, 409 y ss.

[10] Xavier ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente*. Madrid: Alianza Editorial, 1980., p. 10.

[11] *La rebelión de las masas* (1930). IV, 235.

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

servas"[11], sino aproximación gradual a A o a B. De aquí que llegue a distinguir entre haber y existir, y se acuerde de la mujer mejor de que habla Mallarmé "que es la mujer ninguna" porque "su existencia es imposible"[12].

"Buscamos <todo> y lo que tenemos siempre es lo que no es todo"[13]. Son, así, dos las necesidades fundamentales reivindicadas por la obra orteguiana: Por un lado, la de aceptar la movilidad, nihilidad, mezcla o complejidad de la realidad y, con ello, la contradicción que encierra en sí y por sí misma[14]; y, por otro, la necesidad de guardar la distancia suficiente respecto de la realidad como para poder intentar conocer y a la postre integrar las distintas perspectivas que toda realidad conlleva. De modo que aparece como evidente "que lo único no problemático en una ciencia es justamente su problema; lo demás, sobre todo la solución, es siempre precario y discutible, vacilante y mudadizo"[15]. La clave se sitúa, pues, en la asunción de la incerteza de la realidad y, con ello, en la de su conocimiento.

La ciencia, vemos, se encuentra obligada a contemplar el margen de imprecisión que la realidad presenta; el arte tampoco va a poder dejar de acusarlo. La pintura buscará la mezcla, el cambio y el movimiento. El cubismo, por ejemplo, romperá la realidad para mostrar sus distintas caras, aun las opuestas. La literatura irá abandonando también la precisión en las historias así como los personajes limpios, completamente buenos y completamente malos, para fluctuar entre los más variados y aun contradictorios sentimientos y comportamientos en que todo hombre y situación se debaten. Morin cita a Faulkner; Nabokov o Mann podrían ser otros ejemplos. En España ha escrito Umbral: "Lo blanco y lo negro son absolutos [...] Lo que no se soporta es el absoluto, que nos angustia y nos ciega. No estamos hechos para el absoluto, quizá por la sencilla razón de que el absoluto no existe, es una abstracción mental que nos ahoga [...] la mayor luz es la menor sombra, la mayor blancura es la menor tiniebla [...] ¡Ah!, los enigmas de lo blanco, ¡Ah!, las oscuridades de la luz"[16]. Javier Marías, a su vez, nos dice: "Nada es íntegro ni de una pieza, sino todo quebradizo y envenenado, corren venas de apaciguamiento por el cuerpo de la guerra y el odio se infiltra en los amores y las compasiones,

---

[12] *¿Qué es filosofía?* (1929). VII, 319.

[13] *Ib.*, 319 y 320.

[14] *El hombre y la gente* (1934). VII, 223; *Una Interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee* (1948). IX, 225-6.

[15] "A esa intuición inadecuada, pero siempre perfeccionable, siempre más cerca de ser adecuada, llamamos <experiencia>. Y por eso de lo material sólo cabe conocimiento de experiencia, es decir, meramente aproximado y siempre susceptible de mayor aproximación", *¿Qué es filosofía?*, VII, 321, 354 y siguientes.

[16] Francisco UMBRAL, *Mortal y rosa* (1975). Madrid: Cátedra/Destino, 1995, pp. 63 y 64.

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

la tregua en el lodazar de plomo y la bala en los entusiasmos, nada soporta ser único ni prevalecer ni ser dominante y todo necesita fisuras y grietas, o su negación simultánea con su existencia"[17].

Si en la ciencia y el arte la complejidad constitutiva de la realidad se ha puesto de manifiesto, la filosofía, en tanto enraizada en su tiempo y por ello obligada –como tanto insistió Ortega– a estar a su altura, deberá estar abierta sin reservas a cuanto cambio, incertidumbre, inseguridad o imprecisión conlleve la realidad. Por ello, entenderá Ortega que es preciso que la filosofía retome a Heráclito: "Todo fluye. No bajamos dos veces al mismo río. Lo real es, en verdad, como un torrente que, sin cesar, pasa y pasa, no como una permanencia; la estabilidad, lo idéntico, lo permanente, es sólo una ilusión óptica transitoria. ¡Esta estupenda intuición tuvo, en el comienzo de la filosofía y al iniciarse la historia del pensamiento, el tremendo Heráclito de Efeso", "pero que siempre ha sido relegado extramuros de la ciudad filosófica, como un malhechor"[18]. No dejará, así, de insistir en destacar el autor español a lo largo de su obra que "de todo lo humano puede decirse que es, a la vez, natal, porque algo nace y se crea en ello, y mortal o fatal, porque lleva dentro de sí su congénito veneno y la causa de su propia exterminación. Si alguien no quiere aceptar jovialmente este destino ineluctable, que pruebe a ser un mineral o, si puede, a ser un ángel"[19].

Sin estas bases tomadas –sin el siglo XX asumido– cabe que se mal interprete el pensamiento orteguiano y se pueda llegar a entender en ocasiones que adolece de cierta contradicción, relativismo o ambigüedad. Críticas que sólo se darán a raíz de estar hablando desde perspectivas distintas y, al cabo, de cosas también distintas. A ellas se les podría decir lo mismo que el propio Ortega añadió tras afirmar que pese a ser el Derecho algo invariable, no obstante hay que sobreponer en él reformas: "Alguien me dirá que esto es una contradicción y yo, más que de prisa, le respondo: Tiene usted razón, señor mío, completa razón. Es una atroz contradicción, ahora que no es mía, no soy yo quien me contradigo: es la realidad misma y yo no tengo la culpa de que esta sea tal, porque ni he hecho el Derecho ni he creado el universo. Lo que pasa es que usted, inmovilizado por una tradición filosófica ya exánime, sigue creyendo que la realidad no puede ser en sí misma contradictoria porque sigue creyendo que esta es el ser suficiente, completo, perfecto y óptimo"[20].

