

CLAVES FILOSÓFICAS DEL ELITISMO EN LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET¹

ALEJANDRO DE HARO HONRUBIA
Universidad de Castilla-La Mancha

RESUMEN: Las siguientes páginas versan sobre el *elitismo* en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset (1883-1955). La reflexión del filósofo sobre la *nobleza* como vida esforzada y también como condición que el individuo alcanza y que no hereda, frente a la vida vulgar que Ortega vincula al imperio de la mediocridad que se expande socialmente como una peligrosa enfermedad, recorre sus páginas, desde sus inicios hasta el final de su producción intelectual. Son múltiples las lecturas que Ortega nos ofrece en relación con la dialéctica entre nobles (*élites* o minorías) y masas. Nos ocuparemos de la dimensión filosófica de estos dos conceptos desde su mocedad idealista neokantiana hasta su madurez raciovitalista, cuando Ortega diseña un esquema filosófico propio que se concreta en su teoría de la vida humana como realidad radical, primera y primordial. Justificamos la elaboración de este trabajo en el hecho de que resulta fundamental comprender los cambios que se producen en su filosofía para lograr entender los cambios que experimenta su pensamiento *elitista*.

PALABRAS CLAVE: Ortega; filosofía; elitismo; masa; minoría.

Philosophical keys of elitism in the work of Ortega y Gasset

ABSTRACT: This article focuses on the *elitism* of José Ortega y Gasset (1883-1955), paying attention especially to its philosophical foundations. According to Ortega, nobility as vigorous life is reached by the individual making a great effort. It is not about something inherited. Ortega is against vulgar life or mediocrity as if it was a dangerous illness which is being expanded along society nowadays. His thought about this matter is seen through his complete works. We can find many dimensions in relation with his thought about *nobles* and *masses*, but, as I said earlier, we will pay special attention to the philosophical dimension of his aristocratic thought and from his idealistic and neokantian youth to his maturity, when Ortega develops a philosophical scheme which deals with human life as a radical reality and an individual one. We firmly believe that is vital to understand the changes in his philosophy in order to see the changes in his *elitist* thought.

KEY WORDS: Ortega; philosophy; elitism; mass; minority.

1. PRESENTACIÓN DEL TEMA. EL ELITISMO O LA DIALÉCTICA MASA/MINORÍA EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET

Las siguientes páginas versan sobre el *elitismo* o *aristocratismo* en el pensamiento filosófico de Ortega y Gasset (1883-1955). Para éste, tal y como él mismo aclara: «pensamiento propiamente tal no hay más que uno: el filosófico. Todas las demás formas de la intelección son secundarias, derivadas de aquélla, o consisten en limitaciones más o menos arbitrarias de la aventura filosófica»².

¹ Este artículo se finalizó en el marco del Proyecto de investigación, «Redes intelectuales y de socialización y transferencia culturales. Ortega y Gasset como catalizador cultural en España, Europa y América», que dirige el profesor José Varela Ortega, y que tiene la siguiente referencia FFI2013-48725-C2-1-P.

² *Prólogo a una edición de sus obras*, OC, V, 96. Las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten a la edición de *Obras Completas*, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004. Al título del escrito sigue en números romanos el tomo y en arábigos la (s) página (s).

El *elitismo* de Ortega ocupa una parte muy importante de su pensamiento y, por lo tanto, sólo resulta comprensible conociendo bien el conjunto de su filosofía. La reflexión del filósofo sobre la *nobleza* como vida esforzada y también como condición que el individuo alcanza y que no hereda, frente a la vida vulgar (como inercia) que Ortega vincula al imperio de la mediocridad que se extiende sobre Occidente como una peligrosa enfermedad —Ortega nos hablará del *plebeyismo* como el más insufrible de los tiranos—, recorre sus páginas, desde sus inicios hasta el final de su producción intelectual. Son múltiples las lecturas que Ortega nos ofrece en relación con la dialéctica *nobles* (élites o minorías) y *masas*.

Nos ocuparemos de la dimensión filosófica de ambos conceptos³ y lo haremos desde su mocedad idealista neokantiana, que es cuando aquellos se gestan, hasta —una vez que Ortega ha transitado por la fenomenología desde 1912— su madurez raciovitalista, cuando el filósofo diseña un esquema filosófico propio que se concreta en su teoría de la vida humana como realidad radical, primera y primordial, que es siempre vida individualísima o personal, y en base a la cual Ortega concibe su idea de *nobleza* como vida auténtica —frente a vileza como vida descendente o en decadencia⁴—, que el individuo trata de desarrollar en lo que sería una especie de desafío con su realidad más inmediata o circunstancial.

No estamos hablando de un tipo de vida ideal, sino de una forma vital en plenitud cuya *nobleza*, heroicidad o excelencia —egregios valores para Ortega—, radica en la voluntad de perfección aun a sabiendas de que es imposible su completa realización⁵. Ortega encuentra la virtud en el camino recorrido y no en la posada que espera. En «Moralejas» de 1906 dice Ortega que «lo importante es lo que se intenta y no lo que se logra»⁶. Una vida noble, dice nuevamente el filósofo en 1915, «no es una vida con buen éxito, sino una vida poblada de honrados intentos. Cervantes, nuestro divino y dolorido Cervantes, nos lo dice como en un supremo consejo: “Vale más el camino que la posada”»⁷. La norma

³ Podemos encontrar otras muchas dimensiones (social, política, psicológica, histórica, científica o tecnológica...) que dejaremos para posteriores estudios, aun cuando algunas de ellas serán en este trabajo mencionadas.

⁴ Las categorías nietzscheanas «vida ascendente» y «descendente» inspiran a Ortega en su definición de los conceptos de «vida noble» y «vida vulgar» tal y como aparecen descritos en su obra cumbre, *La rebelión de las masas* (1930). Así como también recoge aquél la reflexión de Nietzsche sobre la *moral de señores* frente a la *moral de esclavos*, la *vida activa* frente a la *vida reactiva*, la vida como magnanimidad frente a la vida como resentimiento. Las referencias de Ortega a Nietzsche se extienden desde su juventud, una época en que Ortega nos habla de la «zona tórrida de Nietzsche», cuando «Nietzsche nos fue necesario», pero sobre todo, «Nietzsche nos hizo orgullosos» (*El superhombre*, OC, I, 176).

⁵ Cuando hablamos de forma vital plena o en superávit estamos refiriendo una forma de vida propia de aquellos individuos que poseen una mayor *densidad vital*, pues, como dice Ortega en 1922, «en toda agrupación humana se produce espontáneamente una articulación de sus miembros según la diferente densidad vital que poseen» (*España Invertebrada*, OC, III, 479).

⁶ *Moralejas*, OC, I, 96.

⁷ *La Nación frente al Estado*, OC, I, 836.

de perfección vale simplemente como la meta para la carrera. Lo importante es correr hacia ella, «y el que no la alcanza no queda por ello ni muerto ni deshonrado»⁸. Expresiones de esta naturaleza confirman que Ortega asumía las limitaciones que impone el mundo de la realidad en lo que sería el intento de realizar nuestro proyecto de vida personal como imperativo vital. En *Goethe desde dentro* (1932), dice Ortega:

«No se confunda, pues, el deber ser de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el tener que ser de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada de nuestro ser radical (...). El imperativo de la ética intelectual y abstracta queda sustituido por el íntimo, concreto, vital»⁹.

Ortega, salvo en sus años mozos neokantiano-germanófilos, en que estuvo inmerso en cierta forma de idealismo¹⁰, no abandonó la realidad sometiéndola al yugo del ideal, sino que extrajo este último de lo real circunstancial¹¹. Con ello, trató Ortega de dejar clara su oposición a la Modernidad —en la cual estuvo sumido en su mocedad. La mocedad, dice Ortega en 1906, «es siempre idealista», pues en ella «al mundo que es oponemos un mundo que debe ser. Sobre la realidad trabajamos por fundar la idealidad»¹²—, cuyo universo respondía a perfecciones e ideales absolutos de vida, siempre ajenos a las realidades circunstanciales, que son siempre restrictivas y/o limitantes. Modernidad que proclamó la existencia de un sujeto trascendental, universal y abstracto más allá de toda concreta e histórica circunstancialidad (La razón pura frente a la razón histórico vital, dirá Ortega posteriormente).

Contrario al idealismo —pero también al realismo que cosifica y/o sustancializa—, Ortega se autoproclama nada moderno y muy siglo XX, algo que oficialmente hizo en 1916¹³, pero que se vislumbra ya desde 1914 e incluso antes.

⁸ *No ser hombre ejemplar*, OC, II, 478.

⁹ *Goethe desde dentro*, OC, V, 130.

¹⁰ Incluso en su etapa juvenil idealista Ortega afirma que «tampoco la realización del ideal necesita la destrucción de la realidad: cambiarla es suficiente». Se trata, dice aquél en 1908, de «adecuar trozo a trozo el ideal a la realidad y hallar las fórmulas para insertar en ella la mayor porción posible del ideal» (*La reforma liberal*, OC, I, 146). Pero ya antes, en 1906, había dicho el filósofo lo siguiente: «Mas no se crea que este idealismo ha de llevar consigo hostilidad para con lo real, sino opuestamente. Idealismo es el amor tan ferviente de la realidad, que adentramos esta en nosotros» (*Las fuentejitas de Nuremberga*, OC, II, 16).

¹¹ Ortega nos habla de un doble utopismo, defendiendo aquél el de carácter realista. El mal utopismo consiste en creer que lo que el hombre desea, proyecta y se propone es, sin más, posible. El buen utopista se compromete consigo mismo a ser primero un inexorable realista (Véase *Miseria y esplendor de la traducción*, O.C, V, 713).

¹² *Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales*, O.C, I, 107. Ortega se distancia de cualquier utopismo intelectualmente dañino, afirmando en 1908 que el «ideal moral es la ley científica de la voluntad, no nada indeciso y utópico» (*La conservación de la cultura*, OC, I, 151).

¹³ Ya en 1915 afirmaba Ortega que “no soy nada moderno, que aspiro a ser del siglo XX” (*Investigaciones psicológicas*, OC, XII, 433). En *El Espectador* (1916) incluye un capítulo titulado *Nada "moderno" y "muy siglo XX"* (OC, II).

Estos cambios en su filosofía interfieren, como veremos, en su pensamiento aristocrático o *elitista* que Ortega, como sabemos todos aquellos que nos dedicamos al estudio de su pensamiento, desmarca de cualquier connotación clasista —*masa* y *minoría* no son, estrictamente hablando, clases sociales sino clases de hombres o tipos humanos¹⁴—, vertiendo aquél su *elitismo*, muy al contrario, en el ámbito espiritual, filosófico y/o moral. Bien es verdad que también encontramos su *elitismo* referido a otros ámbitos, como el social, el político, el histórico, el psicológico o el científico-tecnológico, aun cuando como muchas otras de sus ideas, éstas no se encuentran ordenadas sino dispersas, lo que nos obliga a tenerlas que rastrear a través de una lectura atenta de sus escritos desde su mocedad.

El *elitismo* de Ortega, su reflexión sobre la masa (multitud) frente a la minoría o individuos de condición vital personalísima, cruza toda su obra desde 1902. En esta temprana fecha, Ortega escribió un artículo titulado «Glosas», publicado en *Vida Nueva* el 1 de diciembre de 1902 y de clara inspiración nietzscheana, donde dice:

«La multitud como turba, como *foule*, es impersonal por suma de abdicaciones, involuntaria, torpe como un animal primitivo (...). Son curiosos los resultados de la psicología de las multitudes. La observación es vieja. Los hombres de criterio delicado, al formar parte de un público, pierden sus bellas cualidades. De suerte, que una multitud de cien individuos formando un público, es inferior a la suma de esas cien intelectualidades separadas. “En el teatro —dice Nietzsche— no se es honrado sino en cuanto masa; en cuanto individuo se miente, se miente uno a sí mismo. Cuando se va al teatro, se deja uno a sí mismo en casa, se renuncia al derecho de hablar y de escoger, se renuncia al gusto propio y aun a la misma bravura tal como se posee y se ejerce frente a Dios y los hombres, entre los propios cuatro muros”¹⁵.

La preocupación por el comportamiento de las masas y la necesidad de liderazgo de las minorías, así como el respeto hacia las mismas, por estar éstas formadas por individuos de condición moral digna de destacar y ejemplarizar¹⁶, es constante en la obra de Ortega pero también, y éste lo tuvo muy en cuenta, con una larga historia en el pensamiento filosófico occidental.

Puesto que las fuentes originarias del aristocratismo de Ortega son eminentemente clásicas, no resulta inapropiado aproximarnos a esta época histórica y especialmente a aquellos autores que inspiraron a Ortega en la definición

¹⁴ En su primera época, pero solamente en ella, Ortega sí que distingue de una forma que podemos denominar como más clasista, propia, por otro lado, del momento —comienzos del siglo XX—, entre la *élite* y el pueblo o vulgo: «El pueblo, dice Ortega en 1908, no piensa: aquella porción suya que podría servirle de cerebro es precisamente lo que llamamos *élite*, aristocracia, los pocos y que con tanto cuidado solemos aislar frente a los muchos, al vulgo, al *demos*» (*De re política*, OC, I: 195). Sin embargo, como decimos, su pensamiento elitista no es un pensamiento clasista.

¹⁵ *Glosas*, OC, I, 7.

¹⁶ Las minorías simpatizan con la que podríamos denominar una moral del esfuerzo y del sacrificio.

de su *elitismo*. Autores que, por otro lado, también advirtieron de los peligros de la masificación o el democratismo que conduce a igualar allí donde son necesarias las jerarquías que señalan la diferente densidad moral y vital de los individuos que constituyen el cuerpo social.

Solamente desde todos estos planteamientos es posible comprender la teoría de las élites o de la minoría selecta, expresión esta última que con acierto acuñó el profesor Ignacio Sánchez Cámara, en Ortega¹⁷.

2. ALGUNAS FUENTES CLÁSICAS DEL ELITISMO DE ORTEGA: PLATÓN Y ARISTÓTELES

Desde la Grecia clásica se viene advirtiendo del comportamiento irracional, excesivamente emotivo e igualmente instintivo de las *masas* y son muchos los autores que se encomiendan a las minorías selectas (intelectuales o ilustradas) por su función rectora en el conjunto de la cultura y de la sociedad. Un anhelo por que dirijan los socialmente mejores que atraviesa toda la reflexión filosófica occidental. En la antigüedad clásica —época a la que más nos referiremos en este apartado— el fenómeno de las *masas* (los muchos vulgares) y la responsabilidad de las minorías o élites (los pocos egregios) en el devenir de las sociedades llamó la atención de pensadores tan influyentes y de carácter político conservador como los siguientes: Protágoras y en general los sofistas, Heródoto, Platón, Aristóteles, Tácito, Polibio, Eurípides, etc.

Heródoto, Tucídides, Isócrates, Heráclito, Platón, pasando por Salustio, Cicerón, Tácito, etc., han tenido palabras de desprecio hacia las masas, hacia el vulgo. Desde el siglo VI a. C. en adelante, son muchos los pensadores a quienes les preocupan las distintas formas de gobierno de la sociedad. La mayoría de ellos abogaban por que la dirección de la vida social recayera en manos de una minoría aristocrática de hombres ilustres, excelentes, doctos en tales labores. El pensamiento griego apuesta por el *elitismo* social. Las masas aparecen marginadas o cuanto menos en un segundo plano. Ortega nos advierte del mal humor contra el vulgo característico de toda una serie de filósofos, como Parménides, Heráclito, Jenófanes, Sócrates, Platón, Bacon, Descartes, Kant, Hegel, Comte. El único que no se enfada con nadie, afirma Ortega, «es el dulcísimo Dilthey»¹⁸.

El binomio de los «pocos» y los «muchos» presenta una primera discusión filosófica amplia en la *República*. Platón es el primer gran representante del pensamiento político elitista. Pero Ortega identifica a Heródoto como el primero en establecer la distinción entre tres posibles sistemas de gobierno: el gobierno de uno (monarquía), de unos pocos (oligarquía) y de muchos (democracia)¹⁹.

¹⁷ Puede consultarse la obra de SÁNCHEZ CÁMARA, I.: *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986.

¹⁸ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OC, IX, 1137.

¹⁹ Véase *Una interpretación de la historia universal*, OC, IX, 1201 y ss.

Heródoto cita al rey persa Darío, quien expuso su opinión en los siguientes términos:

«Pues de los tres regímenes sujetos a debate, y suponiendo que cada uno de ellos fuera el mejor en su género (es decir, que se tratará de la mejor democracia, de la mejor oligarquía y del mejor monarca), afirmo que este régimen es netamente superior. En efecto, evidentemente no habría nada mejor que un gobierno único, si se trata del hombre de más valía; pues, con semejantes dotes, sabría regir impecablemente al pueblo y se mantendrían en el mayor de los secretos las decisiones relativas a los individuos (...), la monarquía es (...) el mejor régimen (...), la monarquía es lo mejor»²⁰.

Ésta es la primera vez que en la literatura griega aparece esta reflexión sobre los posibles regímenes políticos o sistemas de gobierno, es decir, un examen crítico de las constituciones. Sigue con tal distinción Platón, influido por el elitismo y la ética órfico-pitagórica. Éste propone un gobierno regido por magistrados-filósofos o sabios políticos. Una *filosofocracia* como gobierno ideal:

«A menos —afirma Platón en *La República*— que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano; tampoco antes de eso se producirá, en la medida de lo posible, ni verá la luz del sol, la organización política que ahora acabamos de describir verbalmente»²¹.

El pensamiento de Platón interesó mucho a Ortega. La importancia del filósofo ateniense, «divino filósofo» como lo llamaba Ortega, es manifiesta en su teoría política elitista. A él alude en innumerables ocasiones, ya que el pensador madrileño consideraba que la filosofía de Platón era una auténtica cantera de ideas. Es indudable que Ortega leyó *La República* —en su trabajo *Asamblea para el progreso de las ciencias* de 1908 cita Ortega²²—, cuyo «Mito de la Caverna» es, como afirma el profesor José Lasaga Medina, uno de los lugares clásicos del *aristocratismo* intelectual defendido por Ortega²³. Pero Ortega se desmarca

²⁰ HERÓDOTO, *Historia*, Libro III, cap. 82, traducción y notas de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 1979, nueve libros, vol. II, pp. 163 s.

²¹ PLATÓN, *La República*, V, 473 d-e, trad. C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986, pp. 282 y ss.

²² Véase *Asamblea para el progreso de las ciencias*, OC, I, 186.

²³ Véase LASAGA MEDINA, J., «La doctrina de las minorías en Ortega y sus críticos», en: *En-doxa: Series Filosóficas*, n° 7, 1996, Madrid, UNED, p. 243. En la biblioteca personal de Ortega encontramos múltiples obras de Platón —al que Ortega cita en sus *Obras completas*: PLATÓN: *Platonis Euthyphro; Apologia Socratis; Crito; Phaedo / post Carolum Fridericum Hermannum; recognovit Martinus Wohlrab*. Ed. Stereotypa, Lipsiae: B. G. Teubneri, 1914; PLATÓN: *Oeuvres complètes; texte établi et traduit par Maurice Croiset*. Paris: «Les Belles Lettres», 1920-1985. PLATÓN, *Platón el divino: diálogos platónicos / traducción directa por Emeterio Mazorra*. Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando, 1931.

de la idea platónica de que gobiernen los filósofos. La *aristocracia* orteguiana, aun cuando incorpora elementos o rasgos del intelectualismo platónico que Ortega fusiona en sus años de mocedad con la idea kantiano/fichteana del mundo reflexivo y moral, no tiene cabida dentro de la concepción elitista platónica del gobierno de los mejores. Identificar el *elitismo* orteguiano con el de Platón a este respecto supone, como muy acertadamente señaló el profesor Pedro Cerezo Galán²⁴, un solemne disparate histórico, amén de una frívola hermenéutica que raya en la mala fe:

«Cuando Platón advertía —afirma Ortega en 1906— que las sociedades no marcharían correctamente mientras no fueran los gobernantes filósofos o los filósofos gobernantes, cometió una indiscreción que, por ser él hombre tan antiguo, casi le es perdonable. Yo, al menos, quisiera perdonar al discípulo de Sócrates la indiscreción de exigir que un ministro fuera filósofo»²⁵.

Ortega, muy explícito la mayoría de las veces, también comenta que «Platón quería que gobernasen los filósofos; no pidamos tanto, reduzcamos al mínimo nuestro deseo, pidamos que no nos gobiernen analfabetos»²⁶. En 1926, Ortega afirma nuevamente a propósito de Platón lo siguiente:

«Siempre he sido hostil a Platón, porque sostuvo que los filósofos debían gobernar. ¿Qué mal habían hecho a Platón para desearles semejante destino? Preferible es que los filósofos se ocupen sólo en pensar y que, de cuando en cuando, los gobernantes lean lo que los filósofos han pensado, no para hacerles caso —¡eso de ninguna manera!— sino tan sólo por vía gimnástica y como puro ejercicio»²⁷.

Aristóteles, en la línea de su maestro Platón, también distinguió entre las tres formas de gobierno anteriormente citadas. Pero el preceptor de Alejandro Magno fue más *realista* que su maestro Platón. Aristóteles sabía que el gobierno de los mejores era algo muy complicado, harto difícil dadas las circunstancias sociales y políticas de aquel estadio histórico. Una posición que Platón adoptó ya en sus últimas obras y de forma especial en su obra *Las Leyes*, postrera e inconclusa obra de Platón que dice Ortega, inclinado sobre la cual lo sorprendió «la amiga muerte, levantándolo para siempre en su mano inmortal».

Aristóteles, en su reflexión sobre el papel o función de las élites y las masas, aborda la distinción entre el saber teórico/contemplativo, patrimonio exclusivo de una minoría de individuos superiores intelectualmente, y el saber *poiético*/productivo, característico de la muchedumbre indocta o vulgar, así como afirma en *La Política* lo que sigue:

²⁴ Véase CEREZO GALÁN, P., «Experimentos de nueva España», en: LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (edc): *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a «Vieja y nueva política»*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 117.

²⁵ *Reforma del carácter, no reforma de las costumbres*, O.C, I, 111.

²⁶ *Los problemas nacionales y la juventud*, OC, VII, 126.

²⁷ *Sobre la muerte de Roma*, OC, II, 649.

«Puesto que nos encontramos investigando sobre el régimen mejor, y éste es aquel bajo el cual la ciudad sería especialmente feliz, y la felicidad, se ha dicho antes, sin virtud no puede existir, es evidente a partir de estas consideraciones que en la ciudad más perfectamente gobernada y que posee hombres justos en sentido absoluto y no relativo al principio de base del régimen, los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual, ni de mercader (pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud), ni tampoco han de ser agricultores los que han de ser ciudadanos (pues se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas)»²⁸.

La filosofía política aristotélica también entusiasmó intelectualmente a Ortega²⁹. Éste se mostraría favorable sobre todo al concepto de prudencia como elemento indispensable para la óptima rectoría de los destinos sociales. Ortega y Gasset no siguió, y en esto coincido con la profesora María Teresa López de la Vieja, los argumentos de Platón a favor del filósofo gobernante, sino los de Aristóteles, al menos en una de las dimensiones de su teoría de la minoría selecta: quienes deliberan rectamente, los prudentes, son siempre el modelo a seguir. Si las minorías tenían un proyecto de vida ejemplar, mayor información y, por tanto, más aptitudes para deliberar sobre lo privado y lo público, la conclusión, sentencia López de la Vieja, era obvia: conocimientos y competencias —versión *epistémica*— son el requisito para poder dirigir y gobernar. La tesis de Ortega y Gasset sobre la primacía de los agentes con competencia cognitiva —las minorías— sobre aquellos otros agentes que no desarrollan tales competencias —las masas— plantea, aún hoy, dice esta autora, el interesante problema del liderazgo en el marco de las sociedades democráticas³⁰.

Después de mencionar a algunos de los principales teóricos de la antigüedad clásica y la relación que guardan con el pensamiento elitista de Ortega, resulta necesario afirmar que, en términos generales, la *masa* o muchedumbre ha sido considerada desde mucho tiempo atrás como aquella parte de la población que es el objeto, no el sujeto, de la autoridad. En casos de *elitismo* extremo se la ha considerado el objeto, y no el sujeto, de la historia misma. Tradicionalmente ha funcionado el principio de la jerarquía, es decir, de la desigualdad real entre

²⁸ ARISTÓTELES, *La Política*, 1328b-1329a, traducción y notas de Manuela García Valdés, VII, 3-4, Madrid, Planeta de Agostini, 1996, p. 387.

²⁹ En la biblioteca personal de Ortega encontramos también varias obras de Aristóteles, al que Ortega cita en sus obras completas en diversas ocasiones, como por ejemplo: ARISTÓTELES, *Politik / Aristoteles; neu Übersetzt und mit einer Einleitung und Erklärenden Anmerkungen versehen* von Eug. Rolfes. Leipzig: Félix Meiner, 1922; Aristóteles, *La metafísica*, Traduzione e commento a cura di Armado Carlini. Bari: Gius Laterza, 1928; Aristóteles, *The works of Aristotle / translated into english under the editorship of W. D. Ross*. Oxford: Clarendon Press, 1910-1931. A Ortega le seduce la idea del arquero, emblema de su filosofía, que recoge de Aristóteles: «Y ahí está nada menos que Aristóteles, el severo Aristóteles que en el comienzo de su *Ética a Nicómaco* —haciendo ver que el hombre tiene que elegir un tipo de vida y esto reclama una ciencia de los fines del hombre— dice bellamente: *Busca el arquero...*» (*La razón histórica (Curso de 1940)*, OC, IX, 494).

³⁰ Véase LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T., «Democracia y masas en Ortega», en: *Revista de Estudios Ortegaianos*, Madrid, nº 1, 2000, pp. 137 y ss.

los hombres como eje vertebrador de la sociedad. Desde antaño ha primado la gran dicotomía histórica entre los pocos y los muchos³¹. A un lado están «los que mandan», «los que saben» o los que están junto a los centros sacralizados del poder político, intelectual y social; a otro, la mayoría, los *hoy polloi*, la *plebs*, los *proletarii*, la *populace*, el vulgo, la muchedumbre o masa, por definición innumerable. Las minorías dominantes han considerado a los «muchos» como una masa sin poder, sobre todo porque es incapaz de ejercerlo. Las *masas*, sentencia Ortega en varias ocasiones, son incapaces de dirigir su propia vida y menos aún pueden pretender regentar de forma soberana la sociedad³².

Una vez realizada esta introducción al pensamiento *elitista* de Ortega atendiendo a sus fuentes clásicas, en las siguientes páginas continuaremos ahondando en esta parcela de su pensamiento que versa sobre el binomio *élites/masas*, mostrando —entre otras cosas— la evolución del mismo, desde lo que sería el neokantismo o *germanismo* de su mocedad hasta el raciovitalismo o metafísica de la vida humana que define su madurez intelectual.

A efectos de claridad expositiva, hemos dividido el pensamiento de Ortega en etapas. Periodizar el pensamiento de un autor no equivale en modo alguno a dividirlo en compartimentos estancos. Muy al contrario, el pensamiento de Ortega, si bien es cierto que algunos autores lo han negado, responde a un sistema en tanto que goza de unidad: «El sistema, dice Ortega en la revista *Faro* el 9 de agosto de 1908, es la honradez del pensador. Mi convicción política ha de estar en armonía sintética con mi física y mi teoría del arte»³³. Tres son los periodos de su pensamiento a grandes rasgos: el idealista/objetivista neokantiano de su mocedad (1902/1911/12), el fenomenológico/perspectivista «raciovitalista» (1912/13-1928)³⁴ y uno con estilo propio que recoge su idea de la vida humana como realidad radical (1929-1955)³⁵, que expone oficialmente y por extenso en *Qué es filosofía* (1929), obra en que Ortega comienza a desarrollar su metafísica de la vida humana que es también, como señalamos anteriormente, razón vital

³¹ En *Del Imperio Romano* (1941), Ortega dice a este respecto: «En torno a los nobles está el *ciudadano desconocido*, la plebe, palabra de origen problemático, pero cuya radical deja entrever el significado originario de muchedumbre. La plebe se hizo muy pronto numerosa, y en su cantidad radicaré, al comienzo, su creciente poder social. Por eso en Grecia, se designaban ambos grupos con los dos nombres más expresivos y que no debieron abandonarse nunca: los *pocos* y los *muchos*» (*Del Imperio Romano*, OC, VI, 125).

³² Ortega denuncia, sin embargo, la subversión del orden social en lo que sería su análisis del concepto de *masa* desde una vertiente cuantitativa, pues «la muchedumbre, de pronto, se ha hecho visible, se ha instalado en los lugares preferentes de la sociedad. Antes, si existía, pasaba inadvertida, ocupaba el fondo del escenario social; ahora se ha adelantado a las baterías, es ella el personaje principal. Ya no hay protagonistas: sólo hay coro» (*La rebelión de las masas*, OC, IV, 377).

³³ *Algunas notas*, OC, I, 201.

³⁴ En 1924 Ortega completa su doctrina de la razón vital con la idea del sentido histórico de la vida.

³⁵ Su teoría de la vida humana la desarrolla Ortega, especialmente, en *¿Qué es filosofía?* (1929), *Principios de metafísica según la razón vital* (1933) o *La razón histórica* (*Curso de 1940*).

e histórica³⁶, así como también comienza aquél a profundizar, en este periodo, en el campo de la sociología. Partiendo de esta periodización, trataremos de analizar las ideas elitistas de Ortega.

Este trabajo se justifica en el hecho de que trata de derivar el pensamiento *elitista* o *aristocrático* de Ortega hacia sus fuentes filosóficas las cuales son de radical importancia —siendo ésta mi hipótesis de trabajo— para entender las ideas del filósofo sobre la relación entre *élites* y *masas*. Los cambios en su filosofía interfieren en los cambios que se producen en su pensamiento *elitista*.

En el próximo apartado, nos ocupamos de la relación entre élites y masas en el marco del pensamiento neokantiano del joven Ortega y de cómo éste le sirve en su reflexión sobre el problema filosófico español.

3. *ÉLITES* Y *MASAS* DESDE LA PERSPECTIVA ORTEGUIANA GERMANISTA/NEOKANTIANA Y EN EL MARCO DE SU REFLEXIÓN SOBRE EL PROBLEMA DE ESPAÑA

El viaje a Alemania —referente de la propuesta de regeneración/europeización defendida por Ortega y los miembros de su generación³⁷— y el contacto del pensador español con la producción filosófica y científico-cultural de este país, sobre todo a través del movimiento racionalista neokantiano, son dos acontecimientos de indudable importancia para entender el devenir de la filosofía del pensador español y su intento de solución del problema español.

La reflexión del joven Ortega se inscribe en un contexto europeísta/germanista, pero muy especialmente neokantiano idealista o racionalista³⁸. Dice Ortega en 1908 que «Yo fui a Alemania para henchir de idealismo algunos tonelillos»³⁹. A Ortega le atrae la Alemania filosófica —frente a la Alemania

³⁶ El historicismo diltheyano, su crítica de la razón histórica, posiblemente influyó en Ortega (Véase el trabajo de H.-G. GADAMER, «Ortega y Dilthey», en: *Revista de Occidente*, 48-49 1985, pp. 77-88).

³⁷ Dice Ortega: «Me importa más Europa que España, y España solo me importa si integra espiritualmente Europa (...). Es más, creo que España tiene una misión europea, de cultura, que cumplir; veo en ella un campo donde hay más faena por acabar que en otros dentro de esta gran obra del progreso moral» (*La conservación de la cultura*, OC, I, 152).

³⁸ Ortega justifica su «racionalismo», al que se refiere en 1908, en el hecho de que no está conforme «con la realidad actual por lo que evoca otra más discreta y justa (Véase A. AULARD: *Taine, Historien de la Révolution Française*, OC, I, 172). Dice Ortega en carta a Unamuno el 30 de diciembre de 1906 desde Marburgo que «la Humanidad es Idea: el hombre —lo único importante que existe en el Universo— es Idea» (*Epistolario Ortega-Unamuno*, edición de Laureano Robles, Ediciones Arquero, Madrid, 1987, pp. 56 ss).

³⁹ *Las dos Alemanias*, OC, I, 135. El idealismo de Ortega es objetivo. Lo subjetivo es el error y lo puramente apariencial —el subjetivismo fue, dice Ortega, la enfermedad del siglo XIX, «y en grado superlativo, la enfermedad de España» (*Personas, obras, cosas*, OC, II, 9)—, mientras que la verdad es lo objetivo: «Lo objetivo es lo verdadero y ha de interesarnos antes que nada; los hombres que hayan logrado henchir más su espíritu de cosas, habrán de ser expuestos en los lugares excelsos de la jerarquía humana. Ellos serán los genios, los clásicos, los modelos que nos empujen a salvarnos en las cosas» (*Renán*, OC, II, 33). Y en otro trabajo de

filistea y burguesa— «la Alemania del filósofo, del sabio, del pensador»⁴⁰. La Alemania de la cultura y de la ciencia superior. Era necesario, según Ortega, que España absorbiera la cultura europea, comenzando por absorber la cultura alemana. España necesitaba de Alemania, dice el filósofo español. En una carta que Ortega envía a sus padres apenas llegado a Leipzig, el 27 de febrero de 1905, da cuenta de su primer deslumbramiento o asombro ante la pujanza de la componente cultural en la vida cotidiana de los alemanes: «Aquí todo el mundo lee de un modo atroz: en los cafés hay centenares de periódicos y hasta bibliotecas. Hombres, niños, mujeres, se agarran al papel impreso como monomaníacos»⁴¹. A Ortega, pues, le impresiona en su mocedad la dinámica cultural del ciudadano medio alemán. Pero sobre todo le cautiva en esta su primera etapa el alma alemana, que ejemplarmente representan, citándolos como hace, los pensadores más significativos del país germano: Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, etc... Dice Ortega en su artículo, «Meier-Graefe» publicado en *El Imparcial* el 19 de julio de 1908, que en la tradición alemana de «Leibniz, Herder, Kant y Virchow» descansan «las únicas posibilidades que quedan sobre Europa de un futuro digno de ser vivido»⁴². Pensadores alemanes que se han interesado por la justificación teórica de lo clásico, un periodo tan apreciado por Ortega en sus primeros años: «Después de un largo sueño, las ideas platónicas despiertan bajo los cráneos de (...) Leibniz y Kant, germanos»⁴³. El espíritu alemán, dice aquél, se halla próximo a Grecia, o lo que es igual, encierra hoy en sí la más elevada interpretación de lo humano o de la cultura europea, cuya clásica aparición la hallamos en Atenas. Gracias a Alemania —afirma el pensador español— «tenemos alguna sospecha de lo que Grecia fue»⁴⁴. Para Ortega, el hombre cultivado nació en Grecia y lo ayudó a bien nacer Sócrates —del filósofo griego dice Ortega que nos ha traído la definición y el método inductivo, o sea: la ciencia—, el partero equívoco y vagabundo:

«Como en Siringa —afirma Ortega— se hizo la bestia Pan, Dios-Pan, se hizo hombre en Grecia la bestia blanca. Sin la disciplina helénica sólo hubiera

1908 dice Ortega: «salvémonos en las cosas, sometámonos durante un siglo, cuando menos, a la severa e inequívoca disciplina de las cosas» (*Asamblea para el progreso de las ciencias*, OC, I, 185). En el seno de este idealismo objetivo que se atiene a normas éticas de alcance universal, se refugia el alma noble, la auténtica minoría selecta o aristocracia del espíritu que ha de servir de modelo. Esta es la que lidera el mundo moral a que alude Ortega: «Goethe, dice el filósofo español en 1909, tan propenso a afirmarse a sí mismo, censura (...) con gran acritud el anarquismo espiritual: vivir según capricho es de plebeyo, el noble aspira a ordenación y a ley» (*Renán*, OC, II, 34). Cuando Ortega habla de *cosas* se refiere a la ley moral, al orden y a la prescripción superior a nosotros, es decir, a las normas morales objetivas, racionales y universales que una minoría debe difundir entre la mayoría social.

⁴⁰ *Las dos Alemanias*, OC, I, 135.

⁴¹ ORTEGA Y GASSET, J.: *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones El Arquero, 1990, p. 104.

⁴² *Meier-Graefe*, OC, I, 181.

⁴³ *Meditaciones del Quijote*, OC, I, 776.

⁴⁴ *El «pathos» del Sur*, OC, I, 83.

sido una posibilidad más hacia lo humano, como lo fueron la bestia metafísica asiática o la bestia totemista de África. Fue preciso que llegara la claridad de Grecia para que los nervios del antropoide alcanzaran vibraciones científicas y vibraciones éticas, en suma, vibraciones humanas»⁴⁵.

Lo humano, desde el punto de vista de la cultura, se identifica con lo ético y lo científico. Al nacer en Grecia la ciencia y las preocupaciones éticas, la bestia se hizo hombre y se puso en camino de un perfeccionamiento progresivo, de un avance constante sobre las líneas de la cultura, porque cultura es precisamente cultura humana. Gracias al clasicismo, como afirma F. Salmerón, empieza también la cultura del hombre⁴⁶.

En esta primera época neokantiana, el binomio *masa y minoría selecta* encuentra una de sus principales fundamentaciones en la distinción que Ortega establece entre la época clásica y la época romántica. La dialéctica naturaleza/cultura o romanticismo/clasicismo es proyectada por Ortega en su concepción de la masa y de la minoría selecta. La masa se corresponde con el hombre de la naturaleza, instintivo, pasional, sentimental y no racional. Este tipo de hombre es ejemplificado por el español medio, que se encuentra dominado interiormente por la bestia romántica a la que es incapaz de domeñar: a los españoles «solo nos rigen y dirigen los apetitos individuales, los cambiantes humores sentimentales, las simpatías o antipatías de nuestros nervios»⁴⁷. Por el contrario, se trataría de cumplir, como afirma Kant, «con el deber de hacerse digno de la humanidad por medio de la cultura en general, el deber de procurarse o de fomentar la capacidad de realizar todos los fines posibles, en cuanto ésta sólo se encuentra en el hombre; es decir, un deber de cultivar las disposiciones incultas de su naturaleza, como aquello a través de lo cual el animal se eleva a hombre: por consiguiente, un deber en sí mismo. Sólo que este deber es únicamente ético»⁴⁸. Este deber ético es un deber de excelencia que los menos o la minoría selecta debe inculcar a la masa o muchedumbre vulgar. La muchedumbre española, que es a la que se refiere Ortega en su mocedad, carece, según aquél, de «impulsos éticos», siendo preciso que «nosotros —el filósofo español se refiere a la exigua minoría cultural de la que se siente parte importante—, los responsables seamos la virtud de nuestro pueblo», o como también dice

⁴⁵ *Sobre los estudios clásicos*, OC, I, 117.

⁴⁶ Véase SALMERÓN, F., *Las mocedades de Ortega y Gasset*, México, Dirección General de Publicaciones, 1993, p. 212. Cuando Ortega utiliza el término genérico «hombre» se está refiriendo, según él mismo dice, «a una vida humana individual; y ésta consiste en cuanto un sujeto único y exclusivo hace y padece por su cuenta y riesgo, en vista de sus finalidades individualísimas, en virtud de sus convicciones propias y mediante resoluciones que él toma por sí y nadie puede tomar en su lugar» (*El hombre y la gente (Curso de 1939-1940)*, OC, IX, 378).

⁴⁷ *La pedagogía social como programa político*, OC, II, 98.

⁴⁸ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1989, p. 245. El aprecio de Ortega por la filosofía práctica kantiana es manifiesto. Dice Ortega que «tras un siglo de haber sido formulado el *imperativo categórico* no ha habido dos docenas de españolas que lo hayan mirado frente a frente, de hito en hito» (*Asamblea para el progreso de las ciencias*, OC, I, 192).

aquél, se requiere de «los pocos que espiritualicen y den sentido a la vida de los muchos»⁴⁹. El pueblo, «los muchos sin los pocos, sin la minoría cultural no puede cumplir ninguna labor histórica que merezca la pena»⁵⁰.

El pensamiento *elitista* de Ortega se concreta en un llamamiento a las minorías en el ámbito del conocimiento y/o la ciencia (virtud es ciencia, como pensaba Platón, y recuerda Ortega, «la virtud puede ser adquirida, puede ser enseñada, porque es conocimiento, es ciencia»⁵¹) para que lideren un proyecto de pedagogía científico intelectualista que contribuya al progreso cultural, espiritual o moral de la masa o muchedumbre española. La situación de incultura generalizada es parte del problema de España que a Ortega desespera y de ahí la importancia que éste atribuye a la labor educativa de una minoría selecta.

Ortega encuentra el sentido de esta minoría selecta en el espíritu de los estudios clásicos, en la época clásica y en el hombre que representa. El hombre clásico, reflexivo y culto es aquel que participa en la ciencia, en la ética o moral y en el arte. Un tipo humano que pretende la justificación teórica de lo clásico y sabe que es un deber progresar cada vez más desde la espontaneidad de su naturaleza (afectos, pasiones o vicios en general), desde la animalidad, hacia la cultura y la humanidad, pues ésta, como dice Kant, es la única capaz de proponerse fines⁵².

El español medio, denuncia Ortega, se ha conducido por sus instintos, pasiones y vicios, y no por su razón. Las inclinaciones y los vicios son obstáculos o, más concretamente, «los monstruos que el hombre —como afirma Kant— tiene que combatir, de ahí que la fortaleza moral, entendida como *valor* (...) constituya también el supremo honor guerrero del hombre (...); también se le llama la verdadera *sabiduría*, es decir, sabiduría práctica, porque hace suyo el fin final de la existencia del hombre sobre la tierra. Sólo poseyéndola es el hombre libre»⁵³. El tipo de hombre medio español ocupa un lugar importante y destacado entre los tipos culturales de los que nos habla Ortega bajo la influencia de Worringer. Aparece identificado con el hombre mediterráneo, cuya característica principal es su simpatía hacia lo trivial o vulgar e intrascendente: «El hombre español se caracteriza por su antipatía hacia todo lo trascendente, es un materialista extremo. Las cosas (...) en su rudeza material, en su individualidad, en su miseria y sordidez, no quintaesenciadas y traducidas y estilizadas, no como símbolos de valores superiores..., eso ama el hombre español»⁵⁴. El español es materialista y sensual-empirista hasta límites insospechados. Para él sólo existe lo sensible, las impresiones o sensaciones que las cosas imprimen

⁴⁹ *Asamblea para el progreso de las ciencias*, OC, I, 188-189.

⁵⁰ *Imperialismo y democracia*, OC, I, 318.

⁵¹ *Sobre una apología de la inexactitud*, OC, I, 222. La cultura, dice Ortega en 1909, «es virtud y sabiduría, que es, en una palabra, idealismo» (*Una fiesta de paz*, OC, I, 245).

⁵² KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1989, p. 238.

⁵³ *Ibid.*, p. 262.

⁵⁴ *Arte de este mundo y del otro*, OC, I, 445.

en su conciencia (*conciencia es impresión*). El español es naturalista, realista e impresionista. Es enemigo de lo trascendente a la materia e incluso de la razón que sirvió al griego de mediadora con el mundo. En el polo casi opuesto se encuentra el hombre de temple vital abstractivo y geométrico (gótico).

Por el contrario, el hombre clásico desarrolla, afirma Ortega inmerso en un contexto culturalista y platónico neokantiano, la vertiente racional, pero como superadora de toda forma excéntrica. Busca el equilibrio, la medida o simetría entre los polos opuestos que ejemplifican el alma mediterránea o impresionista y el alma gótica o trascendentalista, presa del mundo de las ideas. El hombre clásico representa el equilibrio entre el hombre gótico (idealista y trascendentalista) y el hombre mediterráneo (materialista y natural-sensualista), es decir, entre entendimiento e instinto o concepto e impresión: «entre ambos mundos, el de las ideas y el de las cosas, hay una perfecta correspondencia. La postura del hombre clásico ante el universo tiene (...) que ser de confianza. El griego racionaliza el mundo, le hace antropomorfo, semejante a sí mismo (...). Este hombre, para quien sólo este mundo existe, el mundo real, que es el mundo de lo racional, sentirá donde quiera que mire, la voluptuosidad de la armonía que rige las formas corporales, es decir, la belleza, la buena proporción»⁵⁵.

El hombre clásico es el hombre racional, medurado o equilibrado, al que interesa «lo que de normal, jocundo y bien adobado se halle en cada objeto, en cada ser»⁵⁶. El hombre clásico se ocupa de superar la distinción entre el hombre español (sin imaginación) y el hombre gótico (con enorme o desmesurada imaginación):

«Dos hombres: uno de ellos de amplias facciones, correctas y nobles, de frente clara, de pupila que mira reposadamente, de gesto sobrio, adecuado, contenido; el otro es de recortada fisonomía, de ojos inquietos, perpetuamente móviles, provocativos y distraídos, ademanes nerviosos, exagerados, que fatigan; muévase irreflexivamente, se exalta de súbito y rápidamente torna a la inercia; cualquier emoción le descompone y le hace perder la responsabilidad. El primero es para mí la imagen de la postura digna (...) que quiere decir conveniencia externa—, tendrá gesto decente, que quiere decir gesto adecuado. El otro es a lo mejor un santo varón; pero (...) no conseguirá imponernos respeto. Ineludiblemente, al describir el primero pensamos en un germano; al describir al segundo, en un meridional»⁵⁷.

El hombre de temple clásico se ha propuesto superar —y así creemos que lo entiende Ortega— la oposición existente entre el germano y el mediterráneo, entre los dos polos extremos del hombre europeo o las dos formas excéntricas de la patética continental: el *pathos materialista o del Sur* y el *pathos trascendental o del Norte*: «La salud es la liberación de todo pathos, la superación de todas las fórmulas inestables y excéntricas»⁵⁸. El clasicismo griego simboliza

⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 443 s.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 443.

⁵⁷ *Más sobre el caso Italia*, OC, I, 518.

⁵⁸ *Arte de este mundo y del otro*, OC, I, 436.

la superación de la oposición de concepto e impresión o de idealidad y materialidad, en suma, de naturalismo-realismo e idealismo-trascendentalismo. La cultura mediterránea, afirma Ortega, ha tenido el contrapeso de la germánica. Durante los últimos cuatro siglos,

«reacciona ésta sobre aquella, la penetra mejor dicho, la compenetra buscando por fatalidad histórica un equilibrio, una identificación. Nos hallamos en los últimos momentos de este proceso y será vano cuanto la voluntad ensaye en pro de un renacimiento latino (...). En mi opinión la misión actual de los pueblos románicos es harto clara: acabar de reabsorber el germanismo, transustanciarse (...). Los dos poderes europeos —germanismo y mediterraneanismo— avanzan fatalmente hacia un compromiso, hacia una nivelación. Y esta nivelación es el equilibrio europeo, que es la mediocridad europea (...). El equilibrio europeo obliga a pensar en que germanismo y mediterraneanismo, perdidas sus cualidades diferenciales, sus limitaciones, aspiran a fundirse en una unidad superior. Por lo pronto, es ésta imposible. Una nueva cultura más amplia y enérgica que sea verdaderamente europea, una cultura esencial sólo puede originarse dentro de la atmósfera de una nueva economía»⁵⁹.

Ortega se ha propuesto recuperar, bajo la estela del neokantismo, el clasicismo griego. Su objetivo es hacer del hombre español un ser virtuoso, moderado, culto, trabajador y disciplinado. El filósofo español desea que el hombre dé lo mejor de sí mismo, es decir, que haga prevalecer su ser reflexivo y cultoracional por encima de su ser instintivo-natural⁶⁰. Dentro de cada cual, afirma Ortega en 1910, «hay como dos hombres que viven en perpetua lucha: un hombre salvaje, voluntarioso, irreductible a regla y a compás, una especie de gorila, y otro hombre severo que busca pensar ideas exactas, cumplir acciones legales, sentir emociones de valor trascendente. Es aquél el hombre para quien sólo existen los bravíos instintos, el hombre de la natura: es éste el que participa en la ciencia, en el deber, en la belleza, el hombre de la cultura»⁶¹.

El hombre de la cultura siente predilección por lo clásico, por el auténtico clasicismo que se remonta a la antigua y bienhechora Grecia: «Para mí clasicismo significa (...) el amor a la ley, el lujo del hombre fuerte que se posee a sí mismo y somete a un cauce de normas la fluencia excesiva de su energía, en suma el sistema de ironía, de la continencia. Por eso conviene a Grecia (...) el nombre de pueblo clásico (...). Por eso se reveló como clásico Goethe cuando dijo: *Sólo el grosero sigue su capricho, el noble aspira a ordenación y a ley*. No, no seamos sinceros, ni espontáneos ni románticos»⁶², concluye Ortega.

⁵⁹ *Problemas culturales —Sobre la enseñanza clásica*, OC, I, 468 s.

⁶⁰ La contraposición entre hombre reflexivo o culto y hombre natural e inercial no es sino una mera proyección de la dialéctica que Ortega establece entre las razas del norte y las del sur (*pathos trascendental o del Norte* y *pathos materialista o del Sur*), frecuente oposición que aparece, como él mismo dice, en sus escritos.

⁶¹ *La pedagogía social como programa político*, OC, II, 94.

⁶² *Renán*, OC, II, 48 s.

Resumiendo, su modelo de hombre selecto o individuo netamente superior es el hombre clásico (racional, lógico y mesurado) que se opone a la bestia romántica (sentimental, pasional y emocional) que yace dentro de nosotros y que es necesario domeñar «para que, afirma Ortega, progrese en nosotros la realidad del hombre clásico, realidad inasible y por eso precisamente ideal seguro y perenne»⁶³.

4. EL ELITISMO FILOSÓFICO DE ORTEGA EN LA ETAPA FENOMENOLÓGICA DE LA GÉNESIS DE LA RAZÓN VITAL. LA FIGURA DEL HÉROE COMO VOLUNTAD DE AVENTURA

La figura del héroe, como modelo de *minoría selecta* en el pensamiento de Ortega, aparece en el primer artículo que el filósofo escribió con título, «Glosas» publicado en *Vida Nueva*, 1 de diciembre de 1902. En este primer trabajo dice Ortega recordando a Carlyle: «El héroe, es decir, el hombre a quien siguen otros hombres —dice Carlyle—, fue siempre sincero, primera condición de su ser».

Esta figura emblemática en su pensamiento de juventud y que aparece en diversas ocasiones, alcanzará, no obstante, su expresión más desarrollada en su primera gran obra: *Meditaciones del Quijote* (1914)⁶⁴. Un capítulo de *Meditaciones del Quijote* está dedicado completamente a la figura del héroe. En esta obra la figura del héroe como alma noble se presenta como modelo de comportamiento moral, y de ella destaca su tensión creadora y su elevado nivel de esfuerzo o auto exigencia que Ortega exige a su vez a las minorías sociales e intelectuales de su generación, a las que pide compromiso y dedicación, debiendo transmitir aquellos heroicos valores a las grandes masas nacionales, con el fin de que España se sitúe en el nivel de los tiempos o ascienda en la escala histórica.

En la reflexión de Ortega sobre la figura del héroe late, a mi juicio, la idea griega de *pónos*, es decir, esfuerzo o hazaña —pero eximida de toda connotación idealista o utópica fichteano—, penosa y a veces sufrida. Como dice J. P. Vernant «*pónos* se aplica a todas las actividades que exigen un esfuerzo penoso, no sólo a las tareas productoras de valores socialmente útiles. En el mito de Heracles, el héroe debe elegir entre una vida placentera y otra abocada al

⁶³ *Teoría del clasicismo*, OC, I, 126.

⁶⁴ Posiblemente Ortega tomó prestado de Tomás Carlyle el término «héroe» para designar al hombre egregio o figura noble en este periodo. En su biblioteca personal figura un ejemplar de la obra de Carlyle, Sartor Resartus: *Heroes, past and present*, London, Chapman and may, 1907. Sin embargo, Ortega no comparte la doctrina del heroísmo y del culto a los héroes expuesta en esta obra por Carlyle: Véase *Schylock*, O.C, II, 103; también *En torno a un héroe moderno* —Lassalle, O.C, I: 507 s.—Hay traducción castellana de la obra de T. CARLYLE, *Los héroes. Culto de los héroes y de lo heroico en la historia*, Barcelona, Bruguera, 1967.

pónos»⁶⁵. Ortega conocía el concepto de *pónos* como esfuerzo, hazaña o sufrimiento: «*Pónos*, en latín, furor; en castellano, esfuerzo, coraje, ímpetu. Sobre esta palabra construye Platón la idea que hoy llamamos voluntad»⁶⁶.

En *Meditaciones del Quijote*, una de cuyas lecturas debe ser realizada a nivel estrictamente filosófico, Ortega sugiere, una vez que ha dejado atrás el idealismo neokantiano de mocedad —en 1914 dice Ortega, contrariamente a lo que afirmaba en su juventud, que «un ideal ético no es un ideal político»⁶⁷, así como que «no es vivir con orden, es vivir primero»⁶⁸, —, que la misión del alma noble y heroica no es otra que afanarse en la comprensión del sentido de todo aquello que le rodea a modo de circunstancia. Su misión es de absoluta claridad: la «extracción fenomenológica» del *lógos* de lo oculto o latente⁶⁹. Esa misión no le ha sido revelada, afirma Ortega, «por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La llevo dentro de sí, es la raíz misma de su constitución. Dentro de su pecho se levanta perpetuamente una inmensa ambición de claridad —como Goethe (...) cantaba: Yo me declaro del linaje de esos que de lo oscuro hacia lo claro aspiran (...), ¡Luz, más luz! Claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida»⁷⁰.

Este afán de luminosa claridad, de hacer patente lo oculto o latente define la labor del héroe —cada uno de nosotros, según Ortega, podemos llegar a serlo al albergar el principio de lo heroico— que podemos traducir como de meditación reflexiva sin olvidar el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*). Asumir la condición de héroes, tal y como Ortega plantea esta cuestión en *Meditaciones*, nos obligar

⁶⁵ VERNANT, J. P., citado en Loraux, N.: *Las experiencias de tiresias* (lo masculino y lo femenino en el mundo griego), traducción de C. Serna y J. Pórtulas, Barcelona, Acontilado, 2004, p. 99.

⁶⁶ *Meditación del Escorial*, OC, II, 558. El héroe orteguiano de *Meditaciones* se opone al héroe trágico del idealismo ético-utópico de la hazaña (*Tathandlung*) en la que Fichte había fundado su idealismo o conciencia del deber puro de cuño kantiano. Frente al esfuerzo hazañoso y moralista fichteano, característico del héroe trágico e idealista, Ortega afirma la voluntad de aventura del héroe como creación del sí mismo personal. El profesor Cerezo Galán considera que la voluntad de aventura es el núcleo directivo de la filosofía de Ortega. A través de ella, Ortega formula su alternativa existencial al espiritualismo trágico unamuniano de la oblación por el deber, bajo cuyo idealismo ético se ocultaba a los ojos de Ortega, un pernicioso y extremo irracionalismo (Véase CEREZO GALÁN, P., *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 134 y ss).

⁶⁷ *Vieja y nueva política*, OC, I, 734.

⁶⁸ *Vieja y nueva política*, OC, I, 719.

⁶⁹ La misión de la cultura es hermenéutica, para así alcanzar claridad vital: «Toda labor de cultura es una interpretación —esclarecimiento, explicación o *exégesis*— de la vida» (*Meditaciones del Quijote*, OC, I, 788).

⁷⁰ *Meditaciones del Quijote*, OC, I, 788. En este contexto de claridad *fenomenológica*, Ortega realiza un guiño al campo de la política afirmando que los políticos tienen que desprenderse de los tópicos ambientes y, «penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpressas, íntimas de un grupo social, de una generación, por ejemplo» Compete a los políticos *declarar lo que es*, donde *por lo que es* se entiende «aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad» (*Vieja y nueva política*, OC, I, 711).

a reconocer la importancia de la filosofía (o ejercicio metódico del pensamiento o la razón) como medio para acceder a un mundo de certidumbres y claridades vitales —aquí radica la génesis de la razón vital como racionalidad al servicio de la vida—, pues la filosofía es un gigantesco afán de superficialidad, de traer a la superficie y hacer patente y claro lo que estaba subterráneo, misterioso, latente. La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Persigue descubrir la verdad de las cosas en el sentido originario de la verdad (*alétheia*). Dice Ortega: «Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento. Por eso su nombre griego, *alétheia*, significó originariamente lo mismo que después la palabra *Apocalipsis*, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente, desvelación, quitar de un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros»⁷¹.

Héroe es todo aquel que asume como propia la búsqueda filosófica del sentido de las cosas —digamos, que persigue revelar su verdad— y de su posible conexión con el resto de elementos en el concierto global del Universo. La única ciencia capaz de conectar todas las cosas entre sí es la filosofía, que «dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión»⁷². El héroe orteguiano comprende que solamente a través de la meditación filosófica somos capaces de satisfacer el afán de claridad o de veracidad en relación con las cosas que conforman nuestra más inmediata realidad. Reconoce aquél en el concepto el órgano normal de la profundidad: «luz derramada sobre las cosas es el concepto»⁷³.

Como figura contrapuesta al héroe, Ortega señala la figura del villano. El villano se sumerge, al contrario que el héroe, en el sensualismo, en el mundo experiencial de las cosas y considera que a la verdad sólo se llega a través de los órganos sensoriales. Dota a la verdad de un ropaje sensorial. El héroe, por el contrario, en su aspiración a descubrir la verdad de las cosas o el sentido de las mismas, reconoce la utilidad del concepto, instrumento filosófico que nos permite, recordando aquí la gran metáfora orteguiana, sortear los árboles que simbolizan lo superficial y/o aparential, para acceder al bosque símbolo de profundidades o realidades latentes⁷⁴. La dialéctica héroe/villano recrea, en

⁷¹ *Meditaciones del Quijote*, OC, I, 769.

⁷² *Meditaciones del Quijote*, OC, I, 752.

⁷³ *Meditaciones del Quijote*, OC, I, 788. El concepto será «el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas (...), órgano o aparato para la posesión de las cosas (...), órgano con que captamos las cosas» (*Meditaciones del Quijote*, OC, I, 784). Para Ortega, cada nuevo concepto es un nuevo órgano que se abre en nosotros «sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible» (*Ibid.*, p. 788).

⁷⁴ Ortega emplea en *Meditaciones del Quijote* la metáfora de los árboles y el bosque a propósito de la distinción entre profundidad y superficie. Los árboles, afirma Ortega, no dejan ver el bosque. La profundidad «está condenada de una manera fatal a convertirse en superficie si quiere manifestarse. El bosque huye de los ojos (...). El bosque está siempre un poco más allá de donde nosotros estamos. Los árboles no dejan ver el bosque, y gracias a que es así, en efecto, el bosque existe» (*Meditaciones del Quijote*, OC, I, 765 y s).

el ámbito de la vida cotidiana, la distinción entre concepto e impresión. Esta distinción gnoseológica nos remite, en el ámbito humano, a dos castas de hombres, a saber, los meditadores y los sensuales: «Para éstos es el mundo una reverberante superficie: su reino es el haz esplendoroso del universo —*facies totius mundi*, que Spinoza decía. Aquéllos, por el contrario, viven en la dimensión de profundidad. Como para el sensual el órgano es la retina, el paladar (...), etc., el meditador posee el órgano del concepto»⁷⁵.

Solamente el concepto otorga claridad, siendo así que el héroe recurre a él en su misión de revelación de la realidad o *sentido* de las cosas de su más inmediata circunstancialidad. El concepto nos sirve, frente a la impresión, dice Ortega, para *acceder a la forma, el sentido físico y moral de las cosas*. Dice Ortega: «El “sentido” de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el “sentido” que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo»⁷⁶. Con el concepto accedemos, en definitiva, al mundo latente compuesto por estructuras de impresiones: «una estructura es una cosa de segundo grado (...), un conjunto de cosas o simples elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos»⁷⁷.

El binomio meditador/sensual establece, pues, una oposición entre dos actitudes vitales representadas por los que serían también dos tipos humanos. Por un lado, la figura del villano, preso en el mundo de las impresiones/sensaciones⁷⁸ y, por tanto, con un alma meridional/sensual. Por otro lado, la figura del héroe meditador más permeable a los atributos que definen el alma germana, comprometida con el uso del concepto, instrumento que permite cierta creatividad intelectual al posibilitarnos el llevar las cosas a su propia plenitud comprendiéndolas de forma más eficaz.

Podemos decir también, siguiendo la filosofía de Ortega, que el alma meridional, que vinculamos al villano, y el alma alemana, que impacta más sobre el héroe orteguiano aun cuando éste no perderá el contacto con la realidad circunstancial, parten de dos experiencias vitales radicalmente opuestas. Cuando el alma del alemán despierta a la claridad intelectual, se encuentra sola en el

⁷⁵ *Meditaciones del Quijote*, OC, I, 781.

⁷⁶ *Meditaciones del Quijote*, OC, I, 782.

⁷⁷ *Meditaciones del Quijote*, OC., I: 781. Hay, pues, afirma Ortega, «toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos —el mundo de las puras impresiones. Bien que le llamemos mundo patente. Pero hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquél no es, por ello, menos real. Necesitamos, es cierto, para que este mundo superior exista ante nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo (...). El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros» (*Meditaciones del Quijote*, OC, I, 768).

⁷⁸ Sociológicamente hablando, Ortega diría que el villano doblega su existencia a la tiranía del uso, del hábito y la costumbre, es decir, a todos aquellos elementos que conforman el mundo inauténtico de las experiencias cotidianas. El héroe, por el contrario, intenta resistir a la tiranía de aquéllos, trabajando, por tanto, por mantener una existencia auténtica.

mundo. El individuo se halla como encerrado dentro de sí mismo, sin contacto inmediato con ninguna otra cosa. El alma meridional despierta en una plaza pública. El individuo que presume de ese tipo de alma es nativamente hombre de ágora:

«La soledad no será nunca para él una sensación espontánea; si quiere llegar a ella, tendrá que fabricársela, que conquistarla, y su aislamiento será siempre artificial y precario (...). “El alma meridional ha propendido siempre a fundar la filosofía en el mundo exterior (...). Le es más evidente y primaria la existencia de las cosas en torno y de los otros hombres que la suya propia (...). En el alemán, por el contrario, la atención se halla como vuelta de espaldas al exterior y enfocando la intimidad del individuo. Ve el mundo, no directamente, sino reflejado en su yo, convertido en hecho de conciencia, en imagen o idea (...). Vive, pues, recluso dentro de sí mismo, encerrado en sus estados personales (...). En cambio, el meridional vivirá condenado al barullo en la gran plazuela cósmica y no se hallará jamás verdaderamente solo. Su problema, al revés que para el alemán, consistirá en penetrar dentro de sí mismo, en comprender el hecho del Yo (...). Es el hombre agoral y de foro”»⁷⁹.

El alma meridional vive extasiada y/o alterada, esto es, se recrea en las meras impresiones y/o superficialidades. El alma germana es conciencia reflexiva persiguiendo, pues, la claridad intelectual que nos permite acceder a la realidad latente de las cosas. Ortega propone la integración de estas dos actitudes vitales representadas por dos castas de hombres: los meditadores (reflexivos y cultos), que también podemos denominar a este nivel, héroes con un tipo de heroicidad intelectual, y los sensuales (sumidos en un mundo de impresiones/sensaciones) representados por la figura del villano, que doblega su voluntad al mundo experiencial sin pretensiones de ir más allá.

El heroísmo vital a que apunta Ortega finalmente, supondría la integración de ambos tipos humanos, en una forma de heroicidad superior sabedora de las virtudes intelectuales del concepto (razón) pero sin perder contacto con el mundo de la vida exterior. La propuesta consiste en lograr, más allá del *solip-sismo* o *alterismo* metafísicos, la síntesis clasicista —lo que Ortega denomina el *ideal de la salud* en este segundo periodo— de concepto e impresión, o de la cultura germana (idealismo), que Ortega identifica con el *pathos trascendental* o *del norte*, y la cultura mediterránea (*realismo*), que aquél vincula a lo que denomina *pathos materialista* o *del sur*.

El resultado de esa síntesis tendría que ser una cultura europea integral que acogiera en su seno a un tipo de europeo integral que consciente de su sustrato villano aspirara al heroísmo que caracteriza toda voluntad de innovación y creación.

⁷⁹ ¿Por qué se vuelve a la filosofía?, OC, IV, 262 s.

5. EL BINOMIO NOBLEZA/VILEZA EN LA METAFÍSICA DE LA VIDA HUMANA COMO REALIDAD RADICAL

Los principales atributos o valores que dinamizan el concepto de nobleza en la filosofía de madurez de Ortega emanan de su metafísica de la vida humana como realidad radical, primera y primordial, que enseña que hay formas más o menos valiosas de vida, dependiendo esto último de la naturaleza del proyecto que conduzca las mismas. Sobresalen aquellas formas de vida cuyo proyecto descansa en las ideas de esfuerzo, obligación y sacrificio o disciplina frente a la inercia y dejadez que conducen aquellos proyectos que Ortega vincula a la masa siempre indisciplinada cuya vida simboliza la idea de boya a la deriva.

En *La rebelión de las masas* (1930), Ortega afirma que «para mí nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia»⁸⁰. Para Ortega, la vida como disciplina, la vida noble o esforzada, se define por la exigencia, por las obligaciones —*Noblesse obliga*—. Inspirándose en Goethe, Ortega afirma, lo hace en muchos puntos de su obra, que «*Vivir a gusto es de plebeyo: el noble aspira a ordenación y a ley* (Goethe)»⁸¹.

La metafísica de Ortega nos recuerda constantemente que la vida humana es siempre la de cada cual, por tanto, vida individual que debe aspirar a la autenticidad pero no como algo meramente formal, sino con contenido estimativo o en el campo de los valores, que es donde se gesta ese ideal o imperativo de vida noble dispuesta siempre a empresas de gran calibre. Un imperativo o valor, como también lo denomina Ortega en 1947, que aun siendo «el más abstracto de todos, el más formal y con menos materia y perfil», es no obstante, «lo que diferencia a los hombres, en las dos clases más radicalmente distintas que puedan imaginarse». Se trata de un imperativo con forma de valor que obliga a los hombres a exigirse a sí mismos y de sí mismos siempre más. Es «el imperativo de la nobleza del alma» que reza: *noblesse oblige*:

«poseer auténtica calidad de nobleza es sentirse a sí mismo no tanto como sujeto de derechos cuanto como una infinita obligación y exigencia de sí mismo ante sí mismo (...). No hay cosa (...) que no se pueda hacer de dos maneras, una mejor y otra peor, y los que tienen esa vocación de propio mejoramiento, ante todo acto se hacen cuestión de cuál es su manera mejor. Seres de enérgica y lujosa vitalidad, no les basta con ser, sino que necesitan ser más, es decir, ser mejor, y entienden por vivir exigirse; imperativo de verdad caballeresco, porque quien va a él sometido es, a la vez, corcel y espuela. Y no importa la condición social en que el individuo se halla ni cuál sea su oficio u operación, porque en todas cabe el buen estilo frente al malo. Trátese de un artista o de

⁸⁰ *La rebelión de las masas*, OC, IV, 413.

⁸¹ *La rebelión de las masas*, OC, IV, 411 s.

un comerciante, de un técnico o de un militar, de un sabio o de un analfabeto, de un patrono o de un obrero, de un hombre o de una mujer»⁸².

La realización de ese imperativo que Ortega cree susceptible de alcanzarse con independencia de la condición, oficio o clase social que podamos señalar, se realiza en «soledad», es decir, compete a cada individuo en cuanto tal, pues, como dice Ortega, «La vida es siempre única, la de cada cual»⁸³, pero sin olvidar también que se vive siempre en una circunstancia que es parte de la vida humana como realidad radical. Ortega advierte que la llamará a veces nuestra vida, pero ha de entenderse siempre que con esta expresión se está refiriendo, según él mismo aclara, a la vida de cada cual y no a la de los otros ni a una supuesta vida plural y común. O planteado desde otra perspectiva: Ortega no habla a la humanidad en el sentido moderno o dieciochesco, es decir, ha evitado, salvo en su juventud idealista, escribir *urbi et orbi*, pues para él no hay más argumentos que los de hombre a hombre.

Ortega a partir de 1911/1912 y adelante, declina dirigirse a la Humanidad. Su interés se centrará en el individuo concreto sumido siempre en un elemento extraño o circunstancia en la cual tiene aquél que desarrollar su proyecto vital vocacional de naturaleza individual, aun cuando la nobleza del mismo radica, como decimos, en la naturaleza estimativa de ese programa de vida, es decir, si reproduce, y en qué medida, valores de signo positivo que engrandezcan moralmente al individuo. Cada individuo participa de unos valores que pueden ser positivos o negativos. Pero además de esta su cualidad irreal o virtual —positiva o negativa— es esencial a todo valor ser superior, inferior o equivalente

⁸² *Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez*, OC, IX, 902. Es importante incidir en este texto del año 1947 con el fin de tratar de solucionar la polémica que todavía a día de hoy existe en torno a la idea de autenticidad, vocación y valores en el pensamiento de Ortega. Éste nunca abandonó, desde el momento en que se refiere a ella, la perspectiva estimativa en relación con la idea de vocación o autenticidad/inautenticidad de la vida. En este trabajo sobre Velázquez del año 1947, dice Ortega que «la creación, el descubrimiento de nuevos valores es la actividad que en el ser humano va por delante de todas las demás, porque todas las demás funcionan suscitadas como medios para realizar esos valores (...). La vida es siempre un jugarse la vida al naipes de unos ciertos valores y, por eso, toda vida tiene estilo —bueno o malo, personal o vulgar, creado originalmente o recibido del contorno. Por eso yo no puedo ver a una persona sin percibir enseguida, aunque a veces yerre en la apreciación, a qué tiene puesta su vida, cuáles son los resortes del preferir que ponen tensión en su existencia. Al ser lo primario en el hombre, es la realidad en él más suya, profunda y constitutiva (...). Es, en suma, nuestra *vocación*» que no es otra cosa que el «imperativo de lo que cada cual siente que tiene que ser, por tanto, que tiene que hacer para ser su auténtico yo». Pero Ortega tiene claro que las vocaciones, si bien son algo personal e íntimo, son también susceptibles «de cultivo, de cultura y a lo largo de la historia se han ido depurando, afinando, enriqueciendo». Por tanto la autenticidad o fidelidad al propio yo como vocación, no conduce necesariamente a una vida valiosa ni la garantiza. Pero también es verdad que las vocaciones más valiosas u originales, lo son —frente a las vulgares, que son las más frecuentes, dice Ortega— porque lo son los valores que prefieren” (*Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez*, OC, IX, 901-902).

⁸³ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OC, IX, 1134, n.

a otro. Todo valor posee un rango y se presenta en una perspectiva de dignidades o en una jerarquía: «La elegancia es un valor positivo —frente al negativo inelegancia—, pero, a la vez, es inferior a la bondad moral o a la belleza (...). Basta asimismo con ver bien lo que es elegancia y lo que es bondad moral para que aquélla aparezca como objetivamente inferior a esta. Cualidad y rango son propiedades de cada valor que este posee merced a su materia, última textura estimativa, irreductible a toda otra determinación. Eso que la elegancia es en sí misma, a diferencia de la justicia, de la belleza, de la utilidad, de la destreza, etc., no puede ser definido, como no puede ser definido el color rojo ni tal sonido»⁸⁴.

La ciencia de los valores o *Estimativa* sustenta la teoría aristocrática o elitista de Ortega. Prueba de ello es la tabla de valores (objetivos) positivos y negativos que el filósofo español nos ofrece en su trabajo *Introducción a una Estimativa*. —¿Qué son los valores?, que aunque escrito en 1923 definirá su pensamiento metafísico *vitalista* de madurez. Son cuatro los grupos de valores a los que alude Ortega: útiles, vitales, espirituales (intelectuales, morales, estéticos) y religiosos⁸⁵. Nos interesan, básicamente, los valores vitales, que aunque Ortega los sitúa en segundo lugar en la tabla estimativa que elabora, en el orden jerárquico que define su pensamiento metafísico *vitalista* ocupan un lugar preferente⁸⁶. Entre ellos aparecen los valores sano o enfermo, selecto o vulgar, enérgico o inerte, fuerte o débil. Los primeros son valores positivos y los segundos son valores negativos. Los valores vitales positivos (sano, selecto, enérgico y fuerte), de mayor rango en la jerarquía estimativa, conforman la idea de *nobleza* como sinónimo de vida esforzada o enérgica, presta siempre a superarse a sí misma. La *masa* subvierte, denuncia, sin embargo, Ortega, los valores vitales, como consecuencia de la enfermedad o perversión que sufre su facultad estimativa. La *masa* padece «una enfermedad de la función estimativa»⁸⁷. Prefiere aquélla lo inferior a lo superior, subvirtiendo los rangos objetivos de los valores. Los actos reales del *hombre masa* son abyectos, pues tienen un valor negativo. Las *masas* padecen la perversión moral de todo ser íntimamente fracasado, «y que algunos psicólogos de nuestro tiempo llaman *resentiment*. Consiste esta perversión en odiar todo valor superior (...) y favorecer contra él cualquier valor negativo e inferior»⁸⁸. La perversión o inversión del sentimiento valorativo conduce al resentido a negar toda tabla de valores superior y egregia, manifestando un sistema de valores opuesto, de suyo decadente. Dice Ortega: «Cuando un hombre se siente a sí mismo inferior por carecer de ciertas cualidades

⁸⁴ *Introducción a una estimativa*.—¿Qué son los valores? OC, III, 546 s.

⁸⁵ Véase *El tema de nuestro tiempo*, OC, III, 582.

⁸⁶ Serafín M. TABERNEIRO DEL RÍO en su trabajo, ya mencionado, «Valores y educación en Ortega», en: PAREDES MARTÍN, M^a del Carmen (editora): *Ortega y Gasset: pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, 1994, p. 181, también afirma que los valores vitales son los valores supremos.

⁸⁷ *Para una topografía de la soberbia española (Breve análisis de una pasión)*, OC, V, 177.

⁸⁸ *Una carta*, OC, III, 354.

—inteligencia, valor o elegancia— procura indirectamente afirmarse ante su propia vista negando la excelencia de esas cualidades (...). Es la total inversión de los valores: lo superior, precisamente por serlo, padece una *capitis diminutio* y en su lugar triunfa lo inferior»⁸⁹.

El análisis orteguiano del resentimiento de las *masas*, dispersas en toda clase social, guarda relación, salvando las distancias, con los análisis de Friedrich Nietzsche y Max Scheler a los que Ortega menciona en su obra. Ortega afirma que con aguda mirada ya había Nietzsche descubierto en ciertas actitudes morales «formas y productos del rencor»⁹⁰. Recordemos que Nietzsche, en el marco de sus críticas a la moral decadente judeo-cristiana, comenta que se ha considerado «hombres grandes a los hombres más nocivos (...). La humanidad ha estado hasta ahora en las peores manos (...), ha sido gobernada por los fracasados, por los astutos vengativos, los llamados santos, esos calumniadores del mundo y violadores del hombre»⁹¹. Por su lado, Max Scheler, en su análisis de la génesis psicológica del resentimiento parte de que todos «realizamos continuamente valoraciones entre nuestro propio valor, o el valor de algunas de nuestras cualidades, y los valores ajenos; y las realizamos todos, el egregio y el vulgar, el bueno y el malo». Sin embargo, hay, afirma Scheler, una gran diferencia entre el primero y el segundo: «Esta diferencia radica en que mientras el distinguido vive los valores antes de la comparación; el vulgar, sólo en y mediante la comparación»⁹².

La persona distinguida o noble en el lenguaje orteguiano se caracteriza por toda una clase de actos reales que tienen un valor positivo. Por noble, afirma Ortega, «entendemos, pues, un determinado valor positivo (...). Los vocablos generoso, elegante, diestro, fuerte, selecto —o bien sórdido, inelegante, torpe, débil, vulgar—, significan a la vez realidades y valores»⁹³. En este punto Nietzsche ha sido, en opinión de Ortega, el sumo vidente. A él se debe el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos de nuestra época: la distinción entre *vida magnánima* y *pusilánime*. No todos los individuos encarnan los mismos valores: «He aquí dos valores, positivo el uno, negativo el otro, puramente vitales: la nobleza y la vileza», y «el hombre no se escapa a esa perspectiva de estimación puramente vital»⁹⁴.

⁸⁹ *Democracia morbosa*, OC, II, 274.

⁹⁰ *Meditaciones del Quijote*, OC, I, 750.

⁹¹ NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, traducción de Andrés Sánchez Pacual, Madrid, Alianza, 1985, pp. 53 ss.

⁹² Véase SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, traducción de José Gaos, edición de José María Vegas, Madrid, Caparrós Editores, 1998, pp. 21 y ss.

⁹³ *Introducción a una Estimativa*.—¿Qué son los valores? OC, III, 535.

⁹⁴ *El tema de nuestro tiempo*, OC, III, 604.

6. A MODO DE BREVE CONCLUSIÓN

El pensamiento *elitista* de Ortega, como hemos tratado de mostrar con este trabajo de investigación sobre la obra del filósofo de la razón vital, ocupa un lugar primordial en el contexto de su filosofía desde su mocedad neokantiana y platónica idealista, atendiendo como hemos hecho a las fuentes clásicas de su pensamiento, hasta su madurez raciovitalista, en que Ortega desarrolla toda la problemática inherente a la *dialéctica masa/minoría* desde su metafísica de la vida humana individual como realidad radical, que el pensador madrileño también define como «principio del razonar —como razón vital»⁹⁵.

El *elitismo* de su pensamiento ocupa, como decimos, un espacio importante en el conjunto del mismo como muestra el propio Ortega a lo largo de toda su obra, si bien es verdad que la perspectiva varía dependiendo de las inquietudes intelectuales del filósofo, así como de las circunstancias en que se vio aquél inmerso desde sus inicios, cuando tuvo que lidiar con la vieja política de la España oficial, frente a la cual propone una España vital.

No es lo mismo, como hemos visto, su reflexión sobre *masa* y *minoría* en el contexto de su pensamiento platónico neokantiano, germanista/europeísta y científicista de primera época, cuando Ortega reclama la importancia de contar con una minoría científica y cultural que encabece un proyecto de regeneración nacional en el contexto de una España que agoniza y que Ortega entiende como *problema* difícil de solucionar, que su meditación sobre *élites* y *masas* a partir de 1911-1912 aproximadamente cuando Ortega abandona la *prisión* del neokantismo y se aproxima a la fenomenología del *mundo de la vida* (*Lebenswelt*), abandonando —al menos la fe viva en ella— la corriente idealista de la Modernidad a la que en un primer momento se adhería, y reafirmando en su convicción de que las minorías intelectuales de su generación se deberían dedicar con *heroísmo* —surge aquí la figura del héroe— al fomento de la vitalidad nacional a través de un programa de pedagogía política a implementar entre las masas a nivel nacional y en el contexto de una España invertebrada que es preciso regenerar a través de un proyecto común de futuro que se superponga a toda forma de separatismo o particularismo que Ortega concibe como una especie de enfermedad del cuerpo nacional.

En un tercer periodo de su pensamiento, Ortega madura su reflexión sobre ambos conceptos, *masa* y *minoría*, en el contexto de su metafísica de la vida humana que entre sus dimensiones cuenta con aquella que remite al ámbito de los valores o corriente estimativa. Así vimos que la nobleza (vida noble) o la vileza (vida vulgar) en el pensamiento de Ortega obedecen a los valores que se estimen. Depende de los valores que, como individuos, prefiéramos o valoremos y que acabarán definiendo nuestra biografía —que en la filosofía de madurez

⁹⁵ *La razón histórica*, OC, IX, 506.

de Ortega se impone a la biología— el que nos adscriban a una u otra forma de vida⁹⁶.

Son dos las actitudes vitales que existen: la noble o exigente, cuyo *ideal* de la existencia es no abandonarse o bien eludir la orgía, y la popular, cuyo *ideal* de vida consiste en entregarse a la emoción invasora y buscar en la pasión, el rito o el alcohol, el frenesí y la inconsciencia. Dos tablas contrapuestas o antagónicas de valoración o rangos: la de los mejores y la de los muchos, entre los que siempre habrá una distancia insalvable en moral, en costumbres, en gestos o en arte. Siempre, dice Ortega, habrá dos maneras irreductibles de pensar sobre la vida y sobre las cosas, a saber: la de los pocos inteligentes y la de los obtusos innumerables. Lo exquisito o selecto se opone, en el ámbito de los valores vitales, a lo vulgar o inerte: exquisito significaba originariamente, dice el filósofo español, todo lo que es escogido, selecto, en bien o en mal, puesto aparte, y que por una u otra razón aparece destacado sobre lo vulgar y corriente. Talento, justicia, valentía y exquisitez del gusto son, sin duda, valores o virtudes de primera categoría que se realizan en el esfuerzo cultural o lujoso del hombre. Son valores privativos de las *élites* con nobleza de espíritu: «no son dotes elementales y genéricas que todo hombre trae consigo por el mero hecho de nacer, sino calidades raras, más o menos insólitas, que el cultivo, la voluntad y el trabajo perfeccionan y depuran»⁹⁷.

El logro de las *aristocracias* o individuos de vida auténtica no solamente radica en que sean fieles a su proyecto vocacional de vida personal asumiendo aquellos valores considerados superiores, sino también, y por esto mismo, en que contribuyan al perfeccionamiento vital y moral de la mayoría o la masa social, debiendo esta última mostrar docilidad a esa norma o valor ejemplar que representan las *minorías* o *élite social*.

Ortega apunta en su obra a la importancia de un correcto funcionamiento del mecanismo ejemplaridad-docilidad. El mecanismo elemental creador de toda sociedad se traduce en la ejemplaridad de unos pocos y en la docilidad de otros muchos⁹⁸. El resultado es, dice Ortega desde 1922, aunque esta idea se mantiene en su obra posterior, que «el ejemplo cunde y que los inferiores se perfeccionan en el sentido de los mejores»⁹⁹. La sociedad nace de la atrac-

⁹⁶ No podemos ocultar, sin embargo, que Ortega tuvo una etapa en que mostró claramente, en sintonía con el pensamiento de Nietzsche, cierta simpatía por el ámbito de lo biológico que proyectó al orden de la cultura y de la vida. Véase *El tema de nuestro tiempo* (1923), OC, III, 559-616

⁹⁷ *Para una topografía de la soberbia española (Breve análisis de una pasión)*, OC, V, 179. La nobleza en el hombre obliga al propio perfeccionamiento y a actuar con perspicacia y gran decoro. Éste es el primer talento o dote extraordinaria que nos permite descubrir la intimidad de otros hombres, es decir, *distinguir* de personas, apreciar su calidad, virtudes o valores, su excelencia o su mundanal trivialidad, en suma, «su rango de perfección vital» (*Para una psicología del hombre interesante (conocimiento del hombre)*, OC, V, 192).

⁹⁸ Ortega denuncia, no obstante, el surgimiento de ejemplaridades ficticias inauténticas (Véase *No ser hombre ejemplar*, OC, II, 475-479).

⁹⁹ *España Invertebrada*, OC, III, 490.

ción superior que uno o varios individuos ejercen sobre otros. Atracción que produce automáticamente, un impulso de adhesión, de secuacidad: «Si hay, pues, que hablar de instinto diríamos que el instinto social consiste concretamente en un impulso de docilidad que unos hombres sienten hacia otros en algún sentido ejemplar. Esta relación dinámica entre el hombre ejemplar y el anhelo de seguirle, de conformarse a él, que actúa en los demás, aparece en todas las sociedades desde las más toscas y primigenias hasta las más elevadas y como desmaterializadas»¹⁰⁰.

Sin embargo, hay en la obra cumbre de Ortega, *La rebelión de las masas* (1930), una frase que es clave al facilitar la hermenéutica de su pensamiento *elitista*, y en la que Ortega sugiere que no es tanto fuera, aunque también, como dentro de sí, donde cada individuo vulgar puede encontrar la nobleza, como valor o virtud que le haga superar la vulgaridad, dependiendo de él mismo el optar por una forma de vida o la contraria en lo que sería la definición de su proyecto vital: «Para definir al hombre masa actual, que es tan masa como el de siempre, pero quiere suplantar a los excelentes, hay que contraponerlo a los dos formas puras que en él se mezclan: la masa normal y el auténtico noble o esforzado»¹⁰¹.

Resumiendo, la nobleza como valor de índole superior Ortega la entiende, desde un punto de vista filosófico, como un ejercicio de entrenamiento o *ascesis*, es decir, como voluntad de esfuerzo y perfección: «La más exacta traducción del vocablo *ascetismo* es ejercicio de entrenamiento, y los monjes no han hecho sino tomarlo del vocabulario deportivo usado por los atletas griegos. *Askesis* era el régimen de vida del atleta, llena de ejercicios y privaciones (...), la fecundidad creadora, residente en la potencia deportiva»¹⁰². El afán de superación de condición deportiva y *ascética* consiste en un constante y disciplinado esfuerzo de perfeccionamiento o deber de superación afirmativo desde el punto de vista de la vida. Atributos todos ellos característicos del ejercicio de

¹⁰⁰ *No ser hombre ejemplar*, OC, II, 475.

¹⁰¹ *La rebelión de las masas*, OC, IV, 413.

¹⁰² *El origen deportivo del Estado*, OC, II, 715. Ortega recurre también a la idea del *ethos guerrero* —frente al *ethos* calculador, industrial y utilitario con gran recelo y cautela frente a cuanto pueda comprometer la seguridad o certidumbre de la vida— para dotar de contenido su teoría elitista, ya que aquél «subraya la angustia de vivir (...). El ánimo guerrero, lleno de magnífico apetito vital, se traga la existencia sin pestañear, con todo su dolor y su riesgo dentro. Son éstos reconocidos de tal suerte como esenciales a la vida, que no se ve en ellos la menor objeción contra ésta, y, en consecuencia, se cuenta con ellos y (...) se los acepta. Esta aceptación del peligro que lleva, no a evitarlo, sino a corregirlo, es precisamente el hábito guerrero, es la casa como castillo» (*Notas del vago estío*, OC, II, 547). El espíritu guerrero rebosa de un estado de ánimo que no encuentra en el riesgo ni en el peligro, ni siquiera en el de muerte, un motivo suficiente para desistir de la realización de cualquier empresa vital por ardua que ésta sea. Una de las cosas que Ortega considera más plausibles del espíritu guerrero es que posee un sentido deportivo de la vida, pues: «El deportista, en vez de rehuir el peligro, va a él, por eso es deportista» (*Notas del vago estío*, OC, II, 547).

la filosofía, como señala Ortega mencionando a Platón y su reflexión sobre esta disciplina:

«El propio Platón no sabe encomiar más altamente la filosofía que llamándola *la ciencia de los hombres libres, de los nobles, de los caballeros* (...) y es como si la llamase el gran deporte (...). Las minorías selectas —que padecen sensación de aislamiento—, las cuales son selectas (...) ante todo y sobre todo porque se exigen mucho a sí mismas. El hombre que se impone a sí propio una disciplina más dura y unas exigencias mayores que las habituales en el contorno, se selecciona a sí mismo, se sitúa aparte y fuera de la gran masa indisciplinada donde los individuos viven sin tensión ni rigor, cómodamente apoyados los unos en los otros y todos a la deriva, vil botín de las resacas. Por eso el lema decisivo de las antiguas aristocracias forjadoras de nuestras naciones occidentales, fue el sublime *Noblesse oblige*. Nada se puede esperar de hombres que no sientan el orgullo de poseer más duras obligaciones que los demás. La nobleza en el hombre (...) es, ante todo, un privilegio de obligaciones»¹⁰³.

Universidad de Castilla-La Mancha
Facultad de Trabajo Social
Alejandro.Haro@uclm.es

ALEJANDRO DE HARO HONRUBIA

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]

¹⁰³ *El deber de la nueva generación argentina*, O.C, III, 666. El hombre masa y el filósofo, según Ortega «se desprecian mutuamente hasta la raíz» (*La razón histórica (Curso de 1940)*, OC, IX, 494).