



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A
DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Historia de la Filosofía y pensamiento
contemporáneo

Trabajo Fin de Máster

Roma y el concepto de civilización histórica en Ortega y
Gasset

Autor: Ignacio Sanz García

Tutor: José Lasaga Medina

Madrid, 1 de Junio de 2014

RESUMEN

Se realiza un análisis de las ideas de civilización histórica y Roma en el pensamiento de Ortega y Gasset. Empezamos enfrentando la idea de civilización con las de sociedad y cultura, con el fin de resaltar los diferentes matices que subyacen en tales conceptos, para continuar abordando la dimensión histórica de las civilizaciones en el contexto de la obra orteguiana. Siguiendo este hilo conductor nos encontramos con la civilización romana, como la civilización histórica por excelencia. Esto nos permitirá revisar la idea de modelo que maneja nuestro autor y nos llevará, finalmente, a ocuparnos del problema de Europa y sus posibles semejanzas con la civilización romana.

ABSTRACT

An analysis is made concerning the ideas of historical civilization and Rome in the thought of Ortega y Gasset. We'll start by facing the idea of civilization with those of society and culture, with the purpose of stand out the different shades underlying on such concepts, to going on with the historical dimension of civilizations on the context of Ortega's writings. Following this leading thread we'll encounter the Roman civilization, as an example of historical civilizacion. This point will allow us a review of the idea of model handled by our author and it will lead us, finally, to deal with the problem of Europe and its possible similarities with the Roman civilization.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN
2. CONCEPTO DE CIVILIZACIÓN
 - 2.1. Civilización y cultura
 - 2.2. Civilización y sociedad
 - 2.3. Estructura de una civilización y carácter histórico
3. CIVILIZACIÓN E HISTORIA UNIVERSAL
 - 3.1. Continuidad y límites de las civilizaciones en la historia
 - 3.2. Ciclos históricos
 - 3.3. ¿Puede haber una historia universal?
4. IDEA DE ROMA
 - 4.1. Ideas y creencias del hombre romano
 - 4.2. El concepto de Imperio
 - 4.3. El intelectual frente al político: Cicerón y César
5. ROMA COMO MODELO DE CIVILIZACIÓN HISTÓRICA
 - 5.1. ¿Porqué Roma?
 - 5.2. Un modelo para la ciencia histórica
 - 5.3. Limitaciones en la aplicabilidad del modelo
6. LA PROFECÍA HISTÓRICA: ROMA FRENTE A EUROPA
 - 6.1. Ciudad romana y nación europea
 - 6.2. Imperio romano y Unión europea
 - 6.3. ¿Hacia donde camina Europa?: *Historia magistra vitae*

7. CONCLUSIONES

APÉNDICE: RELACIÓN DE APARICIONES DE TÉRMINOS RELACIONADOS CON ROMA EN LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo será realizar un análisis de las ideas de civilización histórica y de Roma dentro del contexto de la obra de Ortega y Gasset. Trataremos pues de organizar e interpretar los textos que se refieren a tales ideas, con el fin de lograr una mejor comprensión de la función de las mismas dentro de la coordenadas conceptuales de nuestro autor. En este sentido proponemos un índice que desglosa los diferentes aspectos que destacan, en nuestra opinión, en la configuración de las ideas de civilización histórica y de Roma, cuyo desarrollo perseguirá el establecimiento de relaciones y vínculos entre las mismas, todo ello encaminado, como decimos, a aclarar el papel que parecen haber jugado en el pensamiento de Ortega.

Para empezar, nos ha parecido oportuno enfrentar el concepto de civilización con los de cultura y sociedad; como veremos no se trata de conceptos perfectamente delimitados, en muchos casos tienen puntos en común, de hecho en algunos textos orteguianos se utilizan en cierta medida con sentidos similares. En todo caso, la tendencia que se observa es la de un progresivo fortalecimiento de la dimensión histórica de tales conceptos, que se irá despegando del ámbito propiamente natural, coincidiendo con el establecimiento de la vida humana como realidad histórica. Los apartados dedicados al estudio de los ciclos históricos, historia universal o límites históricos de las civilizaciones nos permitirán entender las civilizaciones desde dicha perspectiva histórica.

La idea de Roma en Ortega vendrá delineada en tres epígrafes, en primer lugar abordaremos el aspecto colectivo de la sociedad romana, es decir, las ideas y creencias del hombre romano; en segundo lugar, el aspecto individual, que nos vendrá dado a partir del perfil, en muchos casos antagónico, de dos personajes prominentes de la sociedad romana, como Cicerón y César; y, en tercer lugar, abordaremos la idea de Imperio romano para poner en contexto los elementos anteriores dentro del pensamiento de nuestro autor.

Por otro lado, podemos establecer el concepto de modelo como elemento común en el que confluyen, por así decirlo, los de civilización histórica y Roma; es decir, la civilización histórica por excelencia será Roma, lo que convertiría a tal civilización en

un modelo para la ciencia histórica, con los matices que iremos exponiendo más abajo. Además, a esto hay que sumar la importancia que tiene Roma como «suelo» sobre el que va a crecer la civilización europea, cuya crisis será motivo permanente de preocupación para Ortega. De la comparativa entre Europa y Roma esperamos obtener una visión de las diferencias y puntos en común que subyacen en ambas civilizaciones.

2. CONCEPTO DE CIVILIZACIÓN

2.1 Civilización y cultura

Civilización y cultura son dos conceptos que se encuentran ciertamente vinculados en el pensamiento de nuestro autor, ambos son productos de la actividad espiritual humana, aunque vistos desde diferentes perspectivas; la siguiente distinción puede servirnos para comenzar a delimitar el abanico conceptual en el que se mueve Ortega cuando utiliza tales conceptos:

Podemos distinguir tres clases de actividad espiritual. Primera. el uso de mecanismos o técnicas, políticas, industriales, etc., que en conjunto llamamos civilización y corresponden al montar en bicicleta. Segunda: las funciones culturales del pensar científico, de la moralidad, de la creación artística, que siendo íntimas al hombre son ya especificaciones de la vitalidad psíquica dentro de cauces normativos e infranqueables: ellas valen en el orden psíquico lo que al andar en el corpóreo. Tercera: los ímpetus originarios de la psique, como son el coraje y la curiosidad, el amor y el odio, la agilidad intelectual, el afán de gozar y triunfar, la confianza en sí y en el mundo, la imaginación, la memoria. Estas funciones espontáneas de la psique, previas a toda cristalización de aparatos y operaciones específicas, son la raíz de la existencia personal. Sin ciencia no hay técnica, pero sin curiosidad, agilidad mental, constancia en el esfuerzo, no habrá tampoco ciencia. [...]

Previa a la civilización transitoria de nuestros días, previa a la cultura de los últimos milenios, hay una forma eterna y radical de la vida psíquica, que es supuesto de aquéllas. Ella es, en última instancia, la vida esencial. Lo demás, incluso la cultura es ya decantación de nuestras potencias y apetitos primigenios, es más bien que vida, precipitado de vitalidad, vida mecanizada, anquilosada. [...] La enseñanza elemental tiene que asegurar y fomentar esa vida primaria y espontánea del espíritu, que es idéntica hoy y hace diez mil años. [...]

