# Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

# JOSÉ ORTEGA Y GASSET:

Una problematización antropológica de su pensamiento político

Tesis presentada para obtener el título de:
*Maestría en Ciencias Políticas*

Presenta:
**Lic. Ariadna Ayala Camarillo**

Revisor y asesor de tesis
**Mtro. Miguel Ángel Rodríguez**

Puebla
Junio 2014

# INDICE

INTRODUCCIÓN ..... 5

**1. LA FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA**

Antecedentes del problema ..... 8
El tema de nuestro tiempo ..... 20
Vida como realidad radical ..... 31
La estrategia del ensimismamiento ..... 33

**2. EL PLANTEAMIENTO POLÍTICO DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET**

La rebelión de las masas y el *fin de siècle* ..... 37
El problema de la autenticidad ..... 50
Teoría de las generaciones ..... 54
La enajenación ..... 56
La política de la nación desde el Estado ..... 59

CONCLUSIÓN ..... 64

BIBLIOGRAFÍA ..... 67

"Si queremos saber cuál es el estado de la sociedad occidental, lo mejor será preguntarlo no a los economistas y a los politólogos sino a los novelistas y a los poetas, es decir, a los cronistas de la vida de las sociedades, la pública y la oculta. La literatura moderna, desde principios de siglo, es una vasta y alucinante guía del infierno. A diferencia del infierno de Dante, el nuestro tiene puertas de entrada pero no de salida – salvo las de la muerte. Pasajes circulares, galerías, túneles, cárceles de espejos, subterráneos, jaulas suspendidas sobre el vacío, ir y venir sin fin y sin salida: páginas de Joyce, Proust, Céline, Kafka."

Octavio Paz, El ogro filantrópico.

# INTRODUCCIÓN

La filosofía de José Ortega Y Gasset es una filosofía centrada en el análisis de lo humano. Podríamos decir que el núcleo de todas sus reflexiones se compone de un detallado análisis de la problemática propia del ser humano mismo; de su circunstancia; de tal manera, su labor queda circunscrita a una antropología filosófica que servirá de base para todas las meditaciones que el pensador español emprenderá en otros terrenos, entre ellos, el de la política. Así, la filosofía de Ortega y Gasset es, en una de sus vertientes, una antropología filosófica que servirá de eje para una teoría política fundamentada en la comprensión de la problemática que el siglo XX y su peculiar horizonte histórico presentan para el ser humano. En Ortega encontramos, asimismo, un pensamiento social de gran alcance: por un lado, la teoría de las generaciones permitirá explicar el advenimiento de la sociedad de masas y las revoluciones que serán frecuentes en este periodo tan turbulento y, por otra parte, la centralidad que Ortega concede a la *nación* como realidad última de lo social permitirá pensar la acción política a partir de un núcleo ajeno a las instituciones políticas. El maestro español realizará estas meditaciones con la intención de bordear el eje burocrático y formalista que circunscribe los moldes de la política. Con estos elementos Ortega y Gasset pretende establecer una filosofía que permita descifrar el ritmo de la historia atormentada del siglo XX, que es también el siglo de las guerras mundiales y de la guerra civil española que tanto sufrió el filósofo español. La motivación principal de este trabajo es, pues, una exposición crítica de las ideas fundamentales de Ortega y Gasset.

Las fuentes de Ortega y Gasset han sido ampliamente discutidas; sin embargo, quisiera enfatizar la influencia del pensamiento de Friedrich Nietzsche sobre el maestro español en cuanto a su particular posición política se refiere. En este sentido *la genealogía de la moral* escrita por Nietzsche será un texto

fundamental para entender la posición política orteguiana. El sueño filosófico del gobierno de los mejores tendrá en Nietzsche y en Ortega a dos de sus más grandes exponentes. De esta manera, la posición política que asume el maestro español es elitista y profundamente conservadora. Además, la posición política que presenta el filósofo español refleja una desconfianza tajante frente a los movimientos revolucionarios y a los grandes cambios en los programas políticos y, por si fuera poco, con respecto al alcance que éstos tienen en la vida efectiva de las personas más allá de los cambios en las formalidades o en la mera denominación de un territorio.

Seguiré en mi exposición, en un primer momento, explicaré la fundamentación filosófica que señala José Ortega y Gasset a las temáticas generales de la política, es decir, tomando como punto de partida a la antropología filosófica propuesta por Ortega. Posteriormente, intentaré mostrar cómo esta antropología hace inteligible una posición política que bien puede parecer desconcertante e incluso obsoleta sin dicha fundamentación filosófica previa. Todo con la finalidad de hacer patente que otras voces se han hecho escuchar en momentos difíciles en la historia de la humanidad y, asimismo, con la convicción de que esas voces tienen todavía mucho que decirnos y enseñarnos en el arduo camino de la acción política.

La importancia de la filosofía de José Ortega y Gasset en México está fuera de todo cuestionamiento y ha sido señalada en incontables ocasiones, sin embargo puede ser dimensionada a partir de la influencia y la trascendencia en otras generaciones. Su visión política permeará otros horizontes cuando sus alumnos lleguen a otras latitudes. Muchos serán influenciados directamente por las posiciones del maestro español, maestro de aquella generación que llegara a México como consecuencia de la Guerra Civil española encabezados por José Gaos[1], Luis Recasens Siches[2], María Zambrano[3], etc., La escuela jurídica que se

[1] *Cfr*., *Obras completas (Del hombre)*, T. XIII, UNAM 1992.

constituye a partir de la generación de los *trasterrados*[4] será fundamental primero para la vida jurídica mexicana y posteriormente para la consolidación de la Universidad Nacional Autónoma de México. El caso explícito es García Máynez y Recasens Siches maestros de generaciones enteras de ilustres estudiosos del derecho en la UNAM, en México y en el contexto latinoamericano en general[5].

Así pues, el gran maestro español consolidó el proyecto de uno de los pilares en la educación mexicana y de igual forma se constituyó como un formador de generaciones. En consecuencia, la filósofa exiliada en México y consolidada a partir de las directrices que el pensamiento orteguiano les había proporcionado, pondrá énfasis en la democracia y en sus bondades y peligros. Pensemos al menos en el caso de María Zambrano, cabe señalar que su confianza minada por el exilio y la guerra hará que su apuesta por la democracia sea aún más significativa y la opción que desarrollará con más detenimiento debido a la posibilidad latente de una justificación de *la rebelión de las masas*.

Ariadna Ayala Camarillo
Puebla, Pue.
Junio 2014

---

[2] Autor prolífico en el área de la filosofía del derecho e importante impulsor de los estudios ius-filosóficos en México, véase: *Filosofía del derecho*, Porrúa, México 2002.
[3] *Cfr*., *Filosofía y poesía*, FCE, México 2002.
[4] Para un estudio pormenorizado de la noción de *trasterrados*, véase: Antonio Ibargüengoitia, *Suma filosófica mexicana*, Porrúa, México 2000, p. 53-60. En específico el capítulo que el investigador mexicano destina a las particularidades de la filosofía mexicana.
[5] *Cfr*. Antonio Ibargüengoitia*, Suma filosófica mexicana,* Porrúa, México 2000, p. 233 y ss. Correspondientes al capítulo sexto de la quinta parte, donde se estudia a los principales centros de cultivo de la filosofía mexicana, entre los que destacan la UNAM y el Colegio de México. Entre los alumnos más destacados del maestro español se encuentra también José Gaos quien a la postre será, a su vez, maestro de generaciones de filósofos mexicanos.

# Capítulo 1

## LA FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA

> La vida no es sin más el hombre, es decir, el sujeto que vive. Sino que es el drama de ese sujeto al encontrarse teniendo que bracear, que nadar náufrago en el mundo
>
> José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, p.12.

### I. ANTECEDENTES DEL PROBLEMA

Sin duda alguna el misterio del ser del hombre aún no ha sido resuelto: ni la filosofía, ni la ciencia y quizá tampoco la religión pueda declarar una solución total a la problemática del ser humano. Si bien el pensamiento antiguo adelantó mucho en este sentido al plantear magistralmente la cuestión, hoy todavía debemos voltear la vista hacia ellos. En nuestros días, resulta desconcertante la situación de esta problemática: sabemos tanto de tantas cosas, pero sabemos poco de nosotros mismos[6]. La ciencia y la técnica nos orillan a desafiar los límites de nuestro cuerpo, de nuestra resistencia y de nuestras capacidades, sin saber ni dar respuesta a una serie de preguntas que quedan en el aire: ¿Es posible que el hombre se encuentre en peligro? ¿El ser humano representa un peligro para sí mismo? ¿Quién manda al interior de un sistema político? ¿El hombre o sus

[6] Es de esta forma que pensadores como Max Scheler observaron el desfase existente entre la inmensidad de datos acerca del hombre y la risible comprensión del mismo: "Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre. Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan, por valiosas que sean. […] en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad." En: Max Scheler, *El puesto del hombre en el Cosmos*, Losada, Buenos Aires 1971, p. 23-26.

mediaciones? Estas son algunas de las problemáticas que Ortega y Gasset pretende sondear con su filosofía para poder dar respuesta a un momento histórico crucial, una crisis de la cultura que bien ha sido caracterizada por otros como una época de desencanto del mundo, así como una época de profunda desesperación[7]. Su posición política será cimentada desde una reflexión profunda de lo humano, con la convicción de que la situación de la sociedad española, y de Europa en general, responde a una problemática política pero, a su vez, esta problemática política es el efecto de un *olvido de lo humano*, es decir, una reducción del hombre por el hombre mismo[8].

En este sentido, la filosofía de Ortega y Gasset se encuentra asociada profundamente con el pensador alemán Martin Heidegger, a decir verdad, la cercanía es tal que, en su momento, desató una serie de acusaciones por parte de Ortega en el sentido de la anterioridad de sus tesis[9].

Según Heidegger, la problemática del olvido del ser hunde sus raíces en la primacía del pensar, es decir, en los efectos de una modernidad epistemológica que se encontraba en pos de la representación. Así, para el pensador de la Selva Negra no hay primacía del pensar, sino más bien, de la existencia: "La cuestión de la *Auslegung, explicitación* o *interpretación*, no coincide con la exégesis…la teoría del conocimiento desde el principio queda invertida por un interrogante que la

---

[7] Véase el primer capítulo de: Joan Antón Mellón (coord.), *Las ideas políticas en el siglo XXI*, Ariel, España 2002, titulado **"Las ideas políticas en el siglo XX"**, p. 1-55. Donde el autor describe pormenorizadamente el ambiente de *fin de siècle* al interior de las sociedad burguesa europea dando como pauta además de la situación social, una serie de temáticas tales como: la alienación psicológica de las multitudes en el caso de Gustave LeBon en *la psicología de las masas* y posteriormente Sigmund Freud con su *psicología de las masas* y su última gran obra *el malestar en la cultura*; a quienes se habrían de sumar los trabajos de Oswald Spengler, Arnold Toynbee, entre otros.

[8] Solo basta recordar que "El siglo XV y el XVI son, por eso, dos siglos de enorme desazón, de atroz inquietud; como hoy diríamos, de crisis, una nueva creencia: la fe en la razón , en las *nuove scienze*." En: *Historia como sistema*, Sarpe, España 1984, p. 37.

[9] En México el asunto no ha pasado desapercibido y Francisco Gil Villegas ha escrito. *Los profetas y el mesías: Lúkacs y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929),* editado por FCE en conjunto con el COLMEX en el año de 1996.

precede y que se refiere a la manera en que un ser se encuentra con el ser, antes mismo de que se le oponga como un objeto que enfrenta a un sujeto."[10] La filosofía moderna no se percata de que hay algo antes de que se constituya la relación sujeto-objeto. Piensa la conciencia como soberana del mundo. Encaramada en la certeza que le brinda su posición fundamental construye conocimientos claros y distintos a través de un método adecuado, por lo tanto: hay en la praxis moderna una reducción a la técnica que permitiría un progreso continuo y aspirar a un saber total. La preocupación central era el ser como permanencia, el mero estar ahí de las cosas.

Para Heidegger no será así. Hay un *a priori* que es constitutivo de mí comprender. La filosofía moderna cometió un error: hay algo previo a ese *cogito ergo sum*.[11] La preeminencia del ser se revela en Heidegger en oposición al ser del ente estudiado por los modernos. No hay un sujeto o una sustancia que permanece, sino más bien posibilidades de comprender. De la misma manera se abandona la pretensión de un saber total, el *Dasein*[12] siempre está abierto a nuevas posibilidades debido a que él mismo es posibilidad.

> El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo.[13]

---

[10] *Ibid*., p. 83.

[11] En ese sentido habla Ricoeur de una segunda revolución copernicana: "…poner las cuestiones de método bajo el control de una ontología previa" En: *op.cit*., p. 83.

[12] Arturo Leyte explica detalladamente el sentido del término Dasein: "<<*Dasein*>> *es justamente el nombre que se introduce en el análisis para desmontar la coincidencia entre el tiempo y la conciencia*. Así pues, <<Dasein>> no sólo no significa conciencia o sujeto, en el sentido moderno, sino que se propone como puro contra-significado. Entiéndase bien: no como significado alternativo, porque eso presupondría que Dasein tiene significado, sino como lo contrario a cualquier significado o esencia, lo que por eso mismo puede señalizarlo como origen…El procedimiento sería algo así como demostrar que en realidad la conciencia no es lo que parece modernamente –una substancia *llena* de contenidos-, sino un *vacío* a partir del cual puede en todo caso entenderse como finitud, fuente más que de la verdad, la luz y el ser, del error, la sombra y la nada." En **"Silencio y olvido como constituyentes de la filosofía"**, Revista de Filosofía, UIA, Número 118, enero-abril 2007, p. 14 y 15.

[13]Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Ed. Universitaria, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, p. 35.

El ser no es estático, como lo pensó la tradición; más bien: temporal. La tradición había escindido al ser y al tiempo, Heidegger en una especie de reto -ya desde el título de su obra- anuncia su proyecto de pensar el ser a partir del tiempo. El tiempo será el horizonte posible de toda comprensión del ser. El tiempo no es más una línea recta que describe una sucesión aritmética de *ahoras*, no. Por el contrario, el tiempo no es formal. Hay en el tiempo un entramado bastante más complejo entre pasado, presente y futuro, pues, hay en él retenciones y también proyecciones, en pocas palabras, posibilidades de ser[14].

En el *Dasein* como ser en el mundo se lleva a cabo la manifestación. Así, el cogito cartesiano queda supeditado a una precomprensión que reclama a todo existente. El ser existente le va en ese comprender. La estructura de esta precomprensión es la estructura misma del *Dasein*, caracterizado por su apertura: el *a priori* existencial. La estructura de la existencia humana describe un carácter hermenéutico, para comprender hay que revivir un origen, y sólo gracias a esta comprensión la posibilidad de conocimiento quedará abierta. En este sentido la comprensión pasa a ser una determinación ontológica, y no solamente un elemento epistemológico más.

Por lo tanto, el hombre no es el amo, no es el señor, más bien: el pastor del ser. Tiene a su cargo la escucha, la guarda de los entes. Por tanto, en la filosofía de Heidegger no hay esa estructura todopoderosa postulada por la modernidad bajo la imagen de un tribunal de la razón. No hay centro, ni fundamento, el ser humano en su existencia está *fuera de sí*, no es permanencia, y por ningún motivo puede ser indiferente a su *estar siendo*. Antes que grandeza, indigencia.