---

[17] Javier MARÍAS, *Negra espalda del tiempo*. Madrid: Alfaguara, 1998, pp. 244-5.

[18] *El hombre y la gente* (1934). VIII, 186-7 y *Meditación de Europa* (1949). IX, 254-5.

[19] *Una Interpretación de la Historia universal* (1948). IX, 130.

[20] *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee* (1948). IX, 225-6.

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

Parece, pues, bien al contrario, como dice Wittgenstein, que "al filosofar hay que bajar al viejo caos y sentirse a gusto en él"[21]. Y como filosofar es vivir[22], resulta que vivir es encontrarse con lo complejo, lo contradictorio, lo caótico, lo problemático: "La vida es irracional o no es vida", ha escrito Umbral[23]. No cabe, así, más, si se quiere uno orientar en la vida, que aceptarlo y dejar de pretender un mundo idílico.

A mayor perspectiva, mayor problema, mayor matiz, pero por ello, también, mayor conocimiento. "Se trata, por tanto –señala Ortega–, de una ampliación radical del positivismo", de situarse entre el utopismo intelectual que cree "que el pensamiento al querer penetra lo real en cualquier lugar *–u-topos–* de su infinito cuerpo, lo hallará transparente, lo hallará coincidente con él"; y el escepticismo para el cual "es imposible todo conocimiento". Y así asumir "que sólo ciertos objetos se comportan como se comporta el pensar, esto es, lógicamente" y que otras zonas grises serán impenetrables, esto es, irracionales[24]. Señala por ello Morin que "toda introducción de la contradicción y la incertidumbre puede transformarse en ganancia de complejidad; en ese sentido, la limitación que la física cuántica le aporta al conocimiento determinista/mecanicista se transforma en un agrandamiento complejizador del conocimiento, y adquiere un sentido plenamente epistemológico"[25].

Ahora bien, la labor no acaba en reconocer la complejidad de la realidad sino que más bien comienza. Tras ello, se hace necesario elaborar un pensamiento que aplique o ponga en práctica esa aceptación y se dirija en consecuencia a obtener el conocimiento que sea posible con sus correspondientes imprecisiones; empresa que no será sino a la que se dedique el conjunto de la obra orteguiana. De *yo y circunstancia* a *minoría y masa*, de *razón vital* a *razón histórica*, irá el pensamiento del filósofo español adentrándose en la naturaleza y caracteres de estos pivotes complejos, constitutivos de lo humano, por

---

[21] Ludwig WITTGENSTEIN, *Aforismos. Cultura y valor.* Madrid: Espasa Calpe, 1996, p. 123.

[22] "Anejo", en *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (1941), V, 541.

[23] Francisco UMBRAL, "Memoria y dolor", *El Mundo*, 18-1-2002.

[24] *¿Qué es filosofía?*, VII, 326.

[25] Edgar MORIN, *El Método IV. Las Ideas* (1991). Madrid: Cátedra, 1992, pp. 197 y 193. Y es que, como ha señalado Zubiri, "no se trata de relatividad sino de respectividad". Así, al igual que la sabrosidad de la fruta sin mí y sin nadie que la pruebe no existiría, del mismo modo, "todo bien y todo mal es bien o mal para alguien", y esto "no significa que el bien y el mal sea algo relativo, sino que son bien y mal respecto de alguien"; pues si bien "la realidad es espaciosa y temporal", sin embargo, "no está *en* el espacio, ni está *en* el tiempo como en sitios donde se puedan colocar las cosas. El tiempo es una temporalidad, pero como una respectividad: es el tiempo de unas cosas respecto de otras", Xavier ZUBIRI: *Sobre el sentimiento y la volición.* Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1992, p. 225; y Xavier ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad.* Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1995 (1989), p. 293.

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

sí aproximados, graduales, mezclados e impuros, para lograr ir destilando su naturaleza y caracteres.

Así, el primer eje de la metafísica orteguiana que define la vida humana como la primera realidad, o realidad radical donde se dan todas las demás, es ya un concepto mixto: *yo y circunstancia*. Concepto compuesto de dos elementos distintos pero inseparables por complementarios, dándose a la vez, sin imponerse el uno sobre el otro, sin ser uno más que otro sino, por el contrario, menesteroso cada uno del otro, "como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *Dii consentes*, los dioses unánimes"[26]. A este respecto señala muy acertadamente San Martín que "toda la filosofía de Ortega pivota sobre esta metáfora" –que "supera la modernidad" e "inaugura la posmodernidad"[27]–. Por eso, también, necesitaré salvar mi circunstancia para salvar mi yo, porque mi yo, mi vida, es, a una, yo y circunstancia[28].

Indisoluble unión, constitutiva de la vida humana, que desencadenará, a lo largo de toda la obra orteguiana sucesivas uniones <contradictorias-complementarias> paralelas en las distintas manifestaciones de lo humano que se vayan examinando. Así, el yo nos lleva a enfrentarnos, desde un primer momento, por un lado, con algo que se nos da, pero con algo que no se nos da hecho[29]; algo, pues, que tenemos que hacer, por tanto, volcado hacia el futuro pero, a la vez, que está apoyado y sostenido en el pasado[30]. Y algo que hay que hacer optando a cada momento entre varias posibilidades, pero unas posibilidades siempre limitadas: libertad, pues, anclada en la fatalidad[31]. Debate, además, que se dará en la inevitable soledad de cada cual, pero soledad que no se da sino dentro de la constitutiva compañía en que vive el hombre[32]; así como con angustia, pero, a su vez –en oposición a la simplicidad existencialista- con entusiasmo, como con "desesperación y fiesta", "angustia y deporte" "delicia y

---

[26] *Prólogo para alemanes* (1934). VIII, 51. En la misma línea ha escrito Morin: "Sujeto y objeto son indisociables" y "sujeto y objeto son constitutivos uno del otro", Edgar MORIN, *Introducción al pensamiento complejo* (1990). Ed. cit., pp. 67 y 69.