A mi juicio, pues, no es lo más urgente educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora. Cuidemos primero de fortalecer la vida viviente, la *natura naturans*, y luego, si hay solaz, atenderemos a la cultura y la civilización, a la vida mecánica, a la *natura naturata*. (II, 278-279)¹

De este texto podemos destacar en primer lugar, el carácter derivado de la civilización, ésta, al igual que la cultura, se desarrolla sobre un sustrato previo, una realidad radical, que es la vida; se trata de una forma eterna y radical de la vida psíquica, que es actividad espiritual espontánea y que además no está sujeta a cambio. Estamos, pues, ante una forma que es condición previa de todo cambio histórico -más adelante iremos acotando en qué consiste esta historicidad en el pensamiento de Ortega. Para resaltar esta distinción, Ortega enfrenta esta vida «viviente» con otra vida «mecánica», que se ha ido petrificando y automatizando a lo largo del tiempo, que vendría a abarcar cultura y civilización. No hemos de perder de vista esta distinción, pues el pensamiento de nuestro autor se va a encontrar orientado y animado en gran medida por la perentoria necesidad de recuperar la autenticidad humana fomentando y exaltando esta vida primaria (de cara, como veremos, a revitalizar una cultura anquilosada). De momento lo que nos interesa es distinguir, dentro de esta vida «mecánica», estas dos clases de actividad espiritual. Para empezar tenemos un tipo de actividad que consiste en mecanismos o técnicas, ya sea políticas, industriales, etc. Es decir su uso es puramente instrumental y estará dirigido a regular las relaciones humanas, eso que llamamos «sociedad» (veremos cómo la define nuestro autor en el siguiente apartado). Este conjunto de técnicas no puede tener otra fuente, según Ortega, que el propio sujeto, que las elabora en su intimidad, en un orden puramente psíquico que se encuentra constreñido a un ámbito normativo concreto e infranqueable, aquí estaríamos hablando de cultura; pero esta cultura, como hemos visto, no nace sino de esa vida espontánea y eterna que acaba siendo trascendida por aquélla, en palabras de Ortega, «la vida humana se presenta como el fenómeno de que ciertas actividades

¹ Las citas de Ortega van todas referidas a los XII volúmenes de *Obras Completas*, que pueden verse más abajo en el apartado de Bibliografía principal. El número romano indica el volumen y el árabe la página. El resto de obras correspondientes a la Bibliografía secundaria se citará según el modelo APA.

inmanentes al organismo trascienden de él» (III,166).

Podemos poner como ejemplo la justicia, que según nuestro autor nace

como simple conveniencia vital y subjetiva; la sensibilidad jurídica, orgánicamente, no tiene, por lo pronto, más ni menos valor que la secreción pancreática. Sin embargo, esa justicia, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente. Va en la idea misma de lo justo incluso la exigencia de qué debe ser. Lo justo ha de ser cumplido aunque no le convenga a la vida. Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas, y no sólo en la medida en que son útiles a la vida. Consecuentemente, las funciones vitales en que esas cosas se producen, además de su valor de utilidad biológica, tienen un valor por sí. En cambio el páncreas no tiene más importancia que el proveniente de su utilidad orgánica. (III, 167)

Así, podemos dividir la vida humana por un lado en una serie de fenómenos que son capaces de trascender la propia inmanencia del sujeto, convirtiéndose en objetivos y poseedores de un valor por sí, como la justicia o el arte; y por otro lado, en el conjunto de fenómenos que, siendo puramente biológicos, no tienen valor fuera del organismo y su utilidad se circunscribe tan sólo a él mismo. Los primeros serán considerados por Ortega fenómenos culturales, en cuanto a los segundos podemos decir que no nos diferencian de los animales. De este modo estos fenómenos culturales, este conjunto de valores que se configuran de una determinada manera acorde con el sustrato psíquico del sujeto, constituirán los elementos a partir de los cuales se elaboran esas técnicas instrumentales que dan lugar a la civilización (cuya diferencia con la idea de sociedad analizaremos más abajo).

Encontramos pues diferenciados tres estratos estrechamente vinculados, a saber, en la base una vida espontánea circunscrita al ámbito psíquico del sujeto -entendido éste como el sí mismo que «no es sólo el sujeto, sino también el mundo. Me doy cuenta de mí en el mundo, de mí y del mundo» (VII, 428)- que, pasando por un proceso de elaboración intermedio, desemboca en un conjunto de técnicas instrumentales que permiten la convivencia de los individuos. Como nos dice Ortega,

la civilización no es otra cosa que el ensayo de reducir la fuerza a *última ratio*. Ahora empezamos a ver esto con sobrada claridad, porque la “acción directa” consiste en invertir el orden y proclamar la violencia como *prima ratio*; en rigor, como única razón.

[...] ¡Trámites, normas, cortesía, usos intermediarios, justicia, razón! ¿De qué vino inventar todo esto, crear tanta complicación? Todo ello se resume en la palabra “civilización”, que a través de la idea de *civis*, el ciudadano, descubre su propio origen. Se trata con todo ello de hacer posible la ciudad, la comunidad, la convivencia. [...] Si miramos por dentro cada uno de esos trebejos de la civilización [...] hallaremos una misma entraña en todos. Todos, en efecto, suponen el deseo radical y progresivo de contar cada persona con las demás. Civilización es, antes que nada, voluntad de convivencia. Se es incivil y bárbaro en la medida en que no se cuenta con los demás. La barbarie es tendencia a la disociación. Y así todas las épocas bárbaras ha sido tiempos de desparramamiento humano, pululación de mínimos grupos separados y hostiles. (IV, 191)

De modo que el término civilización se encuentra ligado a la idea de convivencia, de la cual es ejemplo paradigmático la ciudad, en ella encontramos ciudadanos que viven en comunidad unidos por determinados intereses. De ahí nace lo que podemos denominar la esencia de la civilización -es decir, lo que hace que haya civilización- que residirá en el deseo de contar con los demás, de modo que la actitud contraria, la de no contar con los demás es lo que caracteriza al bárbaro.

Aquí cabe puntualizar que la idea de cultura a la que nos venimos refiriendo, podría circunscribirse más bien a un ámbito individual, alojado dentro del propio aparato psíquico de los individuos y por ello, se encuentra muy ligada a explicaciones estrechamente relacionadas con el carácter natural del ser humano (actividades inmanentes del individuo que le trascienden). Dentro de este contexto, podemos encontrar una valiosa aportación a la filosofía de la cultura, tal como señala San Martín (2007), que es la idea de cultura como «*creación y descubrimiento*, o, mejor, *descubrimiento y creación*. Descubrimiento porque es extracción del logos oculto en la vida espontánea. Creación porque implica la formulación, la expresión, materialización de alguna manera de ese logos, de ese sentido» (p. 250). Esta idea, que hallamos sobre todo en *Meditaciones del Quijote*, nos presenta una vida que «nos ofrece continuamente elementos abstractos; llevarlos a su sentido es verlos en su realidad concreta, porque sólo tienen sentido desde la espontaneidad concreta» (San Martín, 2007, p. 250). En escritos posteriores, como vamos a ir viendo más abajo, Ortega va a poner énfasis en el carácter histórico del hombre, lo que conllevará por tanto unas ideas de cultura y civilización fuertemente marcadas por esta historicidad -de ahí la conocida frase «*el*

hombre no tiene naturaleza sino que tiene...historia» (VI, 41), que apunta a una concepción de la vida humana como cambio y con la que nuestro autor hará explícita la intención de desmarcarse de la dimensión natural (cuerpo o psique) que «no ha experimentado cambio alguno importante [...]» (VI, 35)².

En este sentido, si volvemos sobre ese «contar con los demás» que veíamos unas líneas más arriba, nos encontramos con que no tendrá, para nuestro autor, el mismo carácter que podrían tener las agrupaciones de animales, pues «el tigre es siempre el primer tigre. El individuo humano no estrena la humanidad, se encuentra en sociedad, con otros hombres» (VI, 43). Es decir, no se trata de un impulso puramente instintivo, como el que puede tener el animal o como el que se encuentra también en el hombre, sino de algo con lo que el hombre se encuentra cuando aparece en el mundo. El hombre nace en una ciudad determinada que ha ido elaborando a lo largo del tiempo un conjunto de normas dirigidas a facilitar la convivencia. Se trata de esas entrañas de las que habla Ortega, cuyo secreto sólo se muestra ante una mirada histórica o capaz de desentrañar el entramado vital que ha ido configurando una civilización en el tiempo.

Por otro lado, teniendo en cuenta los tres estratos que hemos identificado al inicio de este epígrafe, podemos preguntarnos por la existencia de una única cultura o de una pluralidad cultural. Sobre esta cuestión Ortega señala, apoyándose en los descubrimientos etnológicos de su tiempo que «el singular de la cultura se ha pluralizado, y al pluralizarse ha perdido su empaque normativo y trascendente» (III, 296). De modo que dichos descubrimientos etnológicos nos muestran diferentes maneras de encauzar la realidad; en definitiva, nos encontramos con valores que difieren de los que habíamos considerado hasta ahora como absolutos formando lo que llamamos cultura europea. Así señala Ortega, refiriéndose a unas reflexiones de D'Ors sobre el asunto, que

la validez exclusiva de nuestra cultura es, es pues de hecho cosa muy problemática.