---

[14] Arturo Leyte comenta en este sentido: “Éste es el verdadero tema: el tiempo entendido como temporalidad y, en consecuencia, como un recurrente <<no-estar>>, que es justamente lo que revela el carácter de estructural incompletitud y defecto inherente la instante, que no es presente, sino articulación, o mejor, atravesamiento, de esos tres modos del tiempo reconocidos según sucesión (pasado, presente, futuro).” En: *op. cit*. p. 22.

De este modo, con la llegada de la filosofía de Heidegger la hermenéutica rompe los confines epistemológicos asignados a la filosofía por la modernidad para tornarse más general: una auténtica empresa ontológica. Heidegger finalmente remonta al *cogito* cartesiano, poniendo al método bajo el control de una ontología previa que exige el análisis existencial de ese ente cuyo modo de ser es la comprensión, una comprensión radical, pues, es una comprensión afectiva[15].

Heidegger se propone, pues, una recuperación de lo humano a través de la tematización de lo que está a la mano, siguiendo en este punto la empresa filosófica inaugurada por la fenomenología. Así pues, el temple de ánimo (*Befindlichkeit*) es lo más cotidiano. Un ámbito que la tradición filosófica dejó de lado, y que incluso fue pensado como irracional: indigno objeto del filosofar. Sin embargo, para Heidegger su importancia es fundamental, pues, a partir de los temples de ánimo *la apertura* del mundo se hace patente[16]. Antes de pensar en un ejercicio filosófico matizado por la neutralidad de la razón hay que afrontar el carácter afectivo de la comprensión. Es obvio, aquí no operan las promesas de objetividad, de universalidad y necesidad que se vierten como conreto reforzado al inicio de la modernidad con el afán de erigir cimientos innamovibles. Este ideal de fundamentación última, a la manera de *las meditaciones metafísicas* y *el discurso del método* de René Descartes, meramente epistemológico, impidió el acceso y el reconocimiento de este ámbito previo de la apertura del Dasein.

Por el contrario, para Heidegger la comprensión siempre es afectiva. Siempre estamos afectivamente templados. La monotonía de la vida, en su *tener que ser*, hace patente nuestra condición de arrojados. Lo que muestra el temple es el hecho "que es", el *factum* del existir. No se trata del de dónde y el a dónde,

---

[15] Cfr. Ángel Xolocotzi Yáñez, *Subjetividad radical y comprensión afectiva, el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, UIA-Plaza y Valdés, México 2007, pp. 147-206.

[16] Martin Heidegger señala: "En la disposición afectiva, el Dasein ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado, no en la forma de una auto-percepción, sino en la de un encontrarse afectivamente dispuesto." En: *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Chile 2005, p.160. Nótese el carácter a-teorético de la disposición afectiva, carácter que permite ir más allá hasta ese ámbito previo en el que la tradición no pudo penetrar.

preguntas que van más allá de la facticidad y que por tanto corresponden a la religión o a la ciencia. El *Ahí* del Dasein no es un asunto de conocimiento[17].

Heidegger señala que la vivencia se halla en relación con algo, sin embargo, la apertura no es algo, el mundo no es un ente más. La disposición afectiva señala la facticidad: de una vivencia previa a la constitución de un sujeto y un objeto.

A este respecto, la aclaración de la traducción del siguiente párrafo:

> Desde un punto de vista ontológico, la inservibilidad, resistencia y amenaza de lo a la mano sólo nos pueden concernir porque el estar en cuanto tal se halla de tal manera determinado previamente en su estructura existencial que puede ser afectado en esta forma por lo que comparece dentro del mundo. Esta posibilidad de ser afectado se funda en la disposición afectiva y, en cuanto tal, ha abierto el mundo en su carácter, por ejemplo, de amenazante.[18]

Aquí se presenta la diferencia entre el modo afectivo de *descubrir* un ente que por su resistencia se torna amenazante (*Bedrohlichkeit*), y la aperturidad (*Bedrohbarkeit*) que a partir de la cual el ente amenazante (*Bedrohliches*) se hace posible. Este es un ejemplo de cómo los temples son un modo de abrir el mundo y de cómo en el ámbito afectivo el ser se abre como no ente.

Es obvio que el esquema de la representación, a partir del cual se impedía el ser de las cosas, queda corto, pues no va más allá del esquema sujeto fundamentador y objeto fundamentado[19].

---

[17] Podría compararse con la diferenciación propuesta por el maestro español José Ortega y Gasset entre ideas y creencias, a pesar de todo el análisis orteguiano se encuentra lejano, pues, las creencias en las cuales se ésta siguen teniendo un pie en la modernidad, temeroso, no se atrevió a poner el pie firme en el ámbito de lo afectivo. *Cfr*. *Ideas y creencias*, Espasa-calpe, España 1986, pp. 61.

[18] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 161.

[19] Se presenta una clara diferencia con Descartes, por ejemplo, pues éste igualaba existencia y pensamiento, en un juego de fundamentaciones el sujeto se refleja como sujeto-pensando a partir de un objeto.

En este sentido, para Heidegger, es imposible seguir pensando en términos de una subjetividad que busca relacionarse objetivamente con el mundo, no hay neutralidad en nuestra relación con las cosas, la disposición afectiva está siempre presente, es una determinante ontológica del Dasein:

> *…la disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora.*[20]

Se rompe con el esquema de la subjetividad, pues, el ámbito de la afectividad es un ámbito que es previo al saber y al querer. Previo a un adentro o afuera se da el ámbito de la apertura: ser en el mundo es anterior a cualquier derivación.

Por esto mismo, el mundo se nos abre en su totalidad, a partir de los temples de ánimo nos relacionamos con el mundo: toda apertura al mundo es afectiva. Los temples serán el modo en que abrimos el mundo y en este ámbito afectivo el ser se abre como *no ente*. La angustia, por ejemplo, tiene una función metódica, brinda un determinado acceso a la totalidad del *Dasein*.

La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la *aperturidad cooriginaria* del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar- en- el-mundo.[21]

Por lo tanto, toda relación con los entes es afectiva. La tematización de los temples de ánimo no tiene como finalidad un reconocimiento intocado de los entes (a la manera de la permanencia) o el establecimiento de una relación más acabada de adecuación, sino, más bien, resaltar la disposición aperiente de la disposición afectiva. El ser es tiempo y el carácter afectivo muestra que la apertura al mundo siempre es diferente. Así, Heidegger menciona:

---

[20] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 160.
[21] *Ibid*., p. 161.

> …en la visión inestable y afectivamente oscilante del mundo se muestra lo a la mano en su específica mundaneidad, que es cada día diferente.[22]

El estudio de los temples de ánimo no tiene como objetivo hacer un catálogo, sino, más bien, mostrar el carácter ontológico de la disposición afectiva: un intento de resaltar el carácter afectivo de la existencia. A su vez, este retorno a lo cotidiano como horizonte del ser del hombre tiene como finalidad mostrar cómo la conciencia cotidiana está influida por la afectividad.

Cabe mencionar que el desarrollo de la ciencia a partir del ejercicio de la razón moderna desborda las previsiones de cualquier filosofía y, en este contexto, la pregunta por el hombre adquiere los matices de una posibilidad abierta bajo las coordenadas exclusivas de los parámetros establecidos por la ciencia misma, es decir, al interior de laboratorios de biología, genética o robótica auspiciados por la urgencia que los conflictos bélicos significan o, en su defecto, en las estadísticas de las actuales prospectivas políticas o en algún rincón formal de la burocracia.

Así como lo hará Heidegger en su momento bajo la hermosa denominación de *La época de la imagen del mundo*[23], Ortega y Gasset denunciará con fuerza este reduccionismo tecnológico de las posibilidades humanas al hablar de *la barbarie de la especialización*[24]. En términos generales sostiene: "...la perspectiva de la vida es distinta de la perspectiva de la ciencia. En la Edad Moderna se han confundido ambas; precisamente esta confusión es la Edad Moderna. En ella el hombre hace que la ciencia, la razón pura, sirva de base al sistema de sus convicciones. Se vive de la ciencia."[25]

---

[22] *Ibid*., p. 162. No podría acabar de otra manera sino con dudas, entre ellas: ¿los Seminarios de Zollikon no complacen, al menos en cierto sentido, este exigente pedido ricoeurtiano?
[23] Martin Heidegger, *Caminos del bosque*, Alianza, España 2002, pp. 63-90.
[24] *Cfr*., José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, sobre todo el capítulo XII titulado: *La barbarie de la especialización*, Porrúa, México 1984, p. 145-148.
[25] José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, Porrúa, México 1998, p. 40.

Por esto, la pregunta por lo humano que se ensaya cotidianamente, al interior de la ciencia y la política actuales, es una pregunta sin rumbo, sin saber quién es ese que se refleja en la historia, pero por sobre todo, sin saber quién es el sujeto de los mil acontecimientos que quedan fuera del margen de la Historia, es decir, en la vida cotidiana. De esta manera, los seres humanos volteados hacia la técnica vivimos una modalidad mínima de nuestra existencia, es decir, reducida y alienada, acomodada a los parámetros del saber científico y burocrático. Esta es la antesala al problema de la sociedad de masas que el filósofo español entreve desde la década de 1920[26], un problema que en sus propias palabras consiste en la estructuración de una subjetividad social descentrada:

> ¿Quién es el sujeto responsable de ese decir social, el sujeto impersonal del se dice? ¡Ah!, pues… la gente. Y la gente no es éste ni aquél –la gente es siempre el otro que no es precisamente éste ni aquél- es el puro otro, el que no es nadie. La gente es un yo irresponsable, el yo de la sociedad –o social. Y al vivir yo de lo que se dice y llenar con ello mi vida, he sustituido el yo mismo que soy en mi soledad por el yo-gente –me he hecho "gente". En vez de ser mi propia vida me la desvivo alterándola.[27]

Sin lugar a dudas, las ciencias empíricas han logrado un magnífico desarrollo. Los datos científicos disponibles actualmente amagan con ser infinitos. El estudio del hombre no es la excepción, el *pensar calculador*[28] ha convertido en objeto de estudio al hombre mismo. Sin embargo, las respuestas a aquellas preguntas fundamentales siguen sin llegar, todavía no sabemos cuál es el límite de nuestras investigaciones, ni mucho menos la responsabilidad que éstas implican cuando se toma al hombre y su superviviencia como objeto de estudio. Para Ortega y Gasset es evidente que a las ciencias exactas les resulta inaccesible el misterio del ser humano.

---

[26] *Cfr*., Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, UNAM, México, capítulo IV, "La ciencia, el método y el problema de la verdad", p. 100-128.

[27] *La rebelión de las masas*, p. 45. También ahí mismo: "Nos hemos abandonado a los otros y vivimos en alteración, en perpetua estafa de nosotros mismos. Tenemos miedo a nuestra vida que es soledad y huimos de ella, de su auténtica realidad, del esfuerzo que reclama y escamoteamos nuestro auténtico ser por el de los otros, por la sociedad."

[28] *Cfr*. Martín Heidegger en su artículo *Serenidad,* donde expone la diferencia entre pensar calculador y pensar meditativo. Revista Espacios, n. 12, México, BUAP. p. 3-8.

La esencia del hombre es un problema en extremo complejo que no se declara aún resuelto, más bien si acaso planteado. Es suficiente recordar que ya desde los tiempos de la Grecia Clásica era éste un problema bastante discutido, un problema que se mueve al interior de lo que hoy conocemos como antropología filosófica, es decir, de acuerdo con los criterios de una disciplina filosófica que se pregunta ¿qué es el ser humano? y todavía más tajante: ¿quién es el ser humano? Pregunta que de la mano de ortega y Gasset se refiere a un alguien y no a un algo exigiendo un reconocimiento de la calidad humana del pretendido objeto de estudio. Si bien la reflexión filosófica antigua (filósofos Jonios) tomaba como objeto de estudio al hombre, lo hizo en su relación con la naturaleza y sus fuerzas, tales como el aire, el agua, el fuego. En este sentido se pretendía explicar al hombre a partir de criterios físicos ajenos al ser humano mismo.

Uno de los momentos más importantes de esta historia del estudio del hombre estaría representado por la constante búsqueda por el hombre de *Diógenes el Cínico* en las calles de Atenas. Diógenes, mientras caminaba entre *la multitud* preguntaba por el hombre, a medio día, incluso con lámpara en mano. En esta imagen que la tradición nos ha legado existen una variedad de elementos simbólicos que bien podemos señalar directamente como influencias para la filosofía del maestro español: la idea de que la multitud es otra cosa que lo humano, así como la concepción del *homo viator* tan importante para Ortega y, por último, la *lámpara* metáfora de la razón que todo alumbra y clarifica. No es un mero capricho buscar afanosamente al hombre en medio de la multitud con lámpara en mano a plena luz del día, más bien, resulta una imagen llena de sentido pues refuerza la idea de una búsqueda desesperada por el hombre, en medio de una multitud que, debido a sus características peculiares, ha dejado de estar constituida por hombres, a plena luz del día, sí, pero en las más terrible oscuridad[29].

[29] "Encendía de día un candil, y decía: voy buscando un hombre…" Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Porrúa, México 1998, p.144.

De igual manera, en la tragedia griega encontrará Ortega un reflejo de la realidad humana que él tiene en mente: una concepción del hombre más cercana al hombre vivo que al hombre como concepto, un hombre en crisis, sumido en la fuerza de sus sentimientos, tratando de sortear los problemas que la vida implica. Debemos recordar que en este momento histórico (Siglo V a.C.) la filosofía todavía se encontraba indiferenciada de la literatura, la retórica, la historia por lo que la problemática humana fue plasmada de una manera descriptiva antes que prescriptiva[30]. Es entonces que Esquilo, Sófocles y Eurípides nos presentan al hombre *viviendo*, y no en su abstracción conceptual. En la tragedia griega el hombre es visto como un ser pasional, sumido muchas veces en el drama de su naturaleza sentimental, más allá de la caricatura de un ser racional que será sostenida siglos más tarde. El hombre en la tragedia griega es representado más cercano al flujo de la vitalidad que a la frialdad de los conceptos o a las prescripciones normativas. Se pretende ver en el enigma que la Esfinge plantea a Edipo una de las primeras manifestaciones de *un preguntar* característico de la ontología, es decir, cuando la Esfinge plantea la cuestión a Edipo: "responde qué es eso que a la mañana camina en cuatro patas, al medio día en dos y por la tarde en tres", en realidad estaría preguntando por la naturaleza del ser humano bajo un registro enigmático que pretende enfatizar la naturaleza enigmática del hombre mismo. Sobra decir que en Edipo encontramos plasmadas de manera magistral las problemáticas propias del conocimiento y lo humano, la verdad y el dolor, la vida y la muerte.

Sin embargo, la posibilidad de una reflexión filosófica estuvo dada en el mundo antiguo por la sofística. En la filosofía sofista encontramos una preocupación centrada en el hombre, rasgo que los distingue de los pensadores jonios naturalistas que buscaban el principio que ordena y estructura la realidad en

[30] Este es un elemento que Ortega y Gasset hará valer en *Historia como sistema*, bajo la idea fundamental de que la realidad humana es histórica. Sin embargo, ya desde la época de las *meditaciones del Quijote* lo consignaba: "La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida." En: *Meditaciones del Quijote*, Espasa-Calpe, México 1994, p. 80.

la naturaleza, frente a ellos Protágoras postula: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que existen como existentes; de las que no existían como no existentes”[31]. Tesis que puede ser entendida como expresión de un relativismo extremo, o como reflejo de una teoría del conocimiento que postula, que los criterios de verdad están dados socialmente, es decir, entendiendo que el hombre es expresión de un colectivo que establece los parámetros a partir de los cuales el mundo será evaluado, percibido y ordenado[32]. La perspectiva que será un componente principal en la filosofía de Ortega y Gasset encuentra en los sofistas una de sus primeras manifestaciones: el así llamado *perspectivismo orteguiano*.

La pregunta por el hombre tiene un pasado ilustre y Ortega y gasset pretende inscribir su pensamiento en la línea de estas investigaciones con la convicción de que un estudio profundo de lo humano puede revelar las vías que nos permitan salir del panorama político y existencial de un mundo reducido por la técnica. Resumiendo, en la concepción circunstancialista de Ortega y Gasset encontramos elementos propios a la filosofía clásica: la convicción de que lo humano implica un trabajo y un esfuerzo, que nuestra dignidad más alta debe ser sostenida por un trabajo constante y racional que nos permita asumir los compromisos de nuestro entorno existencial, pero también que nuestro conocimiento (ciencia) puede acarrear grandes pesares como también felicidad.

[31] Diógenes Laercio, *vidas de los filósofos más ilustres*, Porrúa, México 1998, p. 236.
[32] *Cfr*., Protágoras, *Fragmentos y testimonios*, Traducción e Introducción de José Barrio Gutiérrez, Aguilar, Argentina 1977, p. 74.

## II. EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO

En este punto José Ortega y Gasset, influenció a incontables discípulos, entre los cuales destacan María Zambrano y José Gaos[33]. Habrá en ellos una preocupación en torno a la vida, lo espontáneo, la historicidad del ser humano, todos estos fueros que habían sido usurpados por una tiránica razón que reducía el mundo a sus representaciones. En fin, una preocupación por encarar los temas del teimpo propio, es decir, de filosofar comprometidamente. Ortega ya en 1923 reconocía:

> *El tema de nuestro tiempo* consiste en someter a la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.[34]

y más aún, concluye en una de sus referencias más citadas:

"En suma, tenemos que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serle fieles."[35]

---

[33] Sería inútil dictar dónde empieza y dónde termina la influencia del maestro en el alumno, uno vive en otro, Zambrano hace suyas las ideas, no sólo de Ortega sino de muchos otros, y en *filosofía y poesía* brillan intermitentes. Es obvio que se encuentran muy cercanos, en su rebeldía frente a una razón calculadora, voltean hacia la literatura, viven en ella.
[34] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Porrúa, México 1994, p. 37.
[35] *Ibid*., p. 59.

Vivimos, según el maestro español, presos, en la *imagen* del mundo *no* en el mundo. Desde este orden de ideas, Platón habría intentado sacarnos de una caverna: sólo para meternos a otra. Hemos construido poderosos esquemas discursivos de mediación para *no* relacionarnos espontáneamente con la realidad. En medio del corto circuito, una imagen tirana del mundo que en el acomodo destierra cruelmente sendos sectores de la realidad humana al limbo de lo incierto, de lo prohibido, incluso: de la apariencia. De esta forma la humanidad irremediablemente es una humanidad reprimida, constreñida a vivir un mundo que le divide y organiza las entrañas, que le gobierna el corazón y los impulsos.

¿Qué lejos se encuentran estos primeros pasos en cuanto a la reflexión sobre lo humano de Aristóteles el filósofo estagirita, para quién el hombre era esencialmente un animal racional y político?[36] Asimismo, Ortega y Gasset tomará distancia de las posiciones que piensan al hombre como partícipe de una esencia, pues, el hombre es una realidad que desborda los márgenes de una esencia fija o calculada:

[36] "Se admite que hay tres cosas por las que los hombres se hacen buenos y virtuosos, y esas tres cosas son la naturaleza, el hábito y la razón. […] los otros animales viven primordialmente por acción de la naturaleza, si bien algunos en un grado muy pequeño, son también llevados por los hábitos; el hombre, en cambio, vive también por acción de la razón, ya que es el único entre los animales que posee razón; de manera que en él estas tres cosas deben guardar armonía recíproca entre sí; los hombres, en efecto, obran con frecuencia de manera contraria a los hábitos que han adquirido y a su naturaleza a causa de su razón, si están convencidos de que algún otro camino de acción les es preferible", Aristóteles*, Política*, VII,12,1332-b. "[…] Es evidente que la ciudad-estado es una cosa natural y que el hombre es por naturaleza un animal político o social; y un hombre que por naturaleza y no meramente por el azar, apolítico o insociable, o bien es inferior en la escala de la humanidad, o bien está por encima de ella […] y la razón por la cual el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es algo evidente. La naturaleza, efecto, según decimos, no hace nada sin un fin determinado, y el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales […], pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, al ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado" *Op. cit*, I, 1, 1253.

> Mal podría la razón físico-matemática, en su forma crasa de naturalismo o en su forma beatífica de espiritualismo, afrontar los problemas humanos. Por su misma constitución, no podía hacer más que buscar la naturaleza del hombre. Y, claro está, no la encontraba. Porque el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que también es una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento-.[37]

La antropología filosófica, como disciplina que analiza los fundamentos de la noción de ser humano y que lo toma como punto de partida de todo conocer sobre sí mismo y sobre el mundo, aparece como resultado de dos esfuerzos filosóficos importantes: el Renacimiento y la Ilustración. Es esa vuelta a casa de la certeza del conocer lo que abrirá las puertas a una disciplina que se ocupe del mismo hombre. El abandono de las concepciones dogmáticas y escolásticas que caracterizaron a la Edad Media; donde se relegaba al hombre a la calidad de receptor de aquella revelación, donde el centro del universo y el origen de la certeza se encontraban en Dios y no en el hombre. El renacimiento primero y la modernidad después devolvieron al hombre la certeza de conocer, a través de su razón. Es por eso que a ésta época se atribuye el nacimiento de la antropología filosófica tal cual la conocemos hoy en día. Sin embargo, desde su aparición al igual que la filosofía, ha sido expresión de diversas tendencias. Algunas de ellas han llevado al extremo la adoración de la razón.

En la obra de René Descartes y a lo largo de la modernidad se constituyó una relación con el mundo *sui generis*. En aras de la claridad y la distinción habíamos de llegar al mundo a través de su *re*presentación. Es obvio, grandes sectores de la realidad quedaron condenados al rincón del olvido. El mundo se había idealizado[38].

---

[37] José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Sarpe, Madrid 1984, p. 63. En este mismo sentido: "La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre...debemos desasirnos de con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano. En vez de ello tomémoslo en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso." En: *op. cit*., p. 46, 47.

[38] En este sentido José Ortega y Gasset menciona: "...Descartes decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos

El ser ha sido cubierto por un manto de ideas, un manto que se tiende y se extiende a partir de un afán que, en su carácter de progresiva perfección, pretende atrapar al mundo entero a partir de una tecnificación de las ideas que le permiten soñar con la posibilidad de erigirse en dueño de la *in*-finitud.

La filosofía moderna no se percata de que hay algo antes de que se constituya la relación sujeto-objeto. Piensa la conciencia como soberana del mundo sin problematizar el ámbito previo al ejercicio reflexivo del cogito, todo acto de pensamiento es un acto afectivamente situado, en palabras de Ortega y Gasset todo acto de pensamiento está regido por una circunstancia vital que lo significa. Sin embargo, la razón encaramada en la certeza que le brinda su posición fundamental construye conocimientos claros y distintos a través de un método adecuado, gracias a este modelo de razón: hay en la praxis moderna una reducción a la técnica que permitiría un progreso continuo y aspirar a un saber total. La preocupación central era el *ser como permanencia*, el mero estar ahí de las cosas. Podría compararse con la diferenciación propuesta por el maestro español José Ortega y Gasset entre *ideas* y *creencias*, a pesar de todo el análisis orteguiano se encuentra lejano, pues, las creencias en las cuales se ésta siguen teniendo un pie en la modernidad, temeroso, no se atrevió a poner el pie firme en el ámbito de lo afectivo[39].

La subjetividad que se dibuja en el horizonte filosófico a partir de la filosofía de José Ortega y Gasset es una subjetividad radical: una *subjetividad encarnada*[40]. La importancia de la fenomenología en su referencia a ámbitos previos a la configuración del cogito de la tradición abre brechas por las cuales la tematización de lo corporal no sólo es posible sino necesaria, inminente, e incluso,

---

rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le considera, en cierto modo, como ilusorio." En: *El tema de nuestro tiempo*, Porrúa, México 2002, p.17.

[39] *Cfr*. *Ideas y creencias*, Espasa-calpe, España 1986, p. 61.

[40] Parafraseando a Paul Ricoeur en su *ser como sí mismo*.

urgente[41]. Desde el punto de vista de la filosofía política, la fenomenología abre posibilidades igualmente sorprendentes que serán tratadas con mayor detalle en el segundo capítulo.

De tal modo, el trabajo, la experiencia, el proceso necesario para mantener *lo humano* es lo que el pensador español denomina *ensimismamiento*. El hombre según Ortega es capaz de retirarse del mundo exterior y habitar si interioridad, un mundo que, ante los embates del mundo exterior, le brinda seguridad y que, a la vez es fuente de toda la actividad creadora del hombre.

> El hombre que es sí mismo, que esta ensimismado, es el que como suele decirse, esta siempre sobre sí – por tanto, que no suelta la mano, que no se deja escapar y no tolera que su ser se le enajene, se convierta en otro que no es él.[42]

Según Ortega y Gasset, lo humano lucha entonces por ser reconocido, irónicamente por los propios hombres. La determinación o la indeterminación de la vida humana es el problema a resolver, es decir, si una vida humana es determinada a través de una labor, un trabajo, una experiencia específica como vida humana. Hay aquí un ámbito procesual de lo humano que remite a una comprensión diversa de la sociedad acrítica donde se piensa que *lo humano* es una calidad gratuita bajo el modelo de las facultades universales.

Acontece la ruptura, la ciencia y la razón nos traicionaron. El drama moderno con su irrealizable final feliz, arrumbó lo humano en aras de lo científico. Rubén Sanabria describe así la misma desilusión:

> Se creyó que el progreso traería la felicidad y que incluso se llegaría a la supresión de todas las miserias del hombre. Y no a sido así.[43]

---

[41] *Cfr*., Cristina Micieli, *Foucault y la fenomenología, Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Biblos, Argentina 2003, p. 152.
[42] José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, Porrúa, México 1994, p. 43.
[43] Rubén Sanabria, *Filosofía del hombre*, Porrúa, México 2000, p. 13.

Una influencia crucial para el pensamiento del filósofo español: será Friedrich Nietzsche. Sabemos que, la temática de la voluntad de poder en Friedrich Nietzsche se inscribe en tres dominios: en la concepción del mundo, en el conflicto de las pasiones propio a la subjetividad y como conflicto de fuerzas en el resto de los organismos vivientes, que, a decir de Dolores Castrillo Mirat[44] conforman la ontología nietzscheana de la voluntad de poder. Para Nietzsche el acto sublime de creación es la autocreación y Ortega y Gasset lo seguirá de cerca en este sentido[45]. Los tres registros de la voluntad de poder impactarán de lleno sobre la filosofía del jovén José Ortega y Gasset, primero darán sentido a su planteamiento de antropológico de fondo y posteriormente permitirán analizar la dimensión de lo político desde una perspectiva ontológica que a su vez se revela ya política. Veamos.

La voluntad de poder vuelta sobre sí, desafiante de los límites de su ser, muerde el borde que limita sus confines, abre dominios e inaugura horizontes de sí. Nietzsche perfila con su filosofía la imagen de una *subjetividad descentrada*, quizá nómada, a medias entre esto y lo otro. De un lado a otro ésta subjetividad nómada ha perdido su fundamento (*fundamentum inconcussus*) su vértice y a partir de dicha tragedia deviene otra. De esta manera Nietzsche ubica el *pathos*[46] en el origen, y la *nada* en el punto de llegada. La luz, la centralidad, la grandeza, así como la certeza y la adecuación quedaron en el camino para ceder su lugar, en la filosofía nietzscheana, a una *subjetividad encarnada*.

Este es el punto, donde me parece que radica la importancia y la gran influencia que el pensamiento de Nietzsche opera en Ortega y Gasset, su

---

[44] Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, Prólogo de Dolores Castillo Mirat, EDAF, España 2001, p. 17.
[45] Dolores Castrillo Mirat en su prólogo a la versión española de *la voluntad de poder* así lo interpreta, p. 18.
[46] La palabra griega πάθος se refiere a todo lo que uno experimenta o siente, a una experiencia en general, pero también significa infortunio, dolor, sufrimiento, enfermedad. Es de esta manera una referencia al estado de afectado y a esa apertura pasional hacia el mundo.

posición antropológica responde a una misma imagen: el *homo viator*. El hombre que se muda a sí mismo[47].

Nietzsche es un pensador heterodoxo. Así lo atestiguan los datos biográficos que de inmediato nos presentan una figura que no sigue los esquemas, profesor sin habilitación, filósofo desde la filología. Desde el comienzo pareciera ser que su filosofía anudaba fuerte con su vida, ambas en un compromiso profundo describiendo siluetas que la tradición no había imaginado, así, al vuelo, más allá del "fundamento"[48]tal como el volatinero descrito en su Zaratustra, a punto de caer sobre el abismo que se abre bajo sus piernas.

> El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre,- una cuerda sobre un abismo.
> Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.
> La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*.[49]

Resulta claro que para el pensador alemán el hombre, tendido sobre el abismo, no puede estar sujeto a una esencia. Un tránsito que requiere una labor y un sacrificio, fuerza y destreza que lo pueden llevar a lo largo de un registro que va desde el animal hasta el superhombre o incluso, sumirlo en el abismo. Entiéndase aquí la metáfora del abismo marcará la indiferenciación animalesca que el pensador alemán tanto desprecia.

---

[47] Está es una temática propia de Ortega y Gasset y su escuela de pensamiento, todavía su discípula: María Zambrano señala: ""Pero si veo claro que vale más condescender ante la imposibilidad, que andar errante, perdido, en los infiernos de la luz. Júzgueme pues el eventual lector, desde este ángulo; que he preferido la oscuridad que en un tiempo ya pasado descubrí como penumbra salvadora, que andar errante, solo, perdido, en los infiernos de la luz." En: *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México 2002, p. 11.

[48] Es decir, intenta ir más allá de la metafísica moderna y la moralidad que le subyace o, como él dice, más allá del bien y del mal.

[49] En: *Así habló Zaratustra*, Alianza editorial, España 2000, p. 38.

Para Nietzsche el estilo con el cual se escribe filosofía no es un asunto secundario, ya desde el momento en que escribe ditirambos y aforismos está declarando su peculiar postura: hay una correlación entre la vida y el filosofar, una vida múltiple ajena a la línea recta que se pierde en el origen (*ursprung*) y que más bien se inventa, se domina, se impone en la oscuridad y bajeza: un inicio violentado (*erfindung*). Ortega y Gasset le sigue de cerca, desde la publicación periodística, o en el exilio, su filosofía adquiere las formas de la literatura, del ensayo.

Según Nietzsche –en *Ecce Homo*- *así habló Zaratustra* se origina en 1881, y tiene como intermedio *la Gaya Ciencia* (1883), la cuarta parte será redactada hasta 1885. Es éste un periodo de extrema productividad, entrelazado con fuertes vivencias de soledad y rechazo en el cual Nietzsche logra entrever filosóficamente los bordes de una subjetividad diferente, de una verdad con pies de mentira y emparentada con la fuerza y de una moral deudora de un olvido de su origen ruin, bajo y mezquino.

Nietzsche tiene en todo momento la intención de cuestionar la negación de la vida y del cuerpo a partir de su feroz ordenamiento desde un fundamento ajeno a la vida misma, intenta vislumbrar la posibilidad de *crear* vida, pues, si la vida no tiene sentido, entonces, el sentido de la vida es una faena que ha de llevarse a cabo. Empresa que podría definirse como *nihilismo activo*, una posición que persigue la transvaloración de todos los valores. De fondo, palpita en su obra una interpretación del dolor y el sufrimiento como ámbitos de apertura a la vida, se deja percibir ya la temática propia de una comprensión afectiva del mundo que los filósofos posteriores han de utilizar.[50] Nietzsche se relacionará con el dolor y el

[50] Entre ellos Martin Heidegger el primero, y posteriormente Foucault y Deleuze, entre otros. La concepción del poder para los autores en cuestión se encuentra fuertemente enraizada en la concepción nietzscheana de la afectación, de lo trágico como apertura. Miguel Morey señala, bajo la mirada comparativa entre Deleuze-Foucault la filiación nietzscheana de la configuración del poder, de este modo apunta: "¿Qué puedo? ¿Qué es el poder? Y aquí la respuesta nos invitará a atender a las relaciones de fuerza, a la capacidad de ser afectado o de afectar, entendidas respectivamente como materia de la

sufrimiento de una manera que va más allá de las interpretaciones que veían en ellos solamente negatividad: *incipit tragedia*, lo trágico posibilita entender la vida como *vida escindida*.

Para Nietzsche el proyecto de transvaloración se torna necesario debido a que la metafísica y la moral están íntimamente ligadas. El hombre ha sido -fundamentalmente el hombre moral- pensado por la metafísica. El superhombre nietzscheano sería, de esta manera, la superación de esa imagen metafísica del hombre que domina el horizonte cultural de occidente.

Pero, ¿Quién es Zaratustra? Según Nietzsche -en *Ecce Homo*- Zaratustra es un quebrantador de valores. El aniquilador por excelencia, pues, realiza la transvaloración de todos los valores. En este personaje Nietzsche condensa críticamente las vertientes que nutren la tradición occidental: por un lado el Jesucristo que a los treinta años parte a la predicación; y por el otro, Platón con su metafísica del fundamento. Son ellos los grandes contrincantes que aparecerán una y otra vez en su obra: Platón y el cristianismo.

Es necesario percatarse, desde el comienzo, que Nietzsche no sólo es negación, sino más bien, transformación; no sólo se opone a la tradición sino, también, cuestiona la positividad con la misma insistencia que cuestiona la negatividad. (*Cfr*. *El crepúsculo de los ídolos*, Historia de un error). En este sentido se habla de *nihilismo activo* como una posibilidad de transformación dispuesta para el hombre: la superación de la escisión moderna, ¿más allá del bien y del mal?[51]

De este modo queda claro que la intención de Nietzsche es apropiarse *en sí mismo* de las posibilidades de transformación que históricamente han sido

---

fuerza (un cuerpo, una población cualquiera), y función no formalizada de la fuerza (la anatomopolítica, la bio-política); y siempre en enigmática relación con un Afuera: *le Dehors*." En: *op. cit.*, p. 18.

monopolizadas por instituciones débiles que niegan la vida y el cuerpo, entre ellas la moral y la Iglesia. Para llevar a cabo dicha tarea hay que recuperar ese apego a la tierra, a la carne, a eso que precisamente la tradición había negado: el dolor, la tragedia, la voluntad de poder, el *pathos*.

Nietzsche lleva a cabo una crítica al cristianismo no en tanto religión, sino en tanto metafísica; por consiguiente, la muerte de Dios es la muerte del carácter metafísico de fundamento. Se anuncia ya la superficialidad de la configuración jerárquica entre el fundamento y lo fundamentado en las palabras que dirige al sol al comienzo de la obra: "¡Tú gran astro! ¡¿Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas?"[52] Quizá también el fundamento necesite de lo fundamentado y quizá también no exista un fundamento último de todas las cosas. Así, de pronto, las cosas, entre las que el cuerpo enraizado en una política de la virtud mórbida, pueden recuperar su ritmo, su capacidad para devenir otro, digamos con Nietzsche: para mudar la piel.

Mientras que Ortega postula: "…la vida humana, es para cada cual la realidad radical. Es lo único que tenemos y somos. Ahora bien: la vida consiste en que *el hombre se encuentra, sin saber como, teniendo que existir en una circunstancia determinada e inexorable.* Se vive aquí y ahora*, sin remedio.*"[53]

El ser humano ha sido definido de múltiples maneras, como animal que *homo faber*, como *zoón politikón*, como *homo sapiens*, etc., pero de ninguna manera se ha agotado siquiera el planteamiento del problema humano. En está linea de ideas apunta el Dr. Sanabria:

> Las ciencias no pueden decirnos que es el hombre. Todas ellas nos proporcionan información acerca del hombre- informaciones a veces muy valiosas-, pero fraccionan el objeto que estudian-al hombre-, "despedazan su unidad en tronzos dispersos aplican metodologías independientes y al

[52] *Así habló Zaratustra*, Alianza, España 2000 , p. 33.
[53] José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, Porrúa, México 1994, p. 78.

> final el ser humano se encuentra más confundido aún ante incitaciones contradictorias con la aureola común de su cientificidad.[54]

Para el hombre el mundo es movimiento constante, lo estático puede parecer agresión, lo eterno llama la atención, la naturaleza nos invita a modificarla y a vencerla, no hay riesgo que sea tan grande, pues, la voluntad de trascender es una característica esencial del hombre[55].

> El hombre sin dejar de ser cambia. Hay, pues una "naturaleza" humana, pero no inmutable. Si se quiere que sea inmutable, séalo en buena hora, pero sólo en el nivel lógico, abstracto, pues en el nivel real, existencial, óntico –y ontológico- cambia aunque siempre dentro de los límites impuestos por Alguien que determinó que las cosas fueran lo que son y como son y no de otra manera.[56]

Nunca estamos completos siempre somos el hombre desde el que construimos a ese otro hombre que queremos ser. Este hombre que se declara la guerra a si mismo y a su entorno, que sueña con completar el proyecto de su vida viviendo, es el hombre que se reconoce como tal; y que, perdido vaga por el camino de la realización de su proyecto, mismo que jamás será satisfecho, nunca podrá ser cumplido, pues la muerte inevitablemente lo tendrá que dejar inconcluso. Pero, en esa carrera por ser otro (en esa arquitectura del destino) el hombre inevitablemente se cambiará él mismo y a su entorno.

> El hombre desea porque es imperfecto, por que tiene carencia de muchas cosas. Y quiere colmarlas, satisfacerlas. Lo hace en el mundo del valor. Porque el mundo no es un conjunto de realidades para que el hombre las conozca, es una realidad que él tiene que completar y humanizar para realizarse y humanizarse el mismo.[57]

---

[54] Sanabria, *op. cit*., p. 18.
[55] "El hombre es afán de ser –afán de ser tal, de realizar nuestro individualismo yo", José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo,* Porrúa, México 1994, p. 15.
[56] Sanabria, *op. cit*., p 25.
[57] Sanabria, *op. cit*., p. 120., al respecto menciona Ortega y Gasset: "Yo tengo que decidir en todo instante lo que voy a hacer en el siguiente y nadie puede tomar esta decisión por mí, sustituirme en ella.", *En torno a Galileo,* Porrúa, México 1994, p. 43.

## III. LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL

> "La vida no es sin más el hombre, es decir, el sujeto que vive. Sino que es el drama de ese sujeto al encontrarse teniendo que bracear, que nadar náufrago en el mundo"
>
> José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, p.12.

El ámbito previo a la constitución de un sujeto de pensamiento es la vida misma del hombre. La vida del hombre se encuentra plagada por decisiones, problemas, dramas, faenas, crisis, rupturas, emociones que se constituyen como el elemento vital en el cual el ser del hombre es posible, antes de ser una mera formalidad el hombre vive sumido en una circunstancia. Incesantemente labor y toma de partida, por tanto, el ser del hombre es decisión. Una idea ampliamente difundida por ortega:

> El hombre, cada hombre tiene que decidir en cada instante lo que va a ser en el siguiente, esta decisión es intransferible: nadie puede sustituirme en la faena de decidirme, de decidir mi vida.[58]

El hombre lleva consigo su mundo. Pero, la humanidad, la historia de la humanidad ha dejado ya un registro de las vidas humanadas pretéritas. Es entonces que no empezamos a ser en el mismo lugar que los hombres del paleolítico, sino que somos herederos de la humanidad. Herencia que indudablemente afecta nuestra circunstancia.

[58] *Ibid*, p. 10.

Afirma el filósofo español refiriéndose a la vida: “La vida como realidad es absoluta presencia”[59]. Nada va por fuera, mucho menos el ejercicio de un cogito que se piensa independiente como absorto del mundo y de una vida particualr, el ancla vital que piensa a Ortega esgrime un filosofar situado. El ejercicio filosófico que pretende una distinción entre el yo pensante y su entorno empírico es imposible para Ortega. Darle la espalda a la vida a partir de un afán de formalidad epistemológica es un sinsentido, pues, estamos inmersos en la vida, nuestro drama –afirma el español- es ir siendo esto y lo otro.

Sin embargo resulta evidente que: “El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser, que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensaya su figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a *creer* profundamente que ese personaje es su verdadero ser.”[60]

Por tanto, la vida no es un algo externo al hombre, es el escenario del hombre mismo, cualquier acto humano se entiende scomo el axioma principal de toda la existencia humana. Todo acto de conocimiento sólo se da a partir de ella y en ella “...la vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.”[61]

Es en la vida que el problema del solipsismo de una epistemología en términos de sujeto-objeto implicaba, en la vida el hombre se encuentra remitido a los otros, en una realidad vital anterior al esquema sujeto-objeto. En la vida el hombre necesita del otro para realizar su humanidad, es impensable el hombre

[59] José Ortega y Gasset, *Historia como sistema,* p. 76.
[60] *Ibid*., p. 78.
[61] *Ibid*., p. 29.

viviendo de manera aislada o sumido en la mera contemplación, los parámetros lingüísticos y culturales están dados ahí en el terreno de la *vida con otros*. Vivir es vivir junto al otro, a través del otro, una experiencia intersubjetiva naturalizada de tal manera que incluso puede pasar desapercibida. La vida humana sintetiza lo individual y lo colectivo sin reducir a *los otros* a meras representaciones objetivas de un sujeto de conocimiento. La vida es la condición de posibilidad histórica que Ortega tiene en mente, sus particularidades señalarán las posibilidades del hombre mismo en un determinado momento histórico, de tal manera que la vida humana es lo social mismo, más allá de cualquier concepto o representación.

Estas son las condicionantes de una vida auténtica ante las cuales el mismo Ortega propone una estrategia *cuasi filosófica* como vía de salida, estamos hablando de la estrategia del ensimismamiento.

## IV. LA ESTRATEGIA DEL ENSIMISMAMIENTO

Y es aquí donde se ubica el problema de la autenticidad. El problema que pregunta por el origen de las decisiones, más aún, de las acciones. Marx, como ya vimos, creía que el hombre se encuentra determinado por la economía, y por su historia. Ortega y Gasset reconoce que en ésta época se erige el mejor escenario para ese hombre masa, aquel que no decide. Ortega nos dice, que la actitud propia del hombre auténtico es el ensimismamiento.[62]

[62] Y en este punto preciso existe acuerdo con Scheler, quien, en su libro ya citado el puesto del hombre en el cosmos, nos dice: "…la conciencia que el centro de los actos espirituales tiene de sí mismo o la conciencia de sí. El animal tiene, pues, conciencia, a distinción de la planta; pero no tiene *conciencia de sí*, como ya vio Leibniz. El animal no se *posee a sí mismo*, no es dueño de *sí;* y por *ende* tampoco tiene conciencia de sí." En: *op. cit*., p. 65.Asimismo véase: "…son los objetos y acontecimientos del contorno quienes gobiernan la vida del animal, le traen y le llevan como una marioneta. Él no rige su existencia, no vive desde *sí mismo*, sino que esta siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo *otro* que él. Nuestro vocablo otro no es otro que el latino alter. Decir, pues, que el animal no vive desde *sí mismo* sino desde *lo otro*, traído y llevado y tiranizado por lo *otro*, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva *alteración.*" En: Ortega y Gasset, *El hombre y gante*, p. 116.

> El hombre que e sí mismo, que esta ensimismado, es el que como suele decirse, esta siempre sobre sí –por tanto, que no se suelta la mano, que no se deja escapar y no tolera que su ser le enajene, se convierta en otro que no es él.[63]

Ensimismamiento que permite fabricar decisiones auténticas, una rebelión radical ante lo recibido. El hombre que no decide auténticamente no es hombre, es masa. Ciertamente, el hombre del siglo XXI corre constante peligro. El terrible peligro de deshumanizarse. Vivir de lo recibido. El hombre que vive enajenado y completamente entregado *a lo otro* es un hombre masa.

> …diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree seguro, pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática. Por eso tiene que sobrevivir alguna discontinuidad que renueve en el hombre la sensación de perdimiento, sustancia de su vida.[64]

Esto desemboca en una postura muy rígida ante *lo otro*, más sin embargo esto no quiere decir que exista una negación hacia *los otros*. Es aquí que Ortega me parece presentar rasgos que tiñen su pensamiento con sesgos de modernidad. ¿Por qué? Porque, el hombre humano no puede encontrar su auténtica realización en su mundo ensimismado. Tiene forzosamente que, ser con los otros, en el otro.

Es decir, no se puede reconocer en los otros seres humanos aun enemigo o a un forastero, como el claramente lo dice, sino más bien un complemento que a la manera de un diálogo vivencial actúa como el terreno donde el yo puede realizarse. Y todo esto a raíz de que Ortega identifica a los social como una esfera inhumana de aquel que vive en sociedad.

---

[63] José ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, Porrúa, México 1994, p. 44.
[64] José Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, Alianza, Madrid 1983, Obras Completas T. IV, p. 397.

> … aún en el caso de máxima autenticidad, el individuo humano vive la mayor porción de su vida en el pseudovivir de la convencionalidad circunde o social…
> …la colectividad es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado.
> He aquí, pues, acciones humanas nuestras a las que les faltan los caracteres primordiales de lo humano, que no tienen un sujeto determinado, creador y responsable de ellas, para el cual ellas tienen sentido. Es pues, una acción humana; pero irracional, sin espíritu, sin alma…[65]

Pero, como observamos, Ortega reconoce una posibilidad de tránsito entre las dos esferas –individual y social- sin embargo, me parece que ambas, son expresión de una misma esfera más amplia, el mundo de la vida humana que compone su existencia a partir de dos polos: lo individual y lo social.

El mismo Ortega reivindica su pensamiento cuando en una entrevista vista con Fernando Vela declara acerca del proceso de creación y comprensión: "…yo sentía una profunda necesidad de <<retirarme>> más que nunca, incluso de los amigos, retirarme a parir, estaba parturiento de criaturas graves. Pero fue preciso hacer todo lo contrario: salir más que nunca de mí y retener dentro de las criaturas."

La postura ante el determinismo del hombre humano es heroica. La lucha constante contra lo recibido, y todo aquello que lo configura. Ahora bien, una postura tal, como por designio de una pitonisa, acarrea necesariamente fricción. Bella es la imagen del hombre que remonta ríos. La autenticidad es dolorosa, extraña a una época de uniformes que arremete feroz contra las posibilidades del ser humano. Erich Fromm observa este característica esencial de lo humano, la posibilidad: "El hombre no es una cosa, sino un ser viviente, que está siguiendo un continuo proceso de desarrollo. En cada punto de su vida aún no es lo que puede ser y lo que posiblemente será."[66]

---

[65] Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Porrúa, México 1994, p. 180, 190.
[66] *Ibid*., p. 386.

Aquel ser que no puede ser otra cosa de lo que es se encuentra determinado. Es está una idea recurrente en la historia de la filosofía. ¿Tiene el hombre naturaleza?

> …esta idea de la naturaleza o de la esencia del hombre, es decir, de aquello por lo cual el hombre es hombre, no postula, como tantas otras, que pueda describirse en términos positivos, diciendo que es una sustancia, o una estructura fija, con ciertas cualidades invariables, como bueno o malo, amoroso u odioso, libre o no libre, etc. La esencia del hombre es un conflicto que sólo existe en él: la oposición de ser entre la Naturaleza, estando sujeto a todas sus leyes, y al mismo tiempo trascender la Naturaleza, porque el hombre y sólo él, es consciente de sí y de su existencia…[67]

Efectivamente, el hombre tiene naturaleza, sin embargo no es su naturaleza.[68] El hombre es capaz de ir más allá del conjunto de determinaciones biológicas que lo atan a una modalidad específica de ser. La pugna se presenta aquí entre… "Lo que el hombre puede hacer de sí mismo y lo que puede desear son las diversas posibilidades derivadas de su esencia, que no es otra cosa sino su conflicto existencial biológico y psíquico."[69]

Sin embargo, nuevamente Ortega como ya se dijo, más cercano al ideal moderno cree que el hombre se realiza en la radical soledad. Lo que el denomina como *ensimismamiento.* Incluso llega a mencionar que la vida colectiva es inauténtica. Y es este problema de la autenticidad o inautenticidad de un obrar humano lo que evidencia el anclaje moderno de Ortega, sale a relucir la ética Kantiana de la autonomía "Nos hemos abandonado a nosotros y vivimos en alteración, en perpetua estafa de nosotros mismos. Tenemos miedo a nuestra vida que es soledad y vivimos de ella, de su autentica realidad, del esfuerzo que

---

[67] Erich Fromm, *El inconsciente social*, Paidós, España 1994, p. 40.
[68] "El hombre no es, sino que <<va siendo>> esto y lo otro… Ese <<ir siendo>> es lo que, sin absurdo, llamamos <<vivir>>. No digamos pues, que el hombre *es*, sino que *vive."* En: José Ortega y Gasset, *Historia como sistema,* Sarpe, Madrid, 1984, p. 76.
[69] En: *Historia como sistema*, p. 43

reclama y escamoteamos nuestro autentico ser por el de los otros, por la sociedad."[70]

# CAPÍTULO 2.
## EL PLANTEAMIENTO POLÍTICO DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

> "En suma, tenemos que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serle fieles… Renunciemos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico, y reconozcamos que lo único lógico es el pensamiento."
>
> José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*.

### I. LA REBELIÓN DE LAS MASAS Y EL AMBIENTE DE *FIN DE SIÈCLE*

El mundo-de-vida ha sido olvidado. ¿Por qué? Parece ser que un manto de ideas cubre nuestro encuentro con él. Desde la obra de Descartes y a lo largo de la modernidad se constituyó una relación con el mundo *sui generis*, en aras de la claridad y la distinción habíamos de llegar al mundo a través de su *re*presentación. Es obvio, grandes sectores de la realidad quedaron condenados al rincón del olvido. El mundo se había idealizado[71]. Este es precisamente el problema que me ocupa y a partir del cual quiero reflexionar, siguiendo muy de cerca a Klaus Held y a Cesar Moreno en su problematización del olvido del mundo-de-vida.

---

[70] José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, Porrúa, México 1994, p. 44.
[71] En este sentido José Ortega y Gasset menciona: "...Descartes decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le considera, en cierto modo, como ilusorio." En: *El tema de nuestro tiempo*, Porrúa, México 2002, p.17.

Klaus Held en *La crisis del presente y el inicio de la filosofía* señala: “En la opinión de Husserl y Heidegger, el olvido, ya sea del mundo-de-vida, ya del ser, se estaba preparando desde lejos, ya en los inicios griegos del pensamiento; es decir, en lo que Husserl llama la *Urstifung*, <<institucionalización originaria>> de la filosofía y de la ciencia…

> …la ciencia moderna ha tendido un <<mantel de ideas>> sobre la aparición originaria de los acontecimientos, lo que ha cubierto esa aparición.[72]

Lo meramente pensado más allá de toda evidencia, este movimiento espiritual originado en el asombro griego, es lo que hace urgente un repensar el mundo-de-vida. Pues los efectos de una actividad filosófica divergente a la situación del mundo-de-vida y la idealización en su persecución de una perfección progresiva, nos conducen a un momento de *crisis*[73]. Una ruptura radical donde el mundo ya no es experimentado como horizonte inmediato, en el cual lo habitual se manifiesta, sino como un horizonte referencial, siempre pensado, que nos remite y nos avienta hacia un algo-más-que-lo obvio. En su origen griego, a partir de un asombro que centra su atención en lo obvio, en lo habitual, tornándolo de esta manera, en un pensamiento sobre lo no obvio de lo obvio, pues, es precisamente esto lo que lo diferencia de otros asombros paralelos, aquellos no filosóficos atienden a lo extraordinario, a lo inaudito de un irrumpir en la normalidad de lo acostumbrado. El asombro filosófico no se mueve por la necesidad, sino por ese afán de perfeccionamiento de la idealización, mientras que, el asombro no filosófico está en contacto directo con lo necesario.

El pathos del *thaumazein* invita a que corresponda el aparecer, un dejar que suceda el suceso, sin embargo, el suceso queda supeditado al poder del ser humano: a la *techne*. Así en la modernidad, las técnicas de pensamiento, se

---

[72] Klaus Held, *La crisis del presente y el inicio de la filosofía. Acerca de la relación Husserl-Heidegger,* Traducción: Gabi Haspel y Ángel Xolocotzi, Universidad Iberoamericana, p 15.
[73] *Cfr*., Klaus Held, *op. cit.,* p. 15.

erigen como vehículo del *suceso*, que en un extraño juego de poder queda sometido a la validación de un patrón que lo constriñe y le permite manifestarse.

Cuando el suceso es mediado por las técnicas de pensamiento se baña con los aromas de la necesidad y la universalidad que, si bien lo disfrazan y maquillan en términos de medición y verificación, lo hacen alejarse de la constitución de una experiencia subjetiva inmediata. Así, nuestra experiencia del mundo queda mediatizada por un esquema que tiene su origen en el asombro filosófico, y que nos aleja de nuestra *habitualidad*, en palabras de Klaus Held "…el mundo se presenta ahora como aquello que se substrae de nuestras posibilidades subjetivas, y con ello se rompe la correlación entre la condición de costumbre del sujeto humano y el mundo como horizonte universal"[74]. La *physis* se nos dice: queda sometida al patrón de la *techne*, que según Heidegger se apodera del ser.

La fenomenología hará oír su voz en este sentido, pues, para llegar a las cosas mismas es necesario poner entre paréntesis no solamente aquello considerado como meros juicios de valor, sino también, aquellas barreras intelectuales que la tradición ha construido y que impiden la manifestación del fenómeno[75]. Un recuperar lo espontáneo que permite una apertura hacia el mundo con la consiguiente ampliación del campo de experiencia y hacia las posibilidades que este encierra. Cesar Moreno señala:

> …si algo constata finalmente la fenomenología es que estamos embarcados en la experiencia, arrojados al mundo, inmersos en la historia, comprometidos intersubjetivamente.[76]

---

[74] Klaus Held, *op. cit.*, p. 28.
[75] Según Cesar Moreno: "…el fenomenólogo <<pone entre paréntesis>> no solamente aquella posición de lo real=lo independiente de nuestra subjetividad consciente, propia de la actitud natural, sino también todo aquello incorporado por al saber y que, sin embargo, no es <<dado>> en el sentido de la donación intuitiva…" En: *Fenomenología y filosofía existencial*, Síntesis, España 2000, p. 94.
[76] *Ibid*., p. 17.

Inmediatamente surgen en mí las siguientes preguntas: ¿Qué relación existe entre el mundo-de-vida y las cosas mismas más allá de lo meramente pensado? Es decir, ¿el mundo de vida es expresión de un estado de cosas al cual debiéramos dirigir nuestra atención filosófica?, ¿es el mundo-de-vida el paraje de las cosas mismas, hacia donde urge que volvamos según la fenomenología?

El ser ha sido cubierto por un manto de ideas, un manto que se tiende y se extiende a partir de un afán que, en su carácter de progresiva perfección, pretende atrapar al mundo entero a partir de una tecnificación de las ideas que le permiten soñar con la posibilidad de erigirse en dueño de la *in*-finitud.

La fenomenología nos obliga a pensar de una manera distinta, pues el mundo-de-vida ciertamente guarda infinidad de elementos dignos de asombro, ese suceder inmediato, embudo vital que nos exige a cada paso y ante el cual nos encontramos irremediablemente, ese paraje luminoso, espontáneo como un valle arrebatado de las tinieblas por el relámpago inesperado, ese momento inmediato urge ser recuperado, pues en él somos en el mundo, llegamos a las cosas mismas. Las preguntas que planteo se aparecen ante mi constantemente, no creo que debieran ser solucionadas contundentemente, sino más bien, volver a ellas una y otra vez, buscar repetidamente ese claro en que el ser habla en el que el fenómeno se manifiesta.

Me parece que atender al mundo-de-vida y a sus normalidades nos permitiría eludir la terrible asimetría que pesa sobre nosotros en términos de una normalidad eurocéntrica hegemónica que nos abruma, construida a partir de un ímpetu técnico unilateral, que impide y entorpece el experimentar de manera inmediata la situación particular en que vivimos, me parece además, que hace falta repensar una y otra vez el origen del olvido del mundo-de-vida, pues en el asombro filosófico muchas veces se encuentran juegos de poder que se postulan como transparentes en sus intenciones, es decir, solamente guiados por el afán de

conocer, cuando en ellos retumba el eco de un deseo de constituirse en dueños de lo infinito, y de postular un *pathos* propio como universal.

A partir de la fenomenología y la hermenéutica se produce un desplazamiento de la epistemología hacia la ontología. Así pues, problemáticas, preguntas y soluciones antes descartadas vuelven a ser tomadas en cuenta, pareciera que con el siglo llegan de la mano una serie de temáticas que exigen ser meditadas[77]. Mi propósito será exponer este momento de coyuntura, que marca la aparición del proyecto interdependiente fenomenología-hermenéutica en el horizonte filosófico occidental, centraré mi atención en la manera particular en que Ortega y Gasset plantea el problema de la vida como realidad radical poniéndolo en su contexto filosófico. No intento agotar las implicaciones del acontecimiento *filosófico* propio de esta cultura de *Fin de siècle*, sino, simplemente, exponer la ruptura que significa frente a una filosofía que pensaba en términos de sujeto-objeto, encuadrada en un férreo paradigma de la presencia[78].

## II. LA RUPTURA A PARTIR DE LA FENOMENLOGÍA

Wilhelm Dilthey, al final del siglo XIX, se da a la tarea de una crítica de la razón histórica. Motivado por un afán de conocer los campos que la crítica de la razón kantiana había desatendido. A pesar de esto, Dilthey sigue pensando

[77] Meditar en el sentido explicado por Heidegger en **"La época de la imagen del mundo"**: "La meditación consiste en el valor de convertir la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado." En *Caminos del Bosque*, Alianza 2001, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, p. 63.

[78] Tomando en cuenta las palabras del mismo Martin Heidegger: "Tan sólo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción." En: *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Chile 2002, parágrafo 6, p. 50.

en términos epistemológicos. En los *esbozos para una crítica de la razón histórica* declara sus pretensiones:

> El movimiento del espíritu está dirigido a alcanzar un saber objetivo en el mundo. Nos enfrentamos, pues, con el problema de cómo la estructuración del mundo espiritual puede hacer posible en el sujeto un saber de la efectiva realidad espiritual.[79]

Dilthey reproduce el esquema sujeto-objeto, ya que, incluso si los piensa interdependientes no puede desligarse de ésta dicotomía, por lo tanto, sigue pensando el mundo histórico como algo que debe ser conocido a partir de un método en particular y no cómo una manera de ser de un ente (más bien, de no ser). En este sentido, la crítica de la razón histórica es un esbozo del método propio de las ciencias del espíritu, ciencias que también quieren llevar a cabo "…el descubrimiento de la sistemática que hay en el mundo." Para Dilthey ésta será la tarea propia de las ciencias del espíritu: encontrar en el espacio espiritual la conexión que fundamenta un conocimiento objetivo, con la férrea convicción de que, en dicha conexión, existe una sistemática.

A partir de una crítica de la razón histórica no se piensa más la divergencia del sujeto con el objeto, el sujeto que conoce es lo mismo que el objeto conocido: "El sujeto del saber es aquí uno con su objeto, y éste es el mismo en todos los niveles de su objetivación."[80]

De lo que se trata, entonces, es de encontrar la conexión (Zusammenhang) entre sujeto y objeto que los compromete tan profundamente.

A este respecto, Antonio Gómez Ramos comenta:

---

[79] Wilhelm Dilthey, *Esbozos para una crítica de la razón histórica*, traducción y comentarios de Antonio Gómez Ramos, Alianza, España 2006, p. 109.
[80] *Ibid.*, p. 111.

> En realidad, conexión es una traducción insuficiente. Complexo, interdependencia, contexto con otros hechos de conciencia, conjunto en el que todo está trabado. Se trata de una dependencia conjunta de las cosas de algo otro, y a ella se dirige el comprender. Comprender es siempre captar una conexión.[81]

A pesar de que Wilhelm Dilthey examine las conexiones del mundo espiritual a partir de lo que él denomina categorías reales –superando la mera formalidad kantiana- su ímpetu sigue siendo epistemológico, quiere establecer un fundamento para el conocimiento objetivo y riguroso del mundo histórico.

Para Paul Ricoeur esto es evidente, pues, "Dilthey se sitúa en este giro crítico de la hermenéutica, donde la amplitud del problema se percibe, pero continúa todavía planteada en los términos del debate epistemológico característico de todo el periodo neokantiano."[82]

Paralelo al intento de fundar un conocimiento riguroso del mundo histórico la fenomenología emprendía un combate metodológico en contra del psicologismo y del positivismo, ambos apostados en los extremos de una filosofía presa del esquema de la representación.

La fenomenología hará oír su voz en este sentido. Para llegar a las cosas mismas es necesario poner entre paréntesis no solamente aquello considerado como meros juicios de valor sino también aquellas barreras intelectuales que la tradición ha construido y que impiden la manifestación del fenómeno[83]. Un recuperar lo espontáneo que permita una apertura hacia el

---

[81] *Ibid*., p. 113.

[82] Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2001, p. 76. También: "Al mismo tiempo que Dilthey llamaba la atención de la reflexión filosófica el gran problema de la inteligibilidad del mundo histórico como tal, a raíz de hecho cultural importante, optaba por buscar la clave de la solución, no en la ontología, sino en una reforma de la propia epistemología." En: *op. cit.*, p. 77.

[83] Según Cesar Moreno: "…el fenomenólogo <<pone entre paréntesis>> no solamente aquella posición de lo real=lo independiente de nuestra subjetividad consciente, propia de la actitud natural, sino también todo aquello incorporado por al saber y que, sin embargo,

mundo con la consiguiente ampliación del campo de experiencia y una posibilidad de atisbar las posibilidades que este encierra. Cesar Moreno señala:

> …si algo constata finalmente la fenomenología es que estamos embarcados en la experiencia, arrojados al mundo, inmersos en la historia, comprometidos intersubjetivamente.[84]

La radicalidad de estos planteamientos se observa cuando se confrontan con la filosofía moderna. Pues, desde la obra de René Descartes y a lo largo de la modernidad se constituyó una relación con el mundo *sui generis*. En aras de la claridad y la distinción habíamos de llegar al mundo a través de su *re*presentación. Es obvio, grandes sectores de la realidad quedaron condenados al rincón del olvido. El mundo se había idealizado[85].

El ser ha sido cubierto por un manto de ideas, un manto que se tiende y se extiende a partir de un afán que, en su carácter de progresiva perfección, pretende atrapar al mundo entero a partir de una tecnificación de las ideas que le permiten soñar con la posibilidad de erigirse en dueño de la *in*-finitud.

La fenomenología nos obliga a pensar de una manera distinta, pues el mundo-de-vida ciertamente guarda infinidad de elementos dignos de asombro, ese suceder inmediato, embudo vital que nos exige a cada paso y ante el cual nos encontramos irremediablemente, ese paraje luminoso, espontáneo como un valle arrebatado de las tinieblas por el relámpago inesperado… Ese momento inmediato urge ser recuperado como ámbito filosófico.

---

no es <<dado>> en el sentido de la donación intuitiva…" En: *Fenomenología y filosofía existencial*, Síntesis, España 2000, p. 94.

[84] *Ibid*., p. 17.

[85] En este sentido José Ortega y Gasset menciona: "...Descartes decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le considera, en cierto modo, como ilusorio." En: *El tema de nuestro tiempo*, Porrúa, México 2002, p.17.

Sin embrago, el idealismo *husserliano* seguirá buscando una fundamentación última, reproduciendo las problemáticas propias de una filosofía que erige soberana a la conciencia. Paul Ricoeur apunta:

> …la fenomenología no ha seguido el consejo de su propio hallazgo, es decir que la conciencia tiene su sentido fuera de sí misma. La teoría idealista de la constitución del sentido en la conciencia ha llevado así a la hipóstasis a la subjetividad.[86]

Si bien la fenomenología de Husserl ya había iniciado la labor, el tránsito hacia la ontología se da efectivamente hasta la obra de Martin Heidegger. Sin la fenomenología el proyecto heideggeriano de pensar al ser en términos temporales hubiese tenido mayores obstáculos, Heidegger reconoce la deuda metodológica para con la fenomenología en el parágrafo siete de *ser y tiempo*:

> Destacar el ser del ente y explicar el ser mismo, es la tarea de la ontología. Pero, el método de la ontología resulta altamente cuestionable si se quiere recurrir a ontologías históricamente legadas o a tentativas análogas… Con la pregunta conductora por el sentido del ser, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de toda filosofía. La forma de tratar esta pregunta es la *fenomenológica*… La expresión <<fenomenología>> significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el *qué* de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* de ésta.[87]

Para Ricoeur, el proyecto iniciado por la fenomenología será terminado por la hermenéutica. No será toda la fenomenología negada por la hermenéutica, sino solamente su interpretación idealista, así "Al oponerse a la tesis idealista de la última responsabilidad de sí del sujeto que medita, la hermenéutica incita a convertir a la subjetividad en la última y no en la primera categoría de una teoría de la comprensión. La subjetividad debe perderse

---

[86] En: *Del texto a la acción*, p. 52.
[87] Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Chile 2002, parágrafo 7, p. 50 y 51.

como origen, para que pueda recuperarse en un papel más modesto que el del origen radical."[88]

Ortega y Gasset intenta una reconciliación del individuo con el mundo en que vive, y en él están presentes aportes de todos los órdenes sociales, haciendo síntesis en la *vida humana*. Hay un vitalismo profundo que intenta sacudirse las mediaciones intelectivas construidas a lo largo de la modernidad para acceder al problema radical: la vida. Lo social responde, por ende, a una problemática existencial-vital, antes que a una representación-formal. De tal manera, Ortega se pronunciaba ajeno a toda política que planteara una mayor concatenación de dichas mediaciones.

Uno de los primeros contrincantes para una vitalidad de lo social es la construcción formal de la razón. Gran parte de la filosofía de Ortega (desde las *Meditaciones del Quijote* en 1914) tendrá que ver con este asalto a la razón que pretende situarla en su justa medida, es decir, al serivicio de la vida humana. Resulta que, el tema de nuestro tiempo es el tema de todos los tiempos: Derribar todos los ídolos que, creados por el hombre, se independizan de él causándole severos pesares, el primero de todos: la razón pura. Así en el libro homónimo señala:

> *El tema de nuestro tiempo* consiste en someter a la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.[89]

La razón pura había sido cuestionada sin obtener respuestas claras y precisas, por el contrario el pretendido avance continuo hacia una civilización más acabada parecía haber perdido el rumbo dando auge a una serie de filosofías y

[88] Paul Ricoeur, o*p. cit*., p.52.
[89] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 31.

manifestaciones culturales en general propias de un retroceso, de una *decadencia de occidente*[90]. Es así que surgen escuelas como el vitalismo, el historicismo, la fenomenología, el existencialismo, etc. Pretendían iluminar las oscuridades enclavadas en lo humano, y en menor medida en lo social, que se ocultaban a la razón pura tras un aligera neblina que hacia añicos su poderoso método.

> …un problema bien planteado siempre revela abismos. Así se toma un riesgo, pues a la sociedad, en lo que tiene de establecido, no le gusta que se le recuerde que junto al camino real de la razón existe el mundo oscuro de la pasión.[91]

Sin embargo, los problemas a que se enfrentaron en ese entonces son problemas que hoy mismo acechan por todos los frentes. El ambiente de *fin de siècle* ha sido bien descrito tanto por la poesía, como por la música y la pintura, y la filosofía de Ortgea y Gasset participa de este desencanto de la razón que exige una revisión en términos de las prioridades y las finalidades perseguidas[92].

Los valores de la modernidad siguen siendo válidos[93]. Aunque ya no se precian de una vigencia total y en su descuadre producen un desarraigo que hará de la sociedad una sociedad escindida, es en esta escisión que Ortega y Gassete pretende anclar su propuesta. Si, una crisis se cierne sobre nuestros tiempos, tal como lo declaró en su momento Sigmund Freud: somos hombres viviendo en el medio de una cultura enferma y su malestar ha producido

---

[90] *Cfr*. la importante obra de Arthur Herman, *La idea de decadencia en la historia occidental*, Andrés Bello, Chile 1998, principalmente el capítulo tercero de la primera parte, titulado "Pesimismo histórico y cultural, Jacob Burckhardt y Friedrich Nietzsche", p. 83-114.

[91] Michel Maffesolli, *El nomadismo*, Fondo de Cultura Económica, México 2004, p.13.

[92] *Cfr*., Joan Anton Mellón, *Las ideas políticas en el siglo XXI*, Ariel, España 2002, titulado **"Las ideas políticas en el siglo XX"**, p. 1-55. Estudio que ya he señalado en este mismo trabajo en la página 9.

[93] "Partiendo de la petición de principio que en la modernidad hace del trabajo el valor esencial de la realización del individuo y de lo social, se puede ver en el desempleo la plaga del momento." En: Michel Maffesolli, *El nomadismo*, p. 14

monstruos, así, medio hombres, como de dos dimensiones, aplanados en el cuaderno de dibujo de la recta modernidad.

Este será un tema principal para Ortega y Gsset desde sus mocedades, pues, en las *Meditaciones del Quijote* queda de manifiesto el desarraigo ontológico del hombre en una época de tránsito, el *homo viator* de Ortega bien puede compararse con el nómada que Maffesoli tiene en mente. El fránces argumenta extensamente el resurgimiento de características propias del nomadismo al interior de un cultura profundamente corroída por el malestar, el desarraigo, la violencia. Las masas de Ortega y Gsset son, a su vez, un continente del hombre desarraigado, que en medio del desencanto no encuentra sitio para vivir:

> ¿No será que el drama contemporáneo es provocado por el hecho de que el impulso de la vida errante tiende a resurgir en lugar de o en contra del confinamiento domiciliario que predominó durante toda la modernidad?[94]

La modernidad vino a callar aquellas voces del hombre que no provenían de la razón, mediatizó la relación que vital del hombre consigo mismo a través de gigantescos aparatos burocráticos que ordenan y rigen cada aspecto de su vida. Sin embargo, quién podría estar seguro de un silencio eterno. Tendremos que decir una vez más con Maffesoli:

> Nos encontramos, sin lugar a dudas, ante la presencia de un inconsciente colectivo. Esto lo he llamado en otro momento un especie de <<centralidad subterránea>>, que actúa en las profundidades de un cuerpo social que se quiere racional, positivista, modelado en su totalidad por valores utilitarios…[95]

---

[94] *Ibid*., p. 20. Hay otros factores que podrían traerse a colación, por ejemplo la importación del *espíritu de cuerpo*, propio de la estructura militar, a las grandes sociedades bajo la forma de patriotismo, de *nación*, ese afán de delimitar, de distinguir, de *separar identificando* con el único fin de alinear y dominar. Cfr. "En efecto, lo característico de la modernidad ha sido la voluntad de alinear todo, de codificarlo y, en sentido estricto, de identificarlo." "…las masas fueron domesticadas, obligadas a trabajar y confinadas en su domicilio…" *op. cit*., p. 21, 22. Pareciera que a manera de los ciclos históricos Spenglerianos la historia se repita, una y otra vez, pues estos muros que separan al yo, del tu ya se habían erigido en tiempos antiguos.

[95] *Ibid*., p. 16.

Un ser humano incompleto, en vías de humanizarse, un hombre a la manera del Quijote que deambula entre lo heroico y la patraña, entre realidad y locura, entre el orden y el caos. Este hombre que siempre quiere ser y se proyecta a otros mundos es el nómada. Prefiere arrancarse las piernas a quedarse quieto. Es evidente que las fuerzas sedentarizadoras conservan su fuerza. Sin embargo aquí Maffesoli postula:

> Fue Schopenhauer quien subrayó el carácter equívoco de la vida, su ambigüedad fundamental, así como su polisemia. Nos referimos al hecho de querer estar aquí y en otra parte, al deseo y a la insatisfacción, a la dialéctica constante entre la estática y la dinámica. Tal ambivalencia fue, durante la modernidad, ampliamente ocupada. ¡Y con razón! El individuo tenía que ser uno. Su vida y su acción funcionaban según la lógica de la identidad. De la misma manera, el contrato social que ligaba a los individuos entre sí era unívoco y racional, y no le dejaba, por consiguiente, ningún espacio ala sinrazón, al azar o, simplemente a la emoción.[96]

Finalmente es importante decir que al interior del nomadismo se fragua otra postura hacia lo otro, diametralmente opuesta a la modernidad. Ese hombre incompleto sólo puede realizarse a través de los otros, es decir negando la negación de la modernidad obtiene una afirmación no con poco dolor.

> No olvidemos que el término mismo de existencia (*existencia*) evoca movimiento, ruptura, la partida, lo lejano. Existir es salir de sí mismo, es abrirse al otro, aun transgrediendo.[97]

Existir, entonces, es existir con los otros: *co-existir*. Aceptar lo humano y aceptar la contradicción interna, saborear las oscuridades que se cargan dentro. Vagar por esta vida. Entrar libremente al río Heraclíteo que no cesa de pasar, y

---

[96] *Ibid*., p. 80

[97] *Ibid*. p. 31. Véase también: "…el desamparo puede ser, *strictu sensu*, el crisol, el laboratorio de una nueva vida. Aquí la alquimia, aunque sea de manera metafórica, tiene mucho que enseñarnos, y la *prutrefactio* es frecuentemente el signo de una metamorfosis o de una transfiguración de la realidad, tanto individual como social." *op. cit*., p. 63

que sin embargo siempre regresa. Liberarse en fin de las ataduras impuestas por una concepción cuadrada del mundo.

La alteridad que era concebida como a una negación del yo. Es reivindicada como espacio necesario para esa realización integral del hombre.[98]

## III. EL PROBLEMA DE LA AUTENTICIDAD

Ortega y Gasset reflexiona el problema de la autenticidad desde una perspectiva desoladora, para él el ser auténtico es algo fuera de lo común en medio de la era del extrañamiento y de la masificación de la sociedad. Para llevar a cabo la argumentación en torno a este problema plantea la figura del héroe y lo heroico como modelo de autenticidad. Debemos tener en cuenta como punto de partida que, si bien la conducta heroica es, en el fondo, una conducta auténtica, no se puede exigir a todo hombre ser auténtico. Aunque parezca un tanto fatalista no todo hombre llega a ser humano. El mundo que deviene alrededor de la vida humana muchas veces contribuye en ello.

No es casual la menara en que se pregunta por el hombre masa. No puedo preguntar quién, sino más bien qué, porque el hombre masa es una cosa, es algo, no alguien según Ortega. Significa que al hablar de hombre masa <<no>> nos referimos a un ente cuya naturaleza sea ser hombre masificado, en otras palabras no hay una esencia de hombre masa. Más bien existe una peculiar forma de *afrontar el mundo* que se comprende dentro de lo que Ortega denomina hombre masa.

> Más que un hombre, es sólo un caparazón de hombre constituido por meros *idola fori*; carece de un <<dentro>>, de una intimidad suya, inexorable e

[98] "El hombre se afirma conscientemente a sí mismo como existente al pronunciar la palabra "yo". Pero no descubre su propio yo en la sola reflexión, sino en el encuentro con otras personas al afirmarse frente a ellas" Rubén Sanabria, *Filosofía del hombre*, Porrúa, México 2000, p. 147.

inalienable, de un yo que no se pueda revocar… Tiene sólo apetitos, cree que sólo tiene derecho y no cree que tiene obligaciones…[99]

El hombre masa vive muy próximo a la realidad. Digamos que debido a su manera de vérselas con el mundo éste lo absorbe lo lleva por donde quiere ir. Una de las características más admirables que se encuentran en lo humano es su capacidad de distanciarse del mundo, de poner un paréntesis a la exterioridad, y poder ensimismarse "… ¿por ventura el hombre no se halla, lo mismo que el animal, prisionero del mundo, cercado de cosas que le espantan, de cosas que le encantan, y obligado de por vida, inexorablemente, quiera o no, a ocuparse de ellas? Sin duda. Pero con esta diferencia esencial: que el hombre puede, de cuando en cuando suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su rededor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical –incomprensible zoológicamente-, volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de lo *otro*, de las cosas."

Desde la cumbre de este ensimismamiento el hombre ha conquistado sus mayores logros.

Es importante hacer mención de la falta de autenticidad del hombre masa. Esta tiene que ver con el proceso de elección del hombre: "Yo tengo que decidir en todo instante lo que voy a hacer en el siguiente y nadie puede tomar esta decisión por mí, sustituirme en ella."[100]

Podemos hablar también de una percepción asimétrica entre derecho y obligación. Es precisamente el calor de lo homogéneo lo que pervierte la percepción de la responsabilidad. Es como un viaje al salvajismo que permite que

---

[99] José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Porrúa, México 2002, p. 94

[100] José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, Porrúa 1994, p. 116. También: "El hombre que es sí mismo, que está ensimismado, es el que como suele decirse, esta siempre sobre sí –por tanto, que no se suelta la mano, que no se deja escapar y no tolera que su ser se le enajene, se convierta en otro que no es él,"*op. cit*., p. 44.

en la muchedumbre se disuelva el yo, que manera más sublime del hombre masa de aliviarse de la carga de su existencia robotizada y volverse uno con el todo, siente correr en su sangre la calidad del anonimato.

> ¿Quién es el sujeto responsable de se decir social, el sujeto impersonal del se dice? ¡Ah!, pues… la gente. Y la gente no es éste ni aquél –la gente es siempre el otro que no es precisamente éste ni aquél- es el puro otro, el que no es nadie. La gente es un yo irresponsable, el yo de la sociedad –o social. Y al vivir yo de lo que se dice y llenar con ello mi vida, he sustituido el yo mismo que soy en mi soledad por el yo-gente –me he hecho "gente". En vez de ser mi propia vida me la desvivo alterándola.[101]

No hay pues responsabilidades, pues no hay sujetos, son uno, se refugian en el grupo. Esta falta de responsabilidad, a su vez, se traduce en una falta de acción auténtica, la decisión encuentra su motor fuera del individuo, digamos en una pasión externa. Así se entrega a potencias extrañas, su actuar es dirigido por algo extraño a su voluntad.

> La necesidad de guía que experimenta la masa, y su incapacidad para actuar cuando le falta una iniciativa de afuera y desde arriba, impone, sin embargo, una pesada carga a los jefes.[102]

Robert Michels ha contribuido en la comprensión de las cualidades de las mayorías. En un marco histórico donde la investigación psicológica de las masas gozaba de inmenso auge Michels nos dicta magistralmente algunas de sus peculiaridades:

A) La responsabilidad; El hombre masa rehúye de su responsabilidad ontológica, deja de lado la constante necesidad de decidir y de crear su propio mundo.[103]

---

[101] *Ibid.*, p. 45. También: "Nos hemos abandonado a los otros y vivimos en alteración, en perpetua estafa de nosotros mismos. Tenemos miedo a nuestra vida que es soledad y huimos de ella, de su auténtica realidad, del esfuerzo que reclama y escamoteamos nuestro auténtico ser por el de los otros, por la sociedad."

[102] Roberto Michels, *Los partidos políticos*, Amorrortu editores, p. 101

B) Necesidad de rendir culto; el hombre masa siempre necesita un ídolo en donde depositar su voluntad y en el cual pueda depositar su responsabilidad que le quema las manos.[104]

C) Especialización; la especialización provoca una fragmentación social. Incluso para comunicarse entre sí, ahora, los individuos necesitan un especialista. Sobra decir que es necesario un especialista para establecer comunicación con el Estado. Es paradójico por un lado el problema es la especialización y por otro la falta de especialización.[105]

Es importante decir que:

> …aún en el caso de máxima autenticidad, el individuo humano vive la mayor porción de su vida en el pseudovivir de la convencionalidad circundante o social…[106]

A decir verdad la historia está plagada de ejemplos de masificación. Sólo son pequeños montes o profundos y angostos valles los que desafían la normalidad en la historia humana. Ortega y Gasset a este respecto propone la teoría de las generaciones.

---

[103] "…la patología de la multitud. El individuo desaparece en la multitud, y con él desaparecen la personalidad y el sentido de la responsabilidad.
La razón más abrumadora contra la soberanía de las masas, sin embargo, proviene de la imposibilidad mecánica y técnica de su realización.
Las masas soberanas son incapaces de adoptar las resoluciones más necesarias. La impotencia de la democracia directa, como el poder de la democracia indirecta, son consecuencias directas de la influencia del número." Robert Michels, *Los partidos políticos*, Amorrortu editores, p. 71.

[104] "Esta necesidad de rendir culto suele ser el único elemento permanente que sobrevive a todos los cambios de ideas de las masas. Robert Michels, *op. cit*., p. 108. También véase: "…el hombre medio, independientemente de la primitiva relación con sus padres, alberga el profundo anhelo de creer en una figura todopoderosa, omnisciente, previsora y benevolente. Pero hay más que fe en esta relación. Hay también un lazo afectivo con este auxiliar mágico, que a menudo se llama temor o amor…" En Erich Fromm, *lo inconsciente social*, p. 59.

[105] "…desde el instante en que un pueblo se entrega a representantes deja de ser libre. Una masa que delega su soberanía, es decir, que transfiere su soberanía alas manos de unos pocos individuos abdica de sus funciones soberanas. " Robert Michels*, Los partidos políticos*, Amorrortu editores, p. 81.

[106] José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Porrúa, México 1994, p. 180

## IV. TEORÍA DE LAS GENERACIONES

Ortega y Gasset interpreta la historia a través de las variaciones de la sensibilidad vital o en otras palabras, a partir de la manera particular en la que el hombre afronta su vida. Es aquí que introduce su concepto de *generación*. Él observa, en los cambios históricos, cambios generacionales que pueden ser entendidos en dos formas generales, cambios operados por una generación auténtica o cambios operados por una generación inauténtica. Así nos dice:

> Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en historia se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa; es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos.[107]

Nos presenta de este modo, paralelo al hombre masa, el concepto de generación. Por un lado se ecnuentran las generaciones que crean su propio mundo, es decir, auténticas, y generaciones que son inquilinas de un mundo construido por otros, unas revisan lo recibido y otras no.

[107] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo,* Porrúa, México 1998, p. 7.

> El espíritu de cada generación depende de la ecuación que esos dos ingredientes formen, de la actitud que ante cada uno de ellos adopte la mayoría de sus individuos. ¿Se entregará a lo recibido desoyendo las íntimas voces de lo espontáneo? ¿Será fiel a éstas e indócil a la autoridad del pasado? Ha habido generaciones que sintieron una suficiente homogeneidad entre lo recibido y lo propio. Entonces se vive en *épocas cumulativas*. Otras veces han sentido una profunda heterogeneidad entre ambos elementos, y sobrevinieron *épocas eliminatorias y polémicas,* generaciones de combate.[108]

Es necesario comentar que Ortega, muy a la usanza de la época y rindiendo pleitesía a Hegel, habla de espíritu de generación. Un concepto que linda con aquél otro de inconsciente social propuesto por Fromm desde la escuela de Frankfurt. He aquí un punto interesante porque a este espíritu de la generación se le atribuyen facultades propias de lo humano, un espíritu de generación será el motor de la acción social. Lo problemática de fondo consiste en que el motor de la acción social algunas veces corresponde a los hombres y otras no. Un punto crucial en la teoría social orteguiana, debido a que al interior de una sociedad, bajo el análisis histórico pueden ser detectadas acciones que no corresponden con la voluntad de los individuos que la componen.

Al igual que el hombre masa, una generación, no es un ente ontológico, sino una relación de histórica entre los individuos. Por esta misma situación, la relación histórica de las generaciones es cambiante, movediza, heterogénea. De manera más precisa: una generación alberga a individuos que crean su mundo, pero también se encuentran en su interior elementos que reciben un mundo ya hecho con la única perspectiva del desarrollo líneal.

Así se puede analizar la historia en su ir y venir, en un constante flujo y reflujo que conserva siempre en su máxima generalidad rasgos de autenticidad o de inautenticidad.

---

[108] *Ibid*., p. 8. También dice: “Para cada generación, vivir es, pues, una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido –ideas, valoraciones, instituciones, etc. -por lo antecedentes; la otra, dejar fluir su propia espontaneidad.”

Ortega y Gasset propone un lapso de quince años para distinguir entre una generación y otra. Además nos dice que el punto de partida para realizar el análisis generacional es un punto histórico coyuntural, ya sea sete hombre o un suceso provocado por un  conjunto de hombres.

Una pregunta que asalta rápidamente es ¿Qué sucede cuando un hombre humanos vive en una época conservadora? O ¿Cuándo un hombre masa vive en una época de revisión?

Son dos casos que se repiten constantemente. En el primero el hombre se siente abrumado por la brisa de la inautenticidad en el llano de la tradición. En el segundo caso, el hombre masificado siente que el mundo se tambalea, sin embargo en este caso la inautenticidad puede llegar a un plano más profundo, y se puede llegar a ser inauténtico al adoptar una autenticidad ajena. Veamos como lo expresa Ortega y Gasset:

> Piense usted, querido amigo, la terrible situación del hombre a quien de pronto el pasado lo firme, se le vuelve problemático, se le vuelve abismo… y súbitamente nos sentimos desheredados, sin tradición, indigentes, como recién llegados a la vida, sin predecesores.[109]

## V. LA ENAJENACIÓN

Existen épocas en la Historia en que el pensamiento separativo es más común que el asociativo. La tecnología de la separación se inició en la modernidad. Pierre Manent nos dice: La libertad moderna está fundada sobre una organización de las separaciones. El régimen moderno instaura sus separaciones para la libertad."[110]

---

[109] José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Alianza, España, Tomo IV, p. 396.
[110] Pierre Manent, *Curso de Filosofía Política*, Fondo de Cultura Económica, México 2003, p. 23. Incluso va más lejos, ya que, nos dice: "…el movimiento de distinción, o separación,

Esas épocas que intentan identificar, alinear la realidad tras la armadura del concepto dejan ver rasgos de un racionalismo tiránico. Esto es esto y nada más. Una vez más se pretende trasladar el rigor de la matemática a toda realidad.

> Entre las estructuras antidialécticas que caracterizan a la falsa conciencia, debe reservarse una mención especial para la identificación.[111]

Ortega y Gasset dice lo mismo en los siguientes términos:

> Para hablar, pues, del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no euclidiana. Ha llegado el momento de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha… La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la <<sustancia>> es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede penarse eleáticamente como sustancia. Como la vida es un <<drama>> que acontece y el <<sujeto>> a quien le acontece no es una <<cosa>> aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la <<sustancia>> sería un argumento. Pero si este varía, quiere decirse que la variación es <<sustancial>>.[112]

Aquí no cabe, pues, la identificación. Y si cabe es como un acto de franca agresión hacia lo humano. La necesidad está al mismo tiempo afirmada y negada, la posibilidad también, entonces surge lo contingente. Sin embargo cuando la identidad ejerce su tiranía constantemente, más aún sistemáticamente el peso de una disciplina separatista ocasiona desastres en el hombre.

---

es un aspecto fundamental de la democracia, se pueden distinguir, o separar, varias categorías amplias de separación. Señaló al menos seis:
-separación de las profesiones, o división del trabajo;
-separación de los poderes;
-separación de la Iglesia y el Estado;
-separación entre el representante t el representado;
-separación entre los hechos y valores, o entre ciencia y vida." *op. cit*., p. 22.

[111] Joseph Gabel, *Sociología de la lineación,* Amorrortu editores, Buenos Aires 1973, p. 14. La identificación guarda la forma x=3 y una vez identificado no puede cambiar el valor de x. Otra forma, más famosa pero menos declarada podría ser esta: ciencia=ciencia racional.

[112] José Ortega y Gasset, *La Historia como sistema*, Sarpe, España 1984, p. 67, 68.

El determinismo hace aquí su aparición. El hombre es desgarrado por la poderosa fuerza normalizadora del a organización, de la disciplina. Las potencialidades se reducen y el mapa de lo humano se resume al andar de hombres que ya murieron. Un suplicio tan grande como el limbo es andar siempre por caminos ya trazados.

Además, el hombre, se enfrenta a otros factores que contribuyen a su enajenación. Los más importantes son la influencia de un poder cultural que los orilla a la inautenticidad. Un poder cultural que administra las pasiones de manera con fines de dominio.

Hirschman y Maffesolli analizan la construcción de las barreras que aíslan al hombre moderno. Por un lado, Hirschman, se analiza la manera en que la modernidad intenta dominar las pasiones a través de una pasión, más fuerte, racionalizada: el interés; por el otro, Maffesolli, nos explica como se ha dado ese proceso de distribución del espacio que convierte a los hombres en sedentarios, el anclaje de la modernidad.

La ética jamás volvió a ser la misma, aquella ética aristotélica fundamentada en la virtud fue negada. Se trazaron los cuadrantes de la normalidad. Debido, una vez más, a que la ética busca principios universales aplicables a todos los hombres.

La enajenación del hombre es en el fondo de las pasiones humanas siempre incontenibles por la razón. Enajenar al hombre es un proyecto político ampliamente practicado. Sus debilidades son explotadas, sus potencialidades anuladas, se lo encarcela en un concepto, se le asigna un ídolo al cual adorar.

Por ejemplo la soledad, uno de los fantasmas que acosan más cruelmente al hombre, un ser que es social. No es difícil pensar que el hombre siempre ha de buscar cobijo en la comunidad, en el grupo, ha de responder a este impulso

primario de ser con otros, y la manera en que lo hace está determinada históricamente. “En cuanto a <<la inmensa mayoría de los hombres, la única respuesta al deseo de integración, o la necesidad de ser uno mismo y de encontrar un sentido a la existencia, ha sido la identificación con la tribu, la casta, la nación, la iglesia o el partido: con un todo social>>”.[113]

Dice Gabel que “La identificación con un <<todo social>> es en suma la trascendencia del pobre”[114]

> “El aumento del conformismo, el desarrollo de la <<extradeterminación>> a expensas de la <<introdeterminación>> de la conducta, la despersonalización del *homo americanus*, prisionero de la <<organización>>, apresado entre los fuegos cruzados de la propaganda y la publicidad, dan lugar a violentos alegatos que son oras tantas críticas a una forma específicamente norteamericana de alineación social.”[115]

## VI. LA POLÍTICA DE LA NACIÓN DESDE EL ESTADO

“El mayor peligro, el Estado”
José Ortega y Gasset

Como ya he argumentado, para José Ortega y Gasset la rehabilitación política de la España del periodo de entre guerras no pasaba por una determinación política en términos de una mejora institucional o legal de la sociedad, más bien, el español hacia recaer el peso de la rehabilitación de lo social en la constitución de una nueva sociedad. El énfasis estará dado en el terreno de la sociedad y no del

[113] Cita tomada de: Koestler, *Le cheval dans la locomotive*, París: Calman-Lévy, 1968, p. 227, Gabel, p. 17.
[114] Joseph Gabel, *op. cit*., p. 17. Nietzsche habla de la moral de esclavos en *la genealogía de la moral*, aquellos que viven esperando ser salvados por un mesías. También Max Weber trata el asunto en su *sociología de la religión.*
[115] Joseph Gabel, *op. cit*., p. 22.

Estado, de esta manera Ortega afirma: “Lo que hay que hacer no es tanto ni por sí un Estado ad hoc –como en tiempos de Mirabeau- cuanto una sociedad nueva.”[116] El Estado para Ortega es una expresión más de la técnica moderna y de la barbarie de la especialización que tan fuertemente denuncia. Sí, el mayor peligro “que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos.”[117]

El Estado es uno de los principales factores que hacen del hombre un hombre masa, indistinto y homogéneo. Su peligro es equiparado al mayor peligro que puede amenazar a la civilización, pues, bajo la apariencia de libertad, orden, seguridad, administración racional de los recursos y respeto de las libertades y los derechos ciudadanos impone su lógica enajenante de la vida.

En este sentido, toda su posición política esta dominada por una caracterización esbozada por Nietzsche en *la genealogía de la moral*, cuando Nietzsche distingue entre moral de esclavos y moral de señores establece una línea de investigación que Ortega hará suya y llevará hasta el caso español. Así el magnánimo será aquél que pretende crear a partir de su acción política que se revela, a su vez, ontológica. Por su parte, el pusilánime es ese que no tiene misión, ese tipo de hombre para quien vivir significa meramente existir. Resulta clara la pretensión de Ortega, cuando pretende llevar a un plano individual el núcleo de la acción política. De esya forma, podemos hablar de dos tipos de ciudadanos al interior de una nación: los magnánimos y los pusilánimes, la presencia de uno u otro determinará así la salud de la nación o su enfermedad. Ortega señala con firmeza: “Esto es lo que no comprenderá nunca bien el pusilánime: que para ciertos hombres la delicia suprema es el esfuerzo frenético

[116] José Ortega y Gasset, *Mirabeau o el político*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, p. 68.
[117] La rebelión de las masas, p. 151.

de crear cosas: para el pintor, pintar; para el escritor, escribir; para el político, organizar el Estado."[118]

Su tan marcado distanciamiento con los movimientos revolucionarios queda patente en el texto dedicado al revolucionario francés, ya desde el ocaso de las revoluciones el filósofo español había señalado la primera importancia de una revolución espiritual y cultural de la sociedad, basada en los términos descritos por su antropología, es decir, una pretendida invitación a que los hombres tomen sobre sí la responsabilidad de sus circunstancias.

> "El revolucionario es lo inverso de un político porque al actuar, obtiene lo contrario de lo que se propone. Toda revolución, inexorablemente, provoca una contrarrevolución. El político es el que se anticipa a este resultado, y hace a la vez por sí mismo, la revolución y la contrarrevolución."[119]

De tal manera que, la noción de hombre político que que tiene en mente el maestro español para nada puede identificarse con el personaje actual que desempeña una labor política bajo otros fines y modalidades. En el sentido orteguiano, los verdaderos políticos son pocos, grandes hombres que no se ven a diario, un ser asociado con las fieras que se pone a sí mismo más allá de la moral. A los grandes hombres no se les pueden exigir virtudes meridianas, pues, ellos en su magnanimidad todo lo ven en forma de asa.

La política por ende debe ser definida de acuerdo a estos criterios que la hacen tan profundamente distinta, es así que Gasset apunta: "política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación"[120]

Ortega pretende que así, sería posible una regeneración del cuerpo social hasta alcanzar una vitalidad que le hiciera superar los conflictos bélicos a los que se enfrentaba, por tanto, nada de revoluciones, más bien un proceso de reforma

---

[118] José Ortega y Gasset, *Mirabeau o el político*, p. 37.
[119] *Ibid*., p. 49.
[120] *Ibid*., p. 62.

basado en los hombres y su labor existencial que llevará a la sociedad española a ser parte activa del continente europeo, de tal forma que: "...la reforma tiene que ser primariamente de la sociedad, a fin de obtener un cuerpo público sobremanera elástico, capaz de brincar sobre continentes."[121]

El vector que la acción política ha de seguir, entonces, va del individuo hacia la sociedad, de un trabajo y una labor personal hasta una acción social que en su carácter vital representa el máximo grado político pensado por el filósofo español. El Estado debe mantenerse al margen, hacerse pequeño no para permitir el libre intercambio econónomico bajo el signo liberal, sino, más bien, para permitir que las fuerzas vitales de los individuos regeneren el cuerpo social desde la base y las entrañas mismas de un ámbito existencial que a todas luces está en peligro de muerte.

Ortega apunta al respecto:

> Lo que había que hacer con el Estado era muy sencillo: quitarlo, reducirlo a su mínima expresión, interponerlo lo menos posible entre los individuos, hacer que fuese como la imagen virtual de la sociedad misma al mirarse en el gran espejo de la autoridad. Esto fue lo que se llamó democracia, nombre que no hace sino ocultar la realidad política que intenta dominar, a saber, gobierno de la sociedad por la sociedad, esto es, *minimum* de gobierno.[122]

Ortega y Gasset esta convencido de que la historia está dominada por una fuerza vital que hace llamar espíritu. El gran hombre político es aquel que es capaz de reconocer el estado de este espíritu social y tomar acciones a partir de su salud o enfermedad. Así, Julio César el más grande personaje político de la historia –según Ortega- es el más grande lector de este registro vital a partir del cual tomó las mejores decisiones para el pueblo romano[123]. La *intuición histórica*

---

[121] José Ortega y Gasset, *Mirabeau o el político*, p. 68.
[122] José Ortega y Gasset, *op. cit*., p. 67.
[123] En este sentido afirma: "...el espíritu ve ese destino, lo hiere y traspasa con su dardo de comprensión. Comprender es captar. Destino comprendido, destino capturado, domesticado. César lo lleva junto al flanco como un can dócil." En: *op. cit*., p. 66.

es la capacidad que tienen los grandes hombres políticos para reconocer el estado de la vitalidad social. Ortega afirmará que Europa –en 1920 y ss- va cargada de obra muerta ocasionada ya por un largo pasado y ¡ningún hombre político ha atinado en esto! Su afirmación no deja dudas: “Para mí es este poder reconocer lo muerto en lo que parece vivir el rasgo sobresaliente de una genialidad política.”[124]

A pesar de todo, Ortega no rechaza la presencia del Estado, minimizado y alejado del individuo el Estado sigue teniendo una labor importante: debe contribuir a aumentar la vitalidad de sus habitantes. El Estado perfecto es aquél que se concede a sí mismo un minimum de ventajas imprescindibles necesarias para desempeñar su labor fundamental: contribuir a aumentar la vitalidad de sus ciudadanos.Ante todo, el Estado no debe entropecer la vida nacional. El maestro español esta convencido de que: “En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección de los Estados.”[125] Por lo tanto para contestar a la inquietante pregunta ¿Qué es el Estado? Bien cabe la siguiente respuesta: “El Estado no es más que una máquina situada dentro de la nación para servir a ésta. El pequeño político tiende siempre a  olvidar esta elemental relación, y cuando piensa lo que debe hacerse en España piensa, en rigor, sólo lo que conviene hacer en el Estado y para el Estado.”[126]

[124] *Ibid.*, p. 67.
[125] *Ibid*., p 64.
[126] *Ibid.,*p. 62.

## CONCLUSIÓN

Puedo concluir después de esta breve exposición que la filosofía de José Ortega y Gasset es, primeramente, una antropología filosófica. En otras palabras, el pensador español pretende posicionar filosóficamente la importancia del ser humano de una manera tal que pueda constituirse, nuevamente, como un auténtico fundamento para el pensamiento y la acción. Puede distinguirse en su obra completa con facilidad un retorno hacia lo humano en su versión más espontánea y vital, tomando como horizonte y realidad radical la vida misma y el ser del hombre siendo, tal como el lo consignó en innumerables ocasiones, más allá de su olvido al interior del pensamiento salvaje y desatado de una racionalidad instrumental y de la barabarie del especialismo que dominaban ya en la primera mitad del siglo XX.

Sin embargo, está antropología aunque filosófica presenta de fondo un importante matiz político. Cabe insistir en el hecho significativvo de que, en la caracterización del político y del intelectual propuesta por el filósofo español en el ensayo de *Mirabeau o el político* es posible observar una problematización antropológica del *ser* del político, es esa tematización la que llevara a Ortega a trazar un nexo entre el hombre y la ciudad bien arraigado en *la vitalidad* que se inscribe entre ambos.

Por lo tanto, cualquier perspectiva que pretenda ignorar este nexo vital entre hombre-ciudad será una política –para Ortega y Gasset- condenada al fracaso y destinada a cargar con la condena de la repetición y el absurdo e, incluso, con la triste posibilidad de una *rebelión de las masas* en el sentido de una época condenada a vivir ciegamente sus posibilidades o en palabras de nuestro autor: de manera inauténtica.

Así pues, desde la filosofía del maestro español es un hecho fundamental que la política surge desde el individuo, desde su *ser* humano, es decir, desde este posicionamiento vital en un horizonte compartido. De esta manera, la fuerza creativa es encauzada *por* el ser humano y *para* el ser humano constituyendo espacios destinados al ejercicio de una política que desborda los límites del Estado en su versión formalizada por el derecho y la política.

La posición de Ortega y Gasset avanza haciendo de la sociedad una realidad más rica y compleja que la mera y llana formalidad que pretende representar la vida que en el Estado tiene lugar a través de un sin número de mediaciones que promueven el olvido de lo humano. De esta manera, Ortega nos presenta, en un momento histórico crítico, una vía alterna para ejercer el poder, así como para comprender la relación entre Estado y nación, entre Estado y sociedad.

En efecto, es imposible negar que también hay en su propuesta una especie de alegato en favor de los grandes hombres, una apuesta en favor de los políticos que, como Julio César o Alejandro Magno, intuyen el estado del espíritu de la sociedad y a partir de su genialidad crean y transforman primero al mundo y posteriormente a sí mismos; pero, también hay una clara opción en favor de las capacidades que se encuentran en el ámbito previo a la formalidad estatal.

También puede decirse que el autor de *El hombre y la gente* otorga una posición prioritaria al ámbito civil que, a todas luces, debe asumir el riesgo de su autenticidad para constituirse en un auténtico agente político. Bajo estas condiciones, la verdadera revolución no es una revolución armada ni mucho menos, más bien, una verdadera revolución adquiere los tintes y las dimensiones de una accíon creativa y transformadora originada en el seno de la sociedad y por la sociedad misma.

Digamos, para concluir, una vez más junto a Ortega y Gasset:

> ...la realidad histórica efectiva es la nación y no el Estado.[127]

[127] José Ortega y Gasset, *Mirabeau o el político,* p. 62.

## BIBLIOGRAFÍA


**FROMM** Erich, *El inconsciente social*, Paidós, España 1994.

**GABEL** Joseph, *Sociología de la lineación,* Amorrortu editores, Buenos Aires 1973

**GAOS** José, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, Obras completas IX, UNAM, México 1992.

**GARCÍA** Aguilar María del Carmen, *De filósofas y filosofía*, BUAP, México2006, p. 158.

**GIL** Villegas Francisco, *Los profetas y el mecías*, Fondo de Cultura Económica, México 1998, p.559.

**IBARGÜENGOYTIA** Antonio*, Suma filosófica mexicana*, Porrúa, México

**LAERCIO** Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Porrúa, México 1998, p.144.

**LAIN** Entralgo Pedro, *La generación del noventa y ocho*, Espasa-calpe, España 1979, p. 259.

**MICHELS** Robert, *Los partidos políticos*, Amorrortu editores, España

**MICIELI** Cristina, *Foucault y la fenomenología, Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Biblos, Argentina 2003, p. 152.

**MORENO** César, *Fenomenología y filosofía existencial*, Síntesis, España 2000,

**NAVARRO** Campos Jorge Luis, *La razón que busca la vida; un acercamiento al pensamiento de José Ortega y Gasset*, UPAEP, Puebla 2005, p. 295.

**NIETZSCHE** Friedrich, *La genealogía de la moral*, Técnos, España 2003, p.230.

-*Así habló Zaratustra*, Alianza, España 2000, p. 498.

-*La voluntad de poder*, EDAF, con Prólogo de Dolores Castrillo Mirat, España 2000, p. 680.

**ORTEGA Y GASSET** José, *El tema de nuestro tiempo*, Porrúa, México 1998, p. 214.

-*Mirabeau o el político*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, p.109.

-*Meditación de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México 1996, p. 294.
-*La historia como sistema,* Sarpe, Madrid 1984.
-*Meditaciones del Quijote*, Espasa-Calpe, México1994.
-*En torno a galileo- el hombre y la gente*, Ed. Porrúa (colección sepán cuantos), segunda edición, México 1994, págs. 245.
-*La rebelión de las masas*, Porrúa, México 1998, págs. 214.
-*¿Qué es filosofía?-Unas lecciones de metafísica*, Ed. Porrúa (Colección sepán cuántos Num. 499) cuarta edición, México 1998, págs.209.
-*Origen y epílogo de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México 1998, p. 113.
-*Dos ensayos sobre Mirabeau*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, p.109.
- *Ideas y creencias*, Espasa-calpe, España 1986.
- *Pidiendo un Goethe desde dentro*, Ed. Alianza, Madrid 1983, Obras Completas T. IV.

**RICOEUR** Paul, *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2001, p. 377.

**RORTY** Richard, *Forjar nuestro país*, Paidós, España 1999, p. 176.

-**"Filósofos, novelistas y comparaciones interculturales: Heidegger, Kundera y Dickens",** En: *Cultura y modernidad*, Richard Rorty, Karl Otto Apel, *et. al*., Ed. Kairós, España 2000, pp. 21-36.

**ROSSI** Alejandro et. al., *José Ortega y Gasset*, Fondo de Cultura Económica, México 1996, p.193.

**SALMERON** Fernando, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, UNAM, México 1993, p. 374.

**SANABRIA** José Ruben, *Filosofía del hombre*, Porrúa, México 1994.

**TZVI** Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México 1994, p. 318.

**VELÁZQUEZ** Delgado Jorge, *Fragmentos de la modernidad: filosofía de la historia e imperativo de la modernidad en José Ortega y Gasset y María Zambrano, Ediciones del Signo*, Argentina 2007, p. 230.

**WAHL** Jean, *Introducción a la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, Colombia 1997.

**ZAMBRANO** María, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México 2002.
-*El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México 2005, p. 411.

## Artículos y revistas:

Revista *Metapolítica*, Número 34. (Número dedicado María Zambrano)

**“La época de la imagen del mundo”** por Martín Heidegger, en: *Caminos del Bosque*, Alianza 2001, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, p. 63 y ss.