[27] Javier SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos, 1998., p. 222.

[28] *Meditaciones del Quijote* (1914). I, 322.

[29] *Historia como sistema* (1941). VI, 33.

[30] *Una interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee* (1948). IX, 81.

[31] "En un mundo de absoluta indeterminación, en que todo es igualmente posible, no cabe decidirse por nada. Para que haya decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, determinación relativa", *¿Qué es filosofía?*, 417. En la misma línea ha escrito Morin: "Ser sujeto es ser autónomo, siendo, al mismo tiempo, dependiente", Edgar MORIN, *Introducción al pensamiento complejo*. ed. cit., p. 97.

[32] "La soledad no puede darse en la unicidad", *El hombre y la gente* (1934). VII, 75.

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

amargura e innumerables otras cosas [y] precisamente porque es, desde luego y en su raíz, tantas cosas no sabemos qué es [..] es la vida una realidad de mil nombres y lo es porque consistiendo originariamente en un cierto sabor o temple [..] ese sabor no es único sino miriádico. A lo largo de su Vida le va sabiendo su vivir a todo hombre con los más diversos y antagónicos sabores. De otro modo, el fenómeno radical Vida no sería el enigma que es"[33]. El estado <puro> de la vida humana es por tanto, como muestra Ortega, mezcla; y por ello estará en disposición de afirmar que su teoría de la vida humana es síntesis de "las dos grandes verdades sobre la vida humana: la *cristiana*, para quien <vivir> es *estar* en un valle de lágrimas; y la pagana, que convierte ese valle de lágrimas en un *stadion* para el ejercicio deportivo"[34].

Por el otro lado, la circunstancia o mundo nos situa en algo extraño y propio a la vez; es lo que me limita, pero también lo que me posibilita; es lo que me cobija, como también donde estoy a la intemperie: "Náufrago anhelo la ventura que es la <resistencia> de la tierra firme. Porque el mundo no es solo piélago en que me ahogo sino también playa a que arribo. En suma, el mundo como resistencia a mí, me revela el mundo como <asistencia>. Si fuese solo *unheimlich*, desazonador, infamiliar me hubiera ya ido, y el sentimiento de <infamiliaridad o desazón> no existiría si no existiese su opuesto: lo atopadizo y sazonado. Así es el mundo, a la par, intemperie y hogar"[35]. Y "de hecho –nos dice nuestro autor–, nadie se adapta por completo y nadie es íntegramente arisco a ello"[36].

El yo y circunstancia, mi vida, la vida humana se va a caracterizar, a la vez, por ser constitutivamente, a una, personal, social e histórica; de forma que ninguno de estos tres caracteres podrá darse por separado de los otros tres. Así, el plano más personal o ensimismamiento, como capacidad distintiva del hombre de suspender su actividad y tomar conciencia de sí, tampoco va a ser pu-

---

[33] *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947). VIII, 296-7.

[34] *La razón histórica* (Buenos Aires 1940). XII, 218-9.

[35] *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947). VIII, 299. También, *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1951). IX, 650. Así señaló Vela muy acertadamente que "la doctrina de Ortega nos libra de los extremismos existencialistas" al haber "proclamado el respeto a todos los lados y dimensiones de la vida" y al haber opuesto al frenesí existencialista "una exigencia de equilibrio y serenidad; equilibrio entre los distintos ingredientes de la vida humana, de suerte que sin exageración parcial de ninguno se complementan mutuamente, aunque sean contrarios, como se complementan los puntos diametralmente opuestos de una esfera, pero bien entendido en perenne tensión, en equilibrio dinámico", Fernando VELA, *Ortega y los existencialismos*. Madrid: Revista de Occidente, 1961., pp. 76 y 77. Véase también la interpretación que da en esta misma línea Luis LEGAZ LACAMBRA, en *Filosofía del Derecho*. Barcelona: Bosch, 1948., p. 179.

[36] "A <Cartas finlandesas> y <Hombres del norte> de Ángel Ganivet" (1940). VI, 369.

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

ro, puesto que es, además de introspección individual, algo en, por y para lo exterior. Será un llevar de fuera a dentro, un hacer las cuentas al exterior en el interior para volver, con las cuentas claras interiores, al exterior. Señala a este respecto Ortega "tres momentos diferentes, que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1°, el hombre se siente perdido, naufrago en las cosas; es la alteración; 2°, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa*, que decían los romanos el *theoretikos bios*, de los griegos, la *teoría*; 3°, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción, la vita activa, la praxis*"[37]. Una vez más, sin fuera no hay dentro –y viceversa–, como sin pasado no hay futuro –y viceversa–. Vivir es proyectar, innovar, "una fantasía, una obra de imaginación"[38], sí, pero no hay proyecto sino desde un suelo, un instrumental, una herencia[39].

La realidad social e histórica, por su lado, dependerá de la interacción de dos elementos constitutivos: minoría y masa. Ambos imprescindibles y ambos responsables de cuanto se logra, o no, establecer en la sociedad y, por tanto, en la historia; uno advirtiéndolo y anticipándolo, y el otro afirmándolo y consolidándolo como negándolo y rechazándolo. Y será desde esta complejidad social desde donde Ortega pueda llegar a superar las dos tendencias simplistas que hasta el momento había dado el pensamiento histórico: la interpretación colectivista para la que "el proceso sustantivo de la historia es obra de las muchedumbres difusas" y la individualista para la que "los agentes históricos son exclusivamente los individuos"; como también será desde donde oponga frente a ellas su indisoluble unión, y sostenga que vida histórica es ante todo convivencia y que por ello no cabe separar la minoría de la masa, que es "dualidad esencial al proceso histórico"[40].

Es más, el agente social e histórico compuesto por minoría y masa está en unidad no sólo por su interacción, sino, aun antes, por su constitución, pues "esas mismas diferencias de talla suponen que se atribuye a los individuos un mismo punto de partida, una línea común, sobre la cual se elevan unos más, otros menos". Por tanto, que la interacción de ambas "implica cierta comunidad básica entre los individuos superiores y la muchedumbre vulgar", pues "un individuo absolutamente heterogéneo a la masa no produciría sobre ésta efecto alguno; su obra resbalaría sobre el cuerpo social de la época sin suscitar en

---

[37] *Ensimismamiento y alteración.* (1939). V, 302 y 304.

[38] "Sobre las carreras", en *Artículos (1934-1935).* V, 168.

[39] *La razón histórica* (Buenos Aires 1940). XII, 319.

[40] *El tema de nuestro tiempo* (1923). III, 147.

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

él la menor reacción; por tanto, sin insertarse en el proceso general histórico"[41]. Así, sociedad e historia se hacen, a su vez, de la diferencia en lo común, como de lo compartido en lo exclusivo.

A su vez, el constitutivo de este plano –de lo humano– social e histórico, que es el sistema de usos que genera la interacción entre minoría y masa, no podrá ser estudiado también más que desde un planteamiento complejo. Pues mostrará nuestro filósofo que tanto la naturaleza de vigencia de los usos, como todas sus notas constitucionales –supervivencia, irracional, coacción, útil–, sólo se darán en cada uno en distinto grado[42]. Lo que conducirá a una caracterización de lo social en toda su amplitud, capaz de contemplar, a través de los distintos márgenes abiertos, los infinitos matices y posibilidades que lo social contiene.

Así, al tener presente que "todo lo humano, sea personal, sea colectivo, se halla en incesante cambio"[43], se podrán diferenciar, a través de la gradación de la nota constitutiva de lo social: *vigencia,* tres momentos fundamentales en la vida de los usos: nacimiento, plenitud y crisis. Fases que, al estar cada uso formando sistema junto a otros muchos y no ser por tanto cada uno un todo aislado, acontecerán sobre conjuntos numerosos de usos; lo que permitirá, como veremos, interpretar el acontecer histórico como sucesión de usos, es decir, como sustitución de unos usos por otros a medida que van perdiendo, unos, y cobrando, otros, vigencia.

Respecto a las notas constitucionales, la de *supervivencia* indica, a su vez, que lo social es residuo del pasado, algo que tuvo vida y que se ha conservado –"fosilizado"– para seguir en pie. Lo social aparece así en Ortega como algo que encierra olvidado su origen personal, puesto que éste junto a las razones iniciales, una vez que el uso es asumido por la sociedad, dejan de ser relevante, para tenerse en cuenta tan sólo lo que se usa: su caparazón. De aquí que Ortega defina lo social como algo "humano deshumanizado"[44]. Se hace imprescindible, pues, para tener una correcta comprensión, tomar en consideración

---

[41] *Ibid.,* 147-8.

[42] Sigo la clasificación que establece Zubiri entre notas constitutivas, constitucionales y adventicias; entendiendo que notas constitutivas son aquellas que determinan la naturaleza del objeto de que se trate, por tanto, aquellas que no pueden faltar aunque, eso sí, se darán en grado al igual que todas las demás; notas constitucionales que son aquellas que normalmente acompañan a las constitutivas, pero que excepcionalmente pudieran faltar, y en ese caso sin dañar en absoluto la naturaleza del objeto; y, por último, notas adventicias, que son notas cuya presencia es indiferente, esto es, que tanto pueden estar como no estar, Xavier ZUBIRI, *El hombre y Dios*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1994, pp. 18 y ss.

[43] "La cultura de las habas contadas", en *Vives-Goethe* (1940). IX, 545.

[44] *El hombre y la gente* (1934). VII, 226 y 216; *La razón histórica* (1940). XII, 162; "El intelectual y el otro", en *Artículos* (1940-1941). V, 508.

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

los dos elementos que lo humano deshumanizado conlleva, esto es, lo humano y lo deshumanizado; pues es claro que sin el origen personal que lleva lo social dentro de sí no habría nada que conservar ni, por tanto, tampoco, claro está, nada al fin conservado o social. Es lo uno y es lo otro, pero curiosamente se ha criticado repetidamente la posición de Ortega por entender que esto supone una ruptura absoluta o esquema bipolar entre lo personal y lo social, al obviar lo primero –lo humano– y atender exclusivamente a lo segundo –lo deshumanizado–, como si la afirmación de Ortega hubiera consistido simplemente en indicar que lo social es inhumano. A estas críticas con falta de complejidad ha respondido muy acertadamente Morón Arroyo, advirtiendo que "todo adjetivo aplicado a un sustantivo expresa una nota del sustantivo, o sea, una identidad parcial con el sustantivo. Esta identidad viene expresada por la cópula. <Identidad parcial> parece un contrasentido, pero no lo es; quiero simplemente decir, que al atribuir al sujeto un determinado atributo, no se excluyen otros atributos. Por consiguiente, <lo humano deshumanizado> significa lo colectivo, lo <impersonal> es un ingrediente social de lo humano. Por tanto, lo social lo es el hombre auténticamente"[45].

Del mismo modo la nota de *irracionalidad*, con que caracteriza a su vez Ortega a lo social y que ha sido también tan reiteradamente criticada como mal entendida, resulta desde luego problemática para un pensamiento simple, preso en la idea de que "lo racional es racional sin más, y que lo irracional es irracional, así, a rajatabla"; sin embargo, desde un pensamiento complejo, no ofrece, una vez más, sino la toma de conciencia de que no cabe racionalidad que no sea junto a cierta irracionalidad, al igual que no se puede concebir la irracionalidad más que dentro de la racionalidad, si no, habría que hablar de absoluto caos y no de irracionalidad. Vuelve a quedar así definido lo social como algo híbrido, como "esa extraña realidad intermedia entre el puro mecanismo de la naturaleza y la pura consciencia y libertad del hombre"[46]. Así, ha señalado J. García Gómez que "la formulación de la teoría de la vida humana depende en general de que haya un *orden real y efectivo* en toda vida, pues si el repertorio de nuestras creencias se redujera a una pura o caótica multiplicidad *mi* vida –al carecer de fundamento y de unidad– me sería ininteligible, como por ende lo sería también para cualquiera"[47]. Lo social es, pues, irracional conllevando racionalidad.

---

[45] Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1968, p. 272.

[46] "Individuo y organización", en *Pasado y porvenir para el hombre actual* (1953). IX, 683.

[47] Jorge GARCÍA GÓMEZ, "La acción y los usos intelectuales. En torno a la problemática de las ideas y creencias en la Filosofía de Ortega", *Revista Torre de los Lujanes*, 34 (1997), p. 121.

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

Y es que el origen de lo social, por ser creación personal, es racional; lo que sucede es que, como suele ser largo el tiempo que media entre su origen y su establecimiento en la sociedad, ese origen o sentido va quedando alejado y más o menos perdido. Lo que no evita que el uso lo lleve consigo, como no impide que se pueda recuperar y traer a la actualidad con tarea etimológica. De aquí que Ortega extienda la etimología, como camino para el entendimiento en principio de las palabras, a todo lo social y, con ello, a todo lo humano, y así llegue a calificar al hombre de "animal etimológico"[48]. Lo social, pues, tiene razón, pero su razón, al estar olvidada –más o menos–, no es lo primero con lo que se encuentra el hombre ante ello. Lo primero con lo que topa es sin embargo con su vigencia, con que está ahí, con algo con lo que tendrá que vérselas, y no con su sentido o razón de ser. Razones para que esté ahí: las que se quieran, pero habrá que investigar y claro investigar el origen de todos y cada uno de los millones de usos que manejamos diariamente excede con mucho la posibilidad de la vida humana, y de ahí que no sea lo habitual hacerse cuestión acerca de ellos, y que nos limitemos a utilizarlos de modo más o menos mecánico. Nada más dice Ortega, pero tampoco nada menos. Por supuesto que habrá multitud de usos comprensibles para un primer entendimiento –como por ejemplo la norma que castiga el asesinato–, pues no se olvide que la racionalidad, como todo, se dará en grado. Por todo esto, se comprende que Ortega limite el cosismo durkheimniano, esto es, entienda que lo social no es pura cosa sino más exactamente *cuasi*-cosa: "una realidad peculiar intermedia entre el hombre y la naturaleza"[49], entre lo vivo y lo inerte; puesto que de ser pura cosa habría que asumir su completa irracionalidad. No hay realidad pura ni completa; la realidad es siempre heterogénea, y nuestro autor no lo pierde de vista tampoco en este caso, y así logra evitar falsos extremismos.

La complejidad o gradación en la nota de *coacción* tiene también importantísimas consecuencias, fundamentalmente para la filosofía jurídica, que a mi juicio hacen del pensamiento orteguiano un hito en este ámbito. Y es que acceder a un concepto amplio –complejo– de coacción permite, además de poder ser compatible con toda la voluntariedad que se quiera –pues es realidad que está ahí, con la que tengo que contar, quiera o no, por tanto, que puedo a la vez querer, del mismo modo que me puede parecer bien que salga el sol todas las mañanas–, diferenciar entre usos débiles y usos fuertes en razón del grado de coacción, normalmente presente en todo uso, pero cabiendo la posibilidad,

[48] *El hombre y la gente* (1934). VII, 220.

[49] *El hombre y la gente,* 200; e "Individuo y Organización" (1934). IX, 683. Habla así Lissarrague de lo social como de "formas hechas de la vida", Salvador LISSARRAGUE, *El poder político y la sociedad.* Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1994, p. 39.

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

puesto que es nota constitucional y no constitutiva como la vigencia, de que se dé en grado mínimo como incluso –excepcionalmente– llegar a faltar.

Del mismo modo, la común naturaleza de vigencia de lo social, de la que parte Ortega, le hará mostrar la no esencialidad de la coacción como, por ello, le permitirá aceptar sin quebranto el caracter jurídico del Derecho Internacional, del Derecho Canónico y del Derecho Natural –cosa para la que se han quedado imposibilitados cuantos desde Kant han querido ver en la coacción la nota esencial del Derecho, o cuantos, como Kelsen, Weber o Cathrein, han hecho depender su existencia del Estado[50]–; así como también señalar la conexión inseparable entre Derecho y sociedad y, por tanto, el error de intentar estudiarlos por separado. Por ello, logrará evitar a su vez la confusión a que llevan los tortuosos caminos que ha seguido la doctrina jurídica en el intento de disociarlos, como en el de buscar sus límites, que no han dado hasta la fecha sino en callejón sin salida; como el propio Jhering lamenta tras agotar el criterio temático[51], como sucede en Simmel y Radbruch ante considerar lo social una especie de híbrido entre moral y jurídico[52]; como sucede también al llegar a negar lo social como hace Del Vecchio al incorporarlo bien a la moral o bien al Derecho[53]; o como resulta al acabar por resolver que la frontera entre lo social y lo jurídico es algo envuelto en el misterio, como viene a decir Niemeyer[54]. El mérito de Ortega es, pues, escapar de este panorama ofuscado en distinciones y particularidades, y elevarse al primer plano de lo social, para incidir en la verdadera cuestión, que no es otra que la naturaleza social, y no la jurídica puesto que será algo de imposible hallazgo en desconexión de lo social[55]. Tuvo presente, pues, que "no hay que tratar nunca –como afirma Morin– de definir a las cosas importantes por las fronteras", puesto que estas son siempre borrosas y superpuestas; y que "hay que tratar entonces de definir el corazón, y esa definición requiere, a menudo, macro-conceptos"[56]. La unidad social nos pone, pues, también en disposición de poder asumir que si bien en principio el Derecho es uso fuerte, cabrán también normas jurídicas

---

[50] Hans KELSEN, *Problemas capitales de la Teoría Jurídica del Estado*. México: Porrúa, 1984 (1925)., p. 33; Max WEBER, *Economía y Sociedad*, México: FCE, 1964 (1922)., vol. I, p.28; Victor CATHREIN, *Filosofía del Derecho*. Madrid: Reus, 1958 (1905), p. 55.

[51] Rudolf VON JHERING, *El fin en el Derecho*. México: Cajica, 1961 (1923)., vol. II, 179.

[52] Georg SIMMEL, *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial, 1986 (1908), vol. 1, pp. 69-73; Gustavo RADBRUCH, *Filosofía del Derecho*. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1952, p. 66.

[53] Giorgio DEL VECCHIO, *Filosofía del Derecho*. Barcelona: Bosch, 1947, pp. 322-3.

[54] Theodor NIEMEYER, *Derecho Internacional Público*. Barcelona: Labor, 1930, p. 43.

[55] *Ensimismamiento y alteración* (1939). V, 296; *El hombre y la gente*, VII, 80; "Individuo y Organización", 286.

[56] Edgar MORIN, *Introducción al pensamiento complejo*. Ed. cit., p.105.

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

débiles, como normas sociales –no jurídicas– fuertes; así, la prohibición jurídica de aparcar en segunda fila, como el deber social de vestir de etiqueta en determinados actos sociales[57]. Y es que el sustento último del Derecho, al igual que el de todo lo social, como establece Ortega, no es el Estado sino su vigencia, fruto del poder social condensado en cada institución por la opinión pública –que no es, a su vez, sino la opinión de todos: de la mayoría y la minoría juntas–[58].

Por último, la constitucionalidad –y no constitutividad– de la nota de *utilidad* de lo social impedirá caer a Ortega en el funcionalismo de posiciones como las de Malinowsky o Merton[59], pues si bien gracias a los usos el hombre "llega a ser algo así como hombre"[60], también lo es que toda "sociedad está siempre cargada de usos no solo inútiles, sino dañinos" que pese a ello logran instituirse al igual que los beneficiosos a través de la influencia y docilidad que han logrado en la sociedad[61]. Es pues la inutilidad en la utilidad, como el abuso en el uso[62].

Por otro lado, respecto al ejercicio de lo social, hay que decir que si bien es fundamentalmente mecánico por cuanto, como hemos ya visto, generalmente lo usamos sin hacernos cuestión de ello, no deja sin embargo de ser algo propiamente humano en tanto que son sólo personas las que lo ejecutan. Lo social se encuentra "oculto siempre tras de hombres, tras de individuos humanos que no son ni pretenden ser sin más cosas sociales"[63]. Y es que el individuo imprime, como nos dice Ortega, siempre algo de su persona como levísimo bordado que por su cuenta añade al cañamazo o esquema rígido que el uso es: "El más o menos de opresión, el modo de atraer la mano, el ritmo al sacudirla, al retenerla, al soltarla" forman "ese leve componente de gesto emotivo, secreto, individual" que se adhiere al uso conformándolo. De hecho, "no oprimimos dos manos de una manera completamente igual"[64], como tampoco –señala citando a Lerch– hay dos personas que hablen igual pese a hablar el mismo idioma, ni que vistan

---

[57] *El hombre y la gente*, 235-7; "Una vista sobre la situación del gerente o <manager> en la sociedad actual" (1954). IX, 736; "Individuo y Organización", IX, 286.

[58] *El hombre y la gente*, VII, 268 y 267; *Una Interpretación de la Historia Universal.-En torno a Toynbee*, IX, 144; *Meditación de Europa*, IX, 297.

[59] "Individuo y Organización", IX, 689. Señala también Wittgenstein "que se podría considerar como principio fundamental de la historia natural que, siempre que algo <tiene una función>, <cumple con un propósito> en la naturaleza, este algo se presenta también donde no cumple ninguno, donde es <improcedente>", Ludwig WITTGENSTEIN, *Aforismos. Cultura y valor*. Ed. cit., p. 134.

[60] "Las sesiones de estos días. Cortes y cortesía" (1919). X, pp. 602-3.

[61] "Individuo y Organización", IX, 689.

[62] *La redención de las provincias* (1928). XI, 2216.

[63] *El hombre y la gente*, VII, 205.

[64] *Id.*, p. 208.

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

igual pese a partir ambas de las mismas "líneas principales del indumento"[65]. Y precisamente por quedar siempre "un cierto margen de elección a nuestro capricho", cada uso de uso social que se haga resultará siempre único y distinto[66]. Es vivir condicionado, presionado por innumerables normas, pero es también poder jugar con ellas. Queda, pues, en la misma raíz de la vida "materia para un arte, y nada la simboliza mejor que la situación del poeta que apoya en la fatalidad de la rima y el ritmo, la elástica libertad de su lirismo"[67].

Con todo, vemos que la distinción entre lo personal y lo social queda reducida a cuestión de predominancia de uno de sus componentes y no de exclusividad de ninguno de ellos pues por encima de ellos está su unidad esencial: lo humano. Como bien ha advertido Morón Arroyo, "todo lo humano es, por una cara, libertad; por otra, organización y matemática y no tiene sentido preguntarse cuál es el aspecto radical, porque ni siquiera se trata de aspectos, sino de la constitución esencialmente matemática de la libertad humana: no hay andar sin ritmo, no hay inspiración poética sin asociación de palabras, no hay religión sin liturgia"[68]. Por tanto, "debemos ante todo reprimir –insiste Ortega– una tendencia que inclusive algunos egregios pensadores no han sabido contener, a menospreciar la <vida automática> como indigna del hombre, como un abandono o dejación de su auténtico ser", porque "el caso es que no podría el individuo tener algo de <vida personal> y ser, en consecuencia, un poco humano si no poseyese una amplísima <vida automática>. Si todo lo que hacemos y necesitamos hacer en cada día tuviésemos que idearlo y quererlo por nuestra propia cuenta no llegaríamos a la tarde y, además, eso que hiciéramos sería muy próximo a la animalidad, tendríamos que comenzar a ser <el hombre> cada mañana. Gracias a que la colectividad donde nacemos es portadora de todo un sistema de modos de comportamiento que por los procedimientos más diversos que van desde el halago hasta el castigo, imprime en nosotros, nos queda un

---

[65] *Id.*, 240. Véase también "Problemas culturales sobre la lengua francesa", en *Personas, Obras, Cosas* (1916), I, 548.

[66] *El hombre y la gente*, 205. En la misma línea señala Freyer, que "dentro de reglas fijas se desarrolla, con el espíritu, la libertad", y que "justamente dentro de las expresiones reguladas encontramos los matices individuales", Hans FREYER, *Teoría de la época actual*. México: FCE, 1976 (1955)., p. 53. Por su parte, Rodríguez Paniagua siguiendo a Freyer subraya que "el lenguaje que suena como un todo en cuantos lo hablan, es dominado con maestría por uno, usado con torpeza por otro y, sobre todo, hablado por cada uno de manera individual", José Mª RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Derecho y* Sociedad. Madrid: Tecnos, 1979, p. 74. De nuevo: la libertad en la fatalidad. Con palabras de Morin: "Somos encerrados por lo que nos abre y somos abiertos por lo que nos cierra", Edgar MORIN, *El método IV. Las Ideas*. Ed. cit., p. 176. Véase también Pierre BOURDIEU, *La distinción. Crítica y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1988, p. 172.

[67] *¿Qué es filosofía?*, 431.

[68] Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y* Gasset. Ed. cit., p. 272.

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

poco de energía libre para vacar a ser personas, a pensar algunas ideas por nosotros mismos, a proyectar y ejecutar algo de conducta original"[69]. Por eso Ortega entenderá, de nuevo frente al existencialismo, que "mejor que de falsificación, es lícito hablar de que nos completamos y perfeccionamos"[70]. Es más, de hecho no existe quien puede "decir dónde empieza en él lo suyo propio y dónde termina lo que de él es materia social"[71], como no cabe tampoco acto humano auténtico o inauténtico sin más. En lo personal se da el matrimonio de conveniencia y la amante espía; y en lo social puedo yo, como advierte Morón Arroyo, identificarme con verdadera personalidad con lo que se dice o se hace[72]. Así llegará a decir nuestro autor que la "actitud en el lenguaje no es sino una manifestación particular de (la) actitud general ante la vida"[73].

De aquí que no quepa tampoco separar razón y cultura, y que razón aislada y cultura aislada no resulten al filósofo español más que dos fanatismos: la razón sin contacto con la realidad olvidándose de lo que es su misión –que no es sino "coincidir con la realidad que en ella va pensada"– es radicalismo en el pensar, un sin sentido, la anulación del pensamiento; por otro lado, cultura aislada de la vida y sus razones, es bizantinismo, "utopismo cultural", otro sin sentido. Cultura y vitalidad son, así, dos instancias complementarias "que mutuamente se regulan y corrigen. Cualquier desequilibrio a favor de una o de otra trae consigo irremediablemente una degeneración"[74]. Vivir para el hombre es, por tanto, jugar a los usos, jugar con su cultura.

La vida humana es en todo instante a la vez personal y cultural, y existe una relación circular, cíclica y clausurada entre cultura y hombre; ambos se necesitan mutuamente: El hombre siente una necesidad –desde una sociedad– e inventa algo apoyado en el instrumental con que le ha dotado su sociedad[75]; lo que si tiene la fortuna de asumirse generalizadamente se instituirá, y será utilizado por cada hombre de forma distinta. Distintos usos, a su vez, que lo podrán renovar y revitalizar –de aportar el añadido personal una innovación que lo fortalezca–, como desgastar, debilitar y vaciar de poder social, en la medida que no lo regeneren. Así, nos dice Ortega que por ejemplo "para que una pro-

---

[69] "Individuo y Organización", IX, 680-1.

[70] *Estudios sobre el amor* (1941). V, 601.

[71] *Goethe desde dentro* (1932). IV, 401.

[72] Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*. Ed. cit., p. 272.

[73] *El hombre y la gente*, VII, 240.

[74] *El tema de nuestro tiempo* (1923). III, 214, 216 y 169.

[75] Ortega pondrá el ejemplo del decir personal a partir del propio lenguaje en *El hombre y la gente*, VII, 254; en p. 260, el del invento de la expresión <manda-más>. Idea que también puede verse en *Miseria y esplendor de la traducción* (1937). V, 435.

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

fesión se mantenga en plena eficiencia es menester que exista siempre en ella un grupo disidente, resuelto a no hacerse solidario ni responsable de los vicios profundos que el resto del <cuerpo> cultiva y favorece. Solo ese grupo se encontrará siempre en limpio y podrá salvar ante el público la profesión, atrayendo sobre sí el respeto y la autoridad necesarios". Y, por el otro lado, advierte con otro ejemplo, que el abandono al funcionamiento de las leyes fonéticas lleva a un lenguaje de monosílabos equívocos –caso, señala, del inglés y el chino[76]–. Si nos había mostrado que no hay vida sin cultura, vemos que tampoco es posible cultura sin vida[77]. En esta misma línea, ha señalado Morin que por un lado "la sociedad es producida por las interacciones entre los individuos que la constituyen", y que por otro "la sociedad misma, como un todo organizado y organizador, retroactúa para producir a los individuos mediante la educación, el lenguaje, la escuela. Así es que los individuos, en sus interacciones, producen a la sociedad, la cual produce a los individuos que la producen. Eso sucede en un circuito espiralado a través de la evolución histórica"[78].

La sociedad, por todo ello, es "una realidad sustantivamente móvil" que consiste "en venir de algo pasado e ir hacia algo futuro"[79] y que, por tanto, "no está nunca hecha, sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose". Y que esto y no otra cosa "es *sensu stricto* la vida o realidad histórica": "lo social es histórico" porque el "sistema de usos, aunque muy lentamente, se va modificando con el tiempo. En cada momento observamos que ciertos usos están cayendo en desuso, es decir, que están perdiendo lo que les es más esencial: su validez o como yo prefiero decir, tomando el término del vocabulario jurídico, su vigencia, su poder coactivo automático. Viceversa, otros comportamientos están en todo momento adquiriéndola, haciéndose vigentes"[80].

Y esa evolución de usos en que consiste la historia será posible, a su vez, gracias a la articulación de la convivencia simultánea de tres generaciones, lo que permitirá que los cambios históricos vayan sucediendo de manera progresiva y sin brusquedad[81]. No cabiendo, así, en historia tampoco, por último y en conse-

---

[76] "Sobre el poder de la prensa", XI, 118; y *El hombre y la gente*, pp. 240 y 241. Así, ha señalado San Martín siguiendo a Husserl, que "la cultura o lo cultural para existir o seguir existiendo, necesita ser rehabilitado, rehecho", Javier SAN MARTÍN, *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis, 1999, p. 145.

[77] *El tema de nuestro tiempo* (1923). III, 168 y 172.

[78] Edgar MORIN, *Introducción al pensamiento complejo*. Ed. cit., p. 123.

[79] *Una interpretación de la historia universal.-En torno a Toynbee* (1948). IX, 89. La idea de Europa de Ortega como equilibrio dinámico de lo diverso, no es sino una consecuencia más de la complejidad que subyace en su pensamiento social. A este respecto puede verse *La rebelión de las masas* (1930). V.

[80] "Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia" (1954). IX, 721.

[81] *Vives-Goethe* (1940). IX, 541; *¿Qué es filosofía?*, VII, 290-1.

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

cuencia, límites, fronteras nítidas o cortes limpios. En la historia, como ha escrito Javier Marías respecto al tiempo, siempre hay "civilidad y cortesía y hasta fingimiento". Se da "una prolongación artificial, atenuadora e inerte de lo que ya ha cesado y una resistencia protocolaria a ceder el paso o a señalar el inicio de lo que llega, como esas farolas que permanecen encendidas todavía un rato cuando ya ha amanecido [..] Esas luces eléctricas fingen que todavía es de noche y que su concurso es aún necesario, hacen como que no se enteran del término de su reinado, y a su vez la luz diurna finge no verlas y las tolera, sabedora de que esas lumbres palidecientes no son ya una amenaza, y hasta parece frenarse un poco en su propio despliegue como si les concediera un tiempo para acostumbrarse a su inutilidad llegada y a la idea de su acabamiento"[82].

Hemos ido viendo la constante orteguiana de afirmar la constitutividad, a una, personal, social e histórica de lo humano. De forma que si el hombre por ser social es histórico[83], la razón vital no puede ser sino histórica, como, a su vez, razón de usos[84]. Por ello, nos ha desvelado Ortega que dentro de lo humano no caben fronteras, y que en consecuencia su sustancia no puede ser especie y permanencia, sino movimiento y tradición[85]. Es el hombre, como dice Zubiri, *"tradición tradente"*, "tradición en permanente y renovada plasticidad"[86]: esencia abierta, y la sociedad y la historia donde habita, a su vez, estructuras abiertas[87]. "El ser estático ha quedado declarado cesante"[88]. Sea, pues, nuestro lema –como invita Ortega– el de Heráclito: *"Mobilis in mobile* [...] o con otras palabras de Goethe": "Todo lo domina un ser mudadizo que en nosotros y con nosotros muda"[89].

La obra orteguiana, como pensamiento complejo, se sitúa, pues, a la vanguardia en el intento de integrar estructuras internas y externas, que no es otro que el reto en el que se encuentra el pensamiento actual. En este sentido, es éste, como afirma Julián Marías a casi cincuenta años del fallecimiento de Ortega, todavía preorteguiano. Nos queda, pues, la labor de asumirlo. ●

---

[82] Javier MARÍAS, *Negra espalda del tiempo*. Ed. cit., pp. 142 y 143.

[83] *Vives-Goethe*, IX, 524.

[84] *Misión del Bibliotecario* (1935). V, 218; *Vives-Goethe*, XI, 516; *El hombre y la gente*, VII, 225.

[85] *Unas lecciones de* metafísica (1933). XII, 75; *El hombre y la gente*, VII, 186-7, *Vives-Goethe*, IX, 111; *Paisaje de generaciones* (1944). VIII, 658-9.

[86] Xavier ZUBIRI, *El hombre y Dios*. Ed. cit., p. 70.

[87] Porque "la realidad se mundifica en diversos tipos". Así, "nos encontramos con una especie de seriación que es más bien gradual y de orden metafísico, en que se va pasando de la mera diversificación de las variaciones a una mismidad de la realidad que es sí misma, a la realidad que se abre en la mismidad a ser una suidad, a la realidad que se convierte en un estatuto de comunidad, y se convierte en un tipo de *mundo* distinto para cada uno en épocas distintas de la historia", Xavier ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*. Ed. cit., pp. 208 y ss., 263 y ss.; 270 y 325.

[88] *¿Qué es filosofía?* (1929). VII, 410.

[89] *Meditación de Europa*, IX, 254-5.