2 Al hilo de esta cuestión señala Regalado (2007) «que en los años 30, el término cultura (con el sentido de una sociedad ubicada en el espacio y en el tiempo con características propias), tendrá que ceder como sujeto histórico ante la idea de la vida como realidad radical, que es la de cada uno» (p. 116).

[...] En cambio, me parece muy certero cuando considera la «razón» como el distintivo de la cultura europea incluyendo la helénica. [...] Ahora bien: nuestra cultura aparece, por lo pronto, como uno de tantos hechos históricos. Ella misma es un proceso temporal. [...] De aquí que la razón queda incompleta si se reduce a ser razón matemática o lógica. Precisamente lo que necesitamos hoy añadir a la antigua razón es la razón histórica, el sentido histórico. (III, 262,264)

Como vemos aquí, nuestra cultura, que gira para Ortega alrededor de la razón, en sentido lógico o matemático, pasa a ser considerada como uno más entre otros muchos hechos históricos. De aquí surgirá la necesidad de sustituir a la «antigua razón» por otra dotada de sentido histórico, la razón histórica. En otras palabras, la razón matemática y la lógica no son instrumentos adecuados para conocer la realidad pues nos proporcionan una visión sesgada de la misma, hemos de contar con las otras culturas, pues más allá de ellas

está un cosmos eterno e invariable del cual va el hombre alcanzando vislumbres en un esfuerzo milenario e integral que no se ejecuta sólo con el pensamiento, sino con el organismo entero, y para el cual no basta el poder individual, sino que es menester la colaboración de todo un pueblo. Períodos y razas -o, en una palabra, las culturas- son los órganos gigantes que logran percibir algún breve trozo de ese trasmundo absoluto. Mal puede existir una cultura que sea verdadera cuando todas ellas poseen sólo un significado instrumental y son sensorios amplísimos exigidos por la visión de lo absoluto. (III, 313)

Las culturas, por tanto, son entendidas aquí por Ortega como entidades portadoras de su pequeño pedazo de verdad: sólo a través del conocimiento de todas las culturas podremos lograr abarcar lo absoluto. Se podrían interpretar estos «órganos» como partes de esa vida invariable que late en el fondo de toda manifestación cultural. Así esta vida en sentido radical se valdría de las culturas para conocer ese cosmos eterno e invariable. Saldrían aquí las culturas del ámbito ideológico de los individuos y pasarían a constituirse en instrumentos a gran escala («órganos gigantes») de conocimiento del exterior. En ambos casos el universo cultural derivado del orden psíquico se encuentra apuntando hacia el exterior del propio sujeto, si bien a diferente escala.

En definitiva, lo que podemos resaltar aquí es el carácter interno, ideológico, de la cultura, que logra trascender las propias funciones vitales del sujeto, llegando a erigirse

como una esfera independiente que escapará al control del sujeto individual y vendrá a coaccionarle desde fuera, por así decirlo. Este universo cultural determinará asimismo el conjunto de instrumentos dirigidos a mantener los vínculos entre los individuos, lo que hemos llamado civilización. De este modo la cultura constituirá el suelo del que nace la civilización, por ello piensa Ortega que

toda «civilización» recibida es fácilmente mortal para quien la recibe. Porque la «civilización» -a diferencia de la cultura- es un conjunto de técnicas mecanizadas, de excitaciones artificiales, de lujos o «luxuria» que se va formando por decantación en la vida de un pueblo. Inoculado a otro organismo popular es siempre tóxico, y en altas dosis es mortal. (III, 112-113)

Es decir, si trasparamos un determinado conjunto de técnicas de un pueblo a otro, sólo conseguiremos perjudicarlo, pues esos instrumentos se han ido formando a partir de un aparato ideológico, cultural, que corresponde a una visión del mundo genuina y específica del pueblo en cuestión, que ha ido madurando a través del tiempo y que, por ese carácter específico, no puede encajar con facilidad dentro del universo vital de otros pueblos. Además observamos aquí como este conjunto de técnicas, lo que estamos llamando civilización, tienen el carácter de lujos que no son estrictamente necesarios para conservar la vida de los sujetos. Pues para Ortega, el hombre, a diferencia del animal, que «tiene que arreglárselas con lo que encuentra dado ahí, [...] segrega [...] una sobrenaturaleza adaptando la naturaleza a sus necesidades. La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto» (V, 326). De este modo podemos fijar como rasgo distintivo de la técnica su carácter superfluo, pues «el hombre es hombre porque para él existir significa desde luego y siempre bienestar; por eso es *a nativitate* técnico creador de lo superfluo. Hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos» (V, 329). Por tanto, una civilización vendrá definida por el conjunto de técnicas dirigidas a adaptar la naturaleza a las necesidades de bienestar propias del hombre, dichas técnicas nacen de un acto de creación humano, es decir, nacen de ese entramado ideológico que podemos llamar cultura.

2.2 Civilización y sociedad

Civilización y sociedad no parecen dos conceptos muy alejados entre sí en el pensamiento de Ortega, de hecho en algunos pasajes de su obra se utilizan con sentidos muy similares. Como ejemplo podemos traer el siguiente fragmento:

El Estado contemporáneo es el producto más visible y notorio de la civilización. [...] Este es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estratificación 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. La sociedad tendrá que vivir *para* el Estado; el hombre, *para* la máquina del Gobierno. [...] La sociedad para vivir mejor ella, crea como un utensilio el Estado. Luego el Estado se sobrepone, y la sociedad tiene que empezar a vivir para el Estado. (IV, 225-226)

Aquí destaca Ortega el carácter paradigmático del Estado como producto de la civilización, alertándonos del peligro que existe de que tal institución anule toda espontaneidad social y continúa nuestro autor resaltando cómo es la sociedad la que crea el instrumento estatal para vivir mejor. Cabe señalar que en este texto, aparece la civilización más bien como el entramado de técnicas instrumentales creadas por el hombre para su bienestar, tal como vimos más arriba, destacando el Estado entre ellas como la más prominente. La sociedad aparecerá como sujeto creador de ese utensilio llamado Estado, es decir, el carácter creador del individuo es traspasado aquí por Ortega a la propia sociedad. Finalmente, lo que en un principio es creado para el bienestar humano, de la sociedad, deja de cumplir ese fin para el que fue diseñado y se despega del suelo vital que le vio nacer, por así decirlo, de modo que queda fuera del control social, obligando incluso a la propia sociedad a vivir para él. Por tanto la técnica, el Estado, acaba deviniendo una especie de entidad con vida propia, difícilmente controlable por los individuos que la crearon. Esta caracterización de la sociedad como un sujeto activo, se asemeja al sentido que asigna nuestro autor a los pueblos o a las naciones en determinadas partes de su obra; por ejemplo, hablando de los pueblos, Ortega señala que «será funesto desconocer que un pueblo es, como una persona, aunque de otro modo y otras razones, una intimidad -por tanto, un sistema de secretos que no puede ser descubierto sin más, desde fuera» (IV, 251). Es decir, nos encontramos con entidades dotadas de una intimidad similar a la que tiene el sujeto

humano individual. Esta forma de entender tales entidades, contrasta con la definición de sociedad que nos da Ortega en *El hombre y la gente*, aquí vemos que,

como la «vida social o colectiva» consiste en los usos, esa vida no es humana, es algo intermedio entre la naturaleza y el hombre, es una casi-naturaleza y, como la naturaleza, irracional, mecánica y brutal. No hay un «alma colectiva». La sociedad, la colectividad es la gran desalmada -ya que es lo humano naturalizado, mecanizado y como mineralizado. Por eso está justificado que a la sociedad se la llame «mundo» social. No es, en efecto, tanto “humanidad” como «elemento inhumano» en que la persona se encuentra.

La sociedad sin embargo, al ser mecanismo, es una formidable máquina de hacer hombres.

Los usos [...] al imponer a presión cierto repertorio de acciones -de ideas, de normas, de técnicas- obligan al individuo a vivir a la altura de los tiempos e inyectan en él, quiera o no, la herencia acumulada en el pasado. Gracias a la sociedad el hombre es progreso e historia. La sociedad atesora el pasado. (VII, 77-78)

Ahora Ortega nos describe a la sociedad como la gran desalmada, como una entidad mecanizada, petrificada. En medio de esta sociedad aparece el hombre, rodeado de un conjunto de usos ya constituidos, que le obligan a vivir de determinada forma. En este caso podríamos señalar que nos hallamos ante una sociedad que se encuentra en un estadio de desarrollo más avanzado que aquella sociedad «creadora» que vimos más arriba, es decir, las sociedades cambian a lo largo del tiempo, pues como afirma Ortega, la sociedad

se arrastra despacio y avanza por la historia con lento paso de vaca. [...] Y como la historia es, ante todo, historia de las colectividades, historia de las sociedades -por tanto, historia de los usos-, de ahí ese su carácter de extraña lentitud retardataria, de ahí el «tempo lento» con que marcha la historia universal. (VII, 226)

Por tanto identificamos aquí dos momentos dentro del devenir de la sociedad, un momento creador, en el que los productos creados contribuyen realmente al bienestar del hombre que los diseñó y un momento de decadencia, en el que esos usos y costumbres pierden el alma y pasan a ser instrumentos de coacción. La cuestión a determinar será entonces el carácter de este devenir; si es cíclico, es decir, si todas las sociedades están condenadas a desembocar en este estadio de deshumanización o si esto

se puede evitar de alguna forma (lo veremos más detalladamente en el apartado dedicado a los ciclos históricos y a Europa). En todo caso, como tendremos ocasión de ver, la labor del historiador, según nuestro autor, consistirá en gran medida en «entender los usos [, que] es rehacer con la imaginación el proceso mediante el cual han pasado de ser algo que alguien hace a algo que “se hace”, de ser algo que alguien dice a algo que “se dice”» (Padilla, 2005, p. 191).

No hay por tanto que perder de vista, que los pueblos van haciéndose con el tiempo más civilizados, merced a esa historicidad que hemos mencionado, y esto será para Ortega algo negativo -«El visigodo era el pueblo más viejo de Germania; [...] por lo mismo, era el más “civilizado”, esto es, el más reformado, deformado y anquilosado» (III, 112-113)-, que habrá que corregir dotando a tales pueblos de su vitalidad perdida. Este tratamiento de pueblos y naciones -que también son «intimidades, como lo son las personas» (VIII, 394)- como sujetos con una interioridad propia, parece sugerir diversos sujetos históricos o diferentes centros impulsores del cambio histórico. En todo caso el conjunto de convicciones que guía una sociedad parece tener su origen en las ideas de algún individuo concreto: «En 1687, la ciencia de Newton era una opinión personal suya. Inmediatamente comenzaron a adoptarla algunos otros hombres. [...] Es decir, se convirtió de opinión personal de un hombre en opinión personal de tantos o cuantos hombres» (VIII, 87). Sin embargo la decantación de estas ideas en el imaginario colectivo será siempre un proceso lento, pues como «lo colectivo [...] consiste en usos, está siempre retardado respecto a los individuos creadores. [...] *Por eso* la historia es inexorablemente lenta» (VIII, 87). Volveremos sobre ello cuando tratemos la cuestión de los ciclos históricos.

Otro sentido con el que encontramos los conceptos de sociedad y civilización, es el que adquiere un sentido operativo como concepto de la ciencia histórica y lo podemos localizar sobre todo en el análisis que nuestro autor lleva a cabo en *Una interpretación de la historia universal*. En dicha obra Ortega, dentro de su discusión con Toynbee, hablará de las civilizaciones como «campos históricos» que se hallan formados por diferentes sociedades. En este caso hablaremos de sociedades que son partes de un todo mucho más amplio que las abarca; la cuestión será encontrar los criterios para delimitar

ese todo a partir de sus partes constituyentes, como vamos a ver en el siguiente apartado.

2.3 Civilización como campo histórico

Antes de entrar de lleno a analizar los conceptos que dan título a este apartado, se hace necesario realizar un recorrido breve por la concepción de la historia y de lo histórico que está manejando nuestro autor, de esta forma podremos entender mejor el motivo de las discrepancias con historiadores como Toynbee. Pues bien, ¿de qué trata entonces la historia? A esto encontramos la siguiente respuesta, que se repite en diversas partes de la obra de nuestro autor, con diferentes modulaciones:

como el tema de la historia no es la vida humana, que es asunto de la filosofía -sino los cambios, las variaciones de ella-, tendremos que el mundo vigente en cada fecha es el factor primordial de la historia. Pero ese mundo cambia con cada generación porque la anterior ha hecho algo en el mundo, lo ha dejado más o menos distinto de como lo encontró. (V, 43)

Es la vida humana entonces, en su realidad más profunda, el objeto de la filosofía. Por ello nuestro Ortega la presentará como la realidad radical, pues será «la raíz [...] de todas las demás en el sentido de que éstas [...] tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes [...] en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida» (VII, 101). Antes de nada, cada uno de nosotros se encuentra viviendo, y este vivir es esencialmente cambio y este cambio da como resultado un mundo diferente en cada época. El historiador deberá tratar de bucear dentro de las entrañas de cada época para comprender qué cambios se han producido en la estructura de la propia vida humana. Dos dimensiones primordiales que forman esta estructura son ideología y técnica, precisamente lo que más arriba hemos identificado respectivamente con las ideas de cultura y civilización. De aquí Ortega extrae dos «verdades claras: [...] toda vida de hombre parte de ciertas convicciones radicales sobre lo que es el mundo y [...] toda vida se encuentra en una circunstancia con más o menos técnica o dominio del contorno material» (V, 26). Sin embargo, esta forma de entender la historia, como averiguación de como han sido las vidas humanas no debe tomarse en un sentido psicológico, no nos interesa el carácter de los individuos; en definitiva «la historia no es, pues, primordialmente psicología de los hombres, sino reconstrucción de la estructura de ese

drama [...] entre el hombre y el mundo» (V, 26). Esto da un carácter de objetividad a la ciencia histórica, de hecho una de las pretensiones de Ortega, como vamos a ver, va a ser tratar de poner a la ciencia histórica a la altura de ciencias reconocidas como la física, reconociendo siempre las diferencias insalvables entre ambos tipos de saber. Se tratará por tanto de «reconstruir las condiciones objetivas en que los individuos, los sujetos humanos, han estado sumergidos» (V, 27). En definitiva, podemos decir que de la dimensión subjetiva, con la vida de cada sujeto individual como realidad radical, surge la necesidad de «someter la razón a la vitalidad» (III, 178), para llegar a una razón más completa que la razón físico-matemática -cuyas dificultades, según nuestro autor, ya hemos ido adelantando más arriba- que sería la «razón vital»; a partir de ésta delimitamos «una estructura formal de la vida que nos permite hacer afirmaciones generales como ésta: el hombre al vivir está siempre en alguna creencia» (XII, 327); desde esta estructura podemos dar cuenta de la realidad histórica del ser humano, ejercitando una «razón histórica» para reconstruir las condiciones objetivas en las que vivieron otros seres humanos -en este sentido podemos decir con Lasaga (2003), que «la razón vital no es sino el metalenguaje en que determinamos las estructuras y categorías, relativamente estables de la historia» (p. 113)³.

Esta reconstrucción sólo podrá tener lugar si, como venimos sospechando, hay algo esencial que no cambia; de lo que se tratará es de descubrirlo, en torno a esta cuestión dice Ortega que

a las técnicas inferiores con que [la Historia] rebusca los datos es preciso añadir y anteponer otra técnica de rango incomparablemente más elevado: la ontología de la realidad histórica, el estudio *a priori* de su estructura esencial. Sólo esto puede transformar la Historia en ciencia, es decir, en reconstrucción de lo real mediante una construcción *a priori* de lo que en esa realidad -en este caso la vida histórica- halla de invariante. (IV, 536)

3 Otros autores como Rabade (1983) se expresan en esta línea; éste afirmará concretamente que «“razón vital” y “razón histórica” son la misma razón, pero, en la riqueza de esa razón, cabe distinguir su cara vital y su cara histórica» (p. 135).

De modo que hay elementos invariantes dentro de la historia, de forma similar a la física, ya que según Ortega

la física es, pues, un saber *a priori*, confirmado por un saber *a posteriori*. [...] Por tanto, no se trata de que el contenido de las ideas físicas sea extraído de los fenómenos: las ideas físicas son autógenas y autónomas. Pero no constituyen verdad física sino cuando el sistema de ellas es comparado con un cierto sistema de observaciones. (IV, 527)

Aquí habría que añadir que en ese saber *a priori*, a su vez, el sistema de convicciones en el que se encuentra inmerso el sujeto tendría especial influencia, es decir, ejercería una determinada presión sobre el mismo; en este caso, esto implicaría una tensión permanente entre el sujeto individual como creador de nuevas figuras de la realidad, y la sociedad que le rodea, con sus tradiciones arraigadas, sus usos, que intentará preservar. También en este punto surgiría el problema del valor gnoseológico que poseen las diferentes teorías físicas, es decir, si comparamos la física de Aristóteles con la de Newton únicamente podríamos hablar de la mayor capacidad instrumental de la segunda, pero esto no implicaría que fuese más verdadera que la primera. Este punto Ortega lo tiene muy claro, pues considera que la física «se limita a “salvar las apariencias”, esto es, a no contradecirlas. Pero su contenido positivo no se refiere propiamente a la realidad, no intenta definir ésta, sino más bien construir un sistema de manipulaciones subjetivas que sea coherente» (IV, 532). Es aquí donde encontramos la superioridad de la Historia como ciencia que Ortega tiene en mente, pues ésta no sería ya «manipulación, sino descubrimiento de realidades» (IV, 532). ¿Porqué esta superioridad de la Historia sobre la Física? Podemos empezar a vislumbrar la respuesta a esta pregunta si comparamos los materiales, los núcleos *a priori*, que forman ambas ciencias; en la física este núcleo es la materia, que para Ortega

es el modo de ser menos determinado que existe. Sus formas según esto, serían elementales, muy abstractas, muy vagas. Merced a esto, el capricho subjetivo de nuestra acción intelectual goza ante ella de amplio margen. [...] De aquí que puedan existir muchas físicas diferentes, [sin embargo] es [...] lo real histórico aquel modo del ser que posee una figura propia más determinada y exclusiva, menos abstracta o vaga. (IV, 531-532)

De modo que la diferencia está en la concreción de lo histórico: «el hecho César, aunque sea un azar, considerado metafísicamente, es, como pura realidad histórica, un sistema de elementos constantes» (IV, 535). En la historia podemos hablar de hechos y de lo que se tratará es de comprenderlos dentro del contexto vital de la época en cuestión. En otras palabras, el hecho César es una pura realidad con la que nos encontramos al enfrentarnos a los elementos del pasado (documentos, restos arqueológicos etc.), de modo que nuestra labor, como hemos ya señalado, será la de comprenderlo. La realidad histórica se halla en definitiva,

en cada momento constituida por un número de ingredientes variables y un núcleo de ingredientes invariables -relativa o absolutamente constantes. Estas constantes del hecho o realidad históricos son su estructura radical categórica, *a priori*. Y como es *a priori*, no depende, en principio de la variación de los datos históricos. La determinación de ese núcleo categórico, de lo esencial histórico, es el tema primario de la historiología. (IV, 534)

Esta historiología (término con el que designa Ortega a este modo de entender la ciencia histórica) debe poseer un núcleo categórico para que podamos hablar de ciencia. Los hechos históricos nos presentan una región constante, no sujeta a variación, el hecho César no varía, lo que sí puede cambiar es nuestra comprensión del mismo, nuestro modo de acercarnos a él. Pero entonces, si la historia tiene como objeto los cambios de la vida humana, de su estructura, cuyo andamiaje fundamental está formado por ideología y técnica, nos encontraremos con que estos cambios se suceden en «una cadena inexorable y única. De aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en historia mientras no está toda ella clara» (VI, 43) y «como esto es utópico, quiero con ello dar a entender que los historiadores [...] tienen que tener en su cabeza bien clara la estructura íntegra de la historia humana en cuanto a *res gesta*» (IX, 710). Por ello hablará Ortega de la historia como un sistema, el sistema de experiencias humanas. Se trata de «buscar el orden inmanente de la historia, la razón de la historia» (Morón, 1968, p. 65). Hay, en definitiva un avance dialéctico del destino humano, pero en sentido vital y no «conceptual, de razón pura, sino precisamente la dialéctica de una razón mucho más amplia, honda y rica que la pura -a saber, la de la vida, la de la razón viviente» (V, 135). Por tanto la comprensión de las implicaciones reales de ciertos hechos históricos sólo puede ser parcial (a menos que nos situemos fuera de la historia, como algo ya

cerrado), pues el propio devenir histórico introduce nuevos elementos de reflexión que apuntan hacia lo que había sido interpretado con anterioridad, empujándonos a buscar nuevas perspectivas, cuya combinación nos permitirá alcanzar una mayor comprensión del hecho que la que teníamos previamente. En esta cuestión tiene mucho que ver el método específico que utilizará la ciencia histórica para comprender la vida en su devenir histórico, será este un tipo especial de razón más abarcadora y completa que la razón matemática. Como señala Ortega:

Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue del otro modo. La vida solo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*. (VI, 40)

La narración será la forma de dotar de sentido los hechos humanos, de relacionarlos y de comprenderlos. Damos razón de lo que fue, desde nuestra percepción presente del mundo, lo dotamos de sentido histórico porque lo integramos, o al menos lo intentamos, dentro de esa cadena inexorable y única. La narración se puede dar a diferentes niveles y puede abarcar círculos cada vez más amplios, cuando nuestro conocimiento de otros pueblos se amplía; como dice Ortega, «esta línea lejana, y en apariencia, inerte, que circunscribe la existencia del hombre, es uno de los máximos agentes del proceso histórico» (III, 289). Esto es lo que denomina nuestro autor horizonte histórico y no nos dejará indiferentes, sino que tendrá una influencia decisiva en nuestra propia vida, pues «la vida es siempre ecuménica, universal. Cada gesto que hacemos, cada movimiento de nuestra persona, va hacia el universo, y nace conformado por la idea que de él tengamos» (III, 290). Esto nos lleva a plantear la posible existencia de una historia universal, tema que trataremos más abajo con mayor amplitud. De momento baste con esto para centrar y poner en su contexto la cuestión que trataremos a continuación.

Como las realidades históricas, tal como los entiende Ortega dentro de su concepción de la historia, nos aparecen en una sucesión estructurada y relacionadas entre sí según una dialéctica viviente concreta, y no abstracta,

el historiador no puede escoger a capricho el punto de vista desde el cual mira, porque él pretende ver una realidad y es el formato de ésta quien decide de aquel. De otro modo no verá una realidad, sino sólo un fragmento arrancado a una realidad y corre el riesgo de

describimos una mano amputada como si fuese un organismo. [...] Según Toynbee la historia de Inglaterra [...] es solo parte de un algo más amplio. No constituye lo que yo llamo una realidad enteriza, lo que llama muy acertadamente Toynbee un «campo histórico inteligible». Todo el problema de la ciencia histórica consiste en situar la realidad de que se habla en el campo histórico inteligible que ella reclama. No es posible hacer esa historia de Inglaterra ateniéndonos a su exclusiva realidad. La prueba de ello está en que Inglaterra no termina en sí misma, sino que se manifiesta en su historia como fragmento de algo más amplio, sobre lo cual tenemos que tomar una vista panorámica. (IX, 37)

De este fragmento cabe destacar el contraste que hace nuestro autor entre una realidad histórica como la de Inglaterra que no se entiende, no se comprende, tomándola por separado y otra realidad más amplia, inteligible, que Ortega denomina realidad enteriza y Toynbee «campo histórico inteligible». Usaremos estos términos, para el caso de realidades históricas que puedan ser tomadas como «todos» inteligibles por sí mismos, sin necesidad de incluirlas dentro de otras totalidades más amplias. Utilizando el símil biológico, estaríamos hablando de organismos, que podrían ser entendidos a partir de una visión panorámica que incluiría los elementos que los forman. En este caso, como veremos, la totalidad que forma la civilización europea está formada por elementos como Inglaterra, que denominaremos naciones. Sin embargo, si recordamos la apreciación orteguiana que nos advertía de la imposibilidad de comprender completamente una realidad histórica sin comprender el todo del que forma parte, surge la cuestión de si esta totalidad que, en este caso, está englobando a la nación inglesa, no forma a su vez parte de otra totalidad que vendría a completar la comprensión de aquélla. Estaríamos hablando pues de la posibilidad de una historia universal, tema en el que entraremos con mayor detalle más abajo. Ante esta objeción que tiene que ver con el criterio que hemos de seguir para identificar un todo y una parte, Ortega nos ofrece la siguiente explicación:

Las cosas del mundo real o son partes o son todos. Si una cosa es parte no resulta inteligible sino en cuanto la referimos al todo cuya es. Si una cosa es todo puede ser entendida por sí misma sin más que percibir las partes de que se compone. [...] La palabra aislada no puede ser entendida porque es parte de un todo, como la hoja lo era del árbol. [...] Pero es el caso que el árbol necesita para vivir de la tierra y de la atmósfera. [...] ¿Será entonces que el árbol entero, a su vez, forma parte de un nuevo y más

auténtico todo [...]? [...] Ese nuevo y más completo todo que formarían el árbol y su medio no es tal, por la sencilla razón de que la tierra y la atmósfera no necesitan del árbol, aunque el árbol necesite de ellas. (IX, 35-36)

Si trasladamos este ejemplo a las naciones europeas, como Inglaterra, se tratará de hallar donde está el todo y de qué partes consta, dentro del amplio abanico de posibles civilizaciones y naciones que la investigación historiográfica nos proporciona. Por tanto, la tarea del historiador tendrá mucho que ver entonces con su capacidad de identificar estas realidades enterizas o campos históricos inteligibles, sin los cuales la comprensión histórica quedará sesgada, mutilada. Es un problema de perspectiva, de visión histórica, por ejemplo para Ortega existen claramente unas entidades llamadas naciones de tipo distinto que

la provincia, la comarca, la aldea o la tribu. Son, pues, sociedades de una determinada especie -precisamente de la especie que llamamos «nación». Mas vemos que estas sociedades llamadas «naciones» son a su vez solo parte de una sociedad muchísimo más amplia que integra una multitud de ellas, la cual entonces, por fuerza, será una sociedad de tipo y de especie diferente a las nacionales y que necesitamos explicar como un «campo histórico inteligible» o, según mi terminología, una realidad enteriza en donde situar la historia de cualquiera nación o de algo dentro de ellas, por ejemplo e inclusive, la biografía de un hombre. [...] Nos hallamos, pues, ante la exigencia metódica, rigurosamente científica de tener que buscar esa sociedad de nueva especie cuyos miembros son las naciones. (IX,39)

El porqué de esta especial predilección por las naciones lo veremos cuando las comparemos más abajo con las ciudades de la antigüedad. Aquí lo que interesa destacar es la importancia que toman las naciones en el pensamiento de Ortega; pues son percibidas por nuestro autor (para el caso de las naciones europeas) como un conjunto de sociedades que poseen similares características y que se encuentran conectadas, por lo que surge la necesidad de incluirlas dentro de una totalidad más amplia, que sirva como fondo común de todas ellas y que será de tipo diferente; pero no sólo eso, sino que una vez identificado correctamente este «campo histórico inteligible» nos servirá para situar otros elementos como la «biografía de un hombre». Por tanto la función que va a desempeñar esta realidad enteriza será la de mantener dentro de su quicio histórico, por así decirlo, las diferentes realidades históricas, para, de este modo, situarlas dentro

de un contexto histórico adecuado. Como señala Flórez (1987), «parece que se trata de “acotar” un cierto espacio y tiempo para obtener el “óptimo de inteligibilidad”» (p. 84). Además, Ortega señala que la tarea de encontrar esta realidad que aglutina las diferentes naciones europeas es estrictamente científica; pues, desde su forma de entender la ciencia histórica, como razón narrativa, se hace necesaria la búsqueda de un marco narrativo adecuado para lograr una correcta comprensión de los hechos históricos que pretendemos entender, esos mismos hechos se nos muestran incompletos en sí mismos y por ello están como pidiendo este «campo histórico» que los sitúe. En el caso de la nación inglesa este campo

representa el territorio de una gran sociedad, la sociedad «occidental», una sociedad de la que son partes integrantes todas esas otras naciones. [...] Nos basta mirar más allá de ellas para encontrar junto a la nuestra otras cuatro grandes sociedades, aparentemente al menos del mismo tipo, integradas cada una por múltiples naciones. [...] La sociedad islámica, [...] la sociedad hindú, [...] la sociedad extremo-oriental de China y parte del Pacífico, y, [...] Grecia y Rusia. (IX, 41)

De esta forma ya tenemos identificado el campo histórico correspondiente, esa sociedad que engloba al resto. A partir de aquí, mirando un poco más allá, podemos identificar otras sociedades de similares características, que Ortega enumera siguiendo a Toynbee. Cabe señalar cómo nuestro autor se decanta más por el uso del término sociedad en vez del de civilización, usado por Toynbee, por ejemplo -repitiendo algo ya expuesto con otras palabras-:

Las naciones son sociedades de una determinada especie que, entre otros atributos, las caracteriza como siendo esencialmente partes y solo partes de otra sociedad mucho más amplia, en la cual conviven varias de ellas y es la que Toynbee llama una «civilización». Esta sí es un campo histórico inteligible, es decir, que puede conocerse y entenderse desde dentro de sí misma, Inglaterra, como Francia, como España, como Italia, etc., son partes del gran sujeto histórico que es la «civilización occidental». (IX, 56)

Sin embargo, más que estas cuestiones terminológicas -hemos visto más arriba cómo el concepto de civilización y de sociedad pueden funcionar de forma similar en Ortega- lo que parece interesar más a nuestro autor es el método que utiliza el historiador para acercarse a la «cosa» en cuestión; concretamente

la pupila del historiador para ver una cosa determinada -un gesto, una palabra, una obra artística, un hombre, una nación o esto que Toynbee llama una civilización -tiene que moverse sin cesar, oscilando constantemente del pasado al futuro, del futuro al pasado. (IX, 89)

Por tanto, se trataría en primera instancia de comenzar reconociendo la constitutiva historicidad del objeto estudiado; precisamente lo que criticará Ortega de Toynbee es su modo de acercarse a las civilizaciones, delimitadas por él mismo, desde una perspectiva externa que rechaza de entrada comprenderlas desde dentro, en sus entrañas, así señala Ortega como

Toynbee prefiere no mirar por dentro de las civilizaciones. Entonces se advierte que la civilización grecorromana es un organismo de una especie distinta del nuestro. [...] La teoría de Toynbee, pues, encerraba un gran error histórico: el desconocimiento de la diferente estructura, profunda, entre ambas civilizaciones. (IX, 70-71)

Vemos entonces como nuestro autor pasa de concebir la civilización como objeto abstracto a asimilarlo a un organismo, cuya caracterización sólo podrá realizarse sumergiéndose dentro de su «estructura profunda». ¿Cuál es esta estructura? Tenemos que volver aquí sobre la crítica que hace Ortega de la razón pura, como insuficiente para entender la historia; en definitiva, la razón pura se equivoca

porque trata como si fuese una cosa aislada -*abs-tracta*- lo que, en verdad, ni está ni puede estar aislado. [...] Aquí palpamos la condición de intransferible aneja a toda auténtica institución. Al querer tomarla de donde ha surgido para injertarla en nuestro país, ¿por dónde la cortamos? ¿Dónde empieza y dónde acaba esa realidad que el lenguaje, con su mágico poder de esculpir fantasmas, nos presenta enteriza y aislada bajo el nombre suelto de «tribunado» o «parlamento» o «libertad de prensa»? Ninguna de estas cosas termina en una línea apreciable, sino que su realidad se prolonga en toda la vida colectiva donde se originó y de donde recibe sus inexcusables complementos, su vigor y su correctivo. (VI, 105-106)

Aquí encontramos varias claves que nos revelan las pretensiones de Ortega a la hora de abordar cualquier estudio historiográfico; no podemos quedarnos en el concepto abstracto e inerte, sino que hemos de tratarlo como algo vivo y cambiante, cuya realidad se encuentra vivificada por la vida colectiva que lo sustenta y esta vida colectiva, la

sociedad, está formada por un entramado complejo de ideas, de convicciones y creencias, de las que hay que hacerse cargo para entender el objeto que estamos estudiando. Pues «sin una teoría perfectamente clara de los fenómenos sociales o colectivos es imposible nada que de lejos merezca llamarse ciencia histórica» (IX, 75-76). De modo que la comprensión de este campo histórico estaría supeditada a la comprensión a su vez de la estructura de la vida de los sujetos que la forman, en definitiva hemos de estudiar sus ideas y sus creencias y como han variado a lo largo del tiempo. Porque como nos dice Ortega,

las creencias [...] forman siempre un sistema en cuanto efectivas creencias, o, lo que es igual, que inarticuladas desde el punto de vista lógico o propiamente intelectual, tienen siempre una articulación vital, funcionan como creencias apoyándose unas en otras, integrándose y combinándose. En suma, que se dan siempre como miembros de un organismo, de una estructura. Esto hace [...] que posean siempre una arquitectura y actúen en jerarquía. Hay en toda vida humana creencias básicas, fundamentales, radicales, y hay otras derivadas de aquellas, sustentadas sobre aquellas. (VI, 14-15)

He aquí la estructura profunda de la que hablaba Ortega, la estructura de las creencias cuyo sentido viene dado, no desde un punto de vista lógico, sino que tenemos que buscarlo en su propio contexto vital en el que forman un entramado jerarquizado y estructurado, que es lo que tenemos que descubrir, que sacar a la luz. Estamos hablando de un sistema, porque la historia para Ortega, como mencionábamos más arriba es un sistema de experiencias humanas que forman una cadena inexorable y única. El propio concepto abstracto con el que recortamos la realidad tendrá únicamente un valor instrumental, lo importante será entonces el hálito vital que fluye continuamente a través de él.

El «campo histórico inteligible» o realidad enteriza, que formaba la civilización occidental, podría ser considerado desde esta perspectiva como una construcción intelectual o conceptual, que nos permite integrar un conjunto de naciones cuya comprensión nos parece incompleta si las tomamos de forma aislada. Sin embargo al mismo tiempo tenemos que considerar ésta realidad como algo orgánico, como un organismo, tomando la metáfora biológica que usa Ortega con frecuencia. Surgirá entonces la cuestión de relacionar esta realidad enteriza con otras realidades similares,

es decir, estamos hablando de la posibilidad de construir una historia universal. Esto tendrá que ver con la acotación de tales realidades comprensibles en sí mismas.

3. CIVILIZACIÓN E HISTORIA UNIVERSAL

3.1 Continuidad y límites de las civilizaciones en la historia

Si las civilizaciones tienen una extensión geográfica, en el espacio, también han de tener una extensión en el tiempo. La cuestión es determinar cuáles son esos límites, si miramos a nuestra civilización occidental encontramos que para Ortega

es cosa clara que el término de nuestra civilización sólo podrá conocerlo -con la evidencia de un hecho- un individuo de otra civilización de la misma especie, pero distinta de la nuestra, que viva en siglos futuros. Nosotros lo único que podemos hacer, como dije, es mirar hacia atrás para ver si encontramos alguna otra sociedad que confine con la nuestra; es decir, mirar hacia atrás para descubrir dónde termina en el pasado nuestra civilización, esto es, dónde comienza. (IX, 42-43)

Aquí nuestro autor plantea la cuestión del término de nuestra civilización, llamada occidental. Sólo un observador futuro podrá certificar el término, el final de la misma; esto implicaría que sólo tal observador lograría una correcta comprensión de tal civilización, de su sentido, si la consideramos como una realidad enteriza; pues el observador que se halla inmerso en ella, sólo podrá llegar a una interpretación sesgada ya que faltarían aquellos hechos que están todavía por suceder hasta llegar al supuesto final de tal civilización. Esto enlaza con la cuestión de la profecía histórica y los ciclos históricos: por una lado el porvenir de una civilización está abierto y, como veremos, su supervivencia, depende en gran parte de una correcta comprensión de la historia; y por otro las civilizaciones según Ortega parecen estar sujetas a grandes ciclos históricos, con épocas de crisis en las que el universo ideológico vigente sufre un cambio sensible y épocas de decadencia, coincidentes con una determinada estructura de la vida, de las creencias (lo veremos más abajo con mayor detalle). Por tanto de lo que se trataría es de lograr una comprensión

lo más clara posible de estas enormes realidades que son las civilizaciones, a fin de averiguar si por su esencia misma están todas consignadas a la muerte o si, por su ventura, cabe que alguna, tal vez la nuestra, posea la gracia de perennizarse. (IX, 58)

De modo que cabría la posibilidad de que toda civilización por su propia forma de ser estuviera abocada a desaparecer o, por el contrario, si no fuera este el caso, podríamos tener la esperanza de lograr que nuestra civilización se eternizara en el tiempo. En este caso, tendremos que buscar la forma de materializar este objetivo, que, como veremos, pasa por ampliar nuestros horizontes de comprensión histórica.

Al no ser las civilizaciones totalmente entes abstractos y teóricos, productos de una razón pura, sino, como pretendería Ortega, realidades vitalizadas por una razón histórica, no podremos hablar de límites «claros y distintos», como sucedería con cualquier concepto fruto de la razón pura, como una figura geométrica. Sin embargo no podemos dejar de resaltar el componente abstracto necesario de tales conceptos históricos, desde el momento que funcionan como construcciones intelectuales del propio historiador. En el caso de la civilización occidental, cuyos límites hemos visto que sólo son identificables en el pasado, Ortega describe el proceso de la siguiente manera:

Hemos averiguado dos cosas importantes: una, que en nuestro viaje de regreso hacia el pretérito llega un punto en que perdemos la visión de nuestra sociedad occidental, es decir, que esta termina. Más allá de ese punto vemos un interregno de confusión y luego nos hallamos en medio del Imperio romano, de otra maravillosa civilización en la cual hemos ingresado por su etapa final; es decir que hemos asistido al modo de concluir una civilización. (IX, 46)

Cabe destacar aquí la presencia de ese interregno de confusión como elemento separador entre las civilizaciones romana y occidental, es este periodo de confusión el que pone punto y final a una civilización, lo que la destruye, pero ¿confusión de qué? No puede ser de otra cosa que de las creencias: el entramado ideológico que sustenta a una sociedad se viene abajo y entonces sobreviene la crisis que dará lugar a un nuevo sistema de creencias, lo que habrá que analizar es si se trata de un proceso inexorable o es evitable. Concretamente el periodo de caos que pone fin a la hegemonía romana coincide con la invasión de los bárbaros, pero no son realmente ellos los que desencadenan la crisis para nuestro autor, pues «hoy sabemos que aquella crisis feroz no consistió en una irrupción de los bárbaros sobre la cultura, sino al revés, en que los cultos se tornaron bárbaros» (V, 76). Es decir, la crisis estuvo madurando en el interior

de la propia civilización hasta que estalló, la invasión si jugó algún papel, lo jugó de modo accidental. Lo que se entreve en el pensamiento de Ortega es una tensión entre la fatalidad que aboca a la muerte a toda civilización y la posibilidad de salvarla, lo vemos por ejemplo en el siguiente fragmento que trata de la muerte de Roma:

Las causas internas de toda gran decadencia histórica no son más que esto: las limitaciones nativas, iniciales. Cada raza ha llegado al área histórica con su destino preformado, su curva prescrita, y no ha habido manera de reformar su trayectoria. [...] Este es hoy el problema de Europa en general, y de España en particular. [...] Vemos hoy con suficiente claridad que la civilización antigua pudo salvarse. (II, 545-546)

La imagen que utiliza Ortega para describir el proceso es el de una curva: las civilizaciones describen curvas ya prescritas y encajadas, por así decirlo, en el molde de las limitaciones de la sociedad correspondiente -en este punto pues, para nuestro autor, tiene razón Weber cuando dice que «El Imperio romano no se derrumbó por causas exteriores» (II, 541). Sin embargo, esa trayectoria es susceptible de ser enderezada.

Hemos utilizado el término «crisis» para describir este caos que marca el fin de una civilización. Es este un concepto al que Ortega prestará especial atención, concretamente podemos decir que

hay crisis histórica cuando el cambio del mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo. El hombre vuelve a no saber qué hacer porque vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe. (V, 69-70)

Como ya habíamos esbozado, todo tiene que ver con el cambio de convicciones que sustenta a una sociedad, sin embargo lo que define una crisis histórica es la prominencia de este cambio. Como la sociedad no es una entidad que avanza en armonía, el cambio existe siempre, alimentado según Ortega por la convivencia en un mismo momento de generaciones que tienen visiones del mundo diferentes, pero «lo normal es que a la figura de mundo vigente para una generación suceda otra figura de mundo un poco distinta» (V, 69). A partir de esta idea de las generaciones Ortega propondrá su propio método de análisis del cambio histórico, en el que no podemos entrar ahora pues desbordaría el objetivo de este estudio.

El ojo de Ortega, al mirar hacia atrás encuentra con claridad a la que será nuestra sociedad europea, concretamente a partir del

Imperio de Carlomagno nos aparece por vez primera constituida nuestra sociedad europea. [...] reconocemos sin interrupción la identidad de su sustancia, de su personalidad. [...] Miremos ahora más allá, a retaguardia de Carlomagno. ¿Qué vemos? [...] el espectáculo de un caos histórico. La sociedad occidental, cuya persistencia perseguíamos hacia atrás, desaparece de nuestra vista. En su lugar encontramos las ruinas de una sociedad, detritus de instituciones, volatilización del Estado, involución de la cultura. [...] Fueron casi cuatro siglos de absoluta confusión, que había sido producida por la invasión de los bárbaros. (IX, 43)

La sociedad europea es para Ortega algo sustancial que se extiende en el tiempo con una continuidad basada en su identidad, su identidad de creencias y convicciones podemos colegir. Sin embargo en este texto apunta a la invasión de los bárbaros como causante de la confusión, en todo caso todo gira en torno a la cuestión de la «barbarización», tanto interna a la propia sociedad, como externa, por la inyección de las fuerzas vitales bárbaras en la propia sociedad. Nos tenemos que hacer cargo por tanto, de la permanente amenaza de involución, de retroceso o de destrucción en definitiva, de nuestra sociedad y de las instituciones forjadas a partir de ella, de las que el Estado es la más prominente. Esta barbarización parece suponer en el pensamiento de Ortega la posibilidad de vitalizar civilizaciones que habían quedado anquilosadas en cuanto a sus valores. Sin embargo, para la civilización europea de su tiempo el diagnóstico de Ortega es diferente, en la *Rebelión de las masas*, nos alertará del peligro de tomar la técnica como naturaleza:

el hombre hoy dominante es un primitivo, un *Naturmensch* emergiendo en medio de un mundo civilizado. Lo civilizado es el mundo pero su habitante no lo es: ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuese naturaleza. (IV, 196)

Aquí nos muestra Ortega un hombre que entiende la civilización como algo que está ya ahí de por sí, que no es consciente de que la civilización es siempre «artificio y requiere un artista o artesano» (IV, 201). Esta forma de entender la civilización será funesta para asegurar la continuidad de la misma pues, como señala nuestro autor

las civilizaciones han fenecido por la insuficiencia de sus principios. La europea amenaza con sucumbir por lo contrario. En Grecia y Roma no fracasó el hombre, sino sus principios. El imperio romano finiquita por falta de técnica. [...] Más ahora es el hombre quien fracasa por no poder seguir emparejado con el progreso de su misma civilización. (IV, 203)

De modo que si el romano fracasa por falta de civilización, de técnica, el europeo corre el riesgo de fracasar por exceso de técnica, porque ésta ha llegado a tal nivel de desarrollo que es tomada como algo natural, que nunca va a faltar y de ahí se deriva la negligente e irresponsable actitud del hombre europeo dominante hacia los principios que sustentan su propia civilización.

3.2 Ciclos históricos

Ya hemos visto la tensión que parece subyacer en el pensamiento de Ortega entre el destino inexorable de las civilizaciones, que parece abocado a la decadencia y la destrucción, y la posibilidad de enderezar ese círculo fatal, lo cuál se torna tarea perentoria, dados los evidentes síntomas de decadencia que, según nuestro autor, amenazan con acabar con nuestra civilización occidental. A lo largo de su obra, Ortega nos muestra cómo las diferentes civilizaciones se hallan sujetas a ciclos, que en líneas generales, son de ascenso y decadencia; las grandes crisis, como vimos, en lo que se refiere a convicciones y creencias del hombre que forma la sociedad en cuestión, jugarán el papel de marcar el cambio de ciclo. El proceso será análogo al que sufre un organismo biológico, por lo que tanto las naciones, como los pueblos, desde el momento en que son tratadas como sustancias con una intimidad equivalente a la de un sujeto humano individual -y no como conceptos científicos abstractos desde el punto de vista historiográfico- estarán indistintamente sujetos a esta ciclicidad; lo mismo podemos decir de las civilizaciones, cuando éstas son tratadas por nuestro autor desde un punto de vista que las dota de una substancialidad. Esto sucederá con la civilización europea, cuyo tratamiento por parte de Ortega parece oscilar entre su consideración, de vertiente más ontológica, como un organismo, con su propia intimidad (como veremos cuando tratemos la cuestión de Europa) y su consideración, más gnoseológica, como «campo histórico inteligible», que muestra su vertiente más técnica, prestándose mejor a

un tratamiento «científico» desde el punto de vista historiográfico. Para el caso de las naciones podemos traer el siguiente fragmento:

La historia de una nación no es sólo la de su periodo formativo y ascendente; es también la historia de su decadencia. Y si aquélla consistía en reconstruir las líneas de una progresiva incorporación, ésta describirá el proceso inverso. La historia de la decadencia de una nación es la historia de una vasta desintegración. (III, 54)

Aquí encontramos la nación tomada como una totalidad que sufre un proceso ascendente, de unificación -que va incorporando unidades progresivamente- que se encuentra articulado con un proceso contrario de decadencia, que tendrá que ver con el proceso exactamente contrario, es decir, con la pérdida de unidades que acaban destruyéndola. Además estos ciclos de ascendencia y decadencia se encuentran estrechamente ligados a la dualidad entre minorías excelentes y masas de hombres que son o que deberían ser, según Ortega, dirigidas (que no oprimidas) por aquéllas. Esta dualidad es una constante, en el pensamiento de Ortega, sea cual sea el periodo histórico que tomemos. Como señala Burón (1991), «la “estructura funcional” de minorías y masas atraviesa todos los estadios de evolución de la humanidad, no resulta afectada por la “historicidad”» (p. 51) (alrededor de esta cuestión se podría indagar si efectivamente tiene razón Ortega cuando cree que cualquier sociedad humana de cierta complejidad tiene que tener esta estructura o caben otras alternativas igualmente exitosas en términos de supervivencia para el grupo social. En todo caso parece que esta estructura social que dibuja nuestro autor es más fruto de la observación empírica que de creencias, digamos, *a priori* o puramente ideológicas). Así, en palabras de nuestro autor:

En las horas de historia ascendente, de apasionada instauración nacional, las masas, colectividad anónima que, amando su propia unidad, la simboliza y concreta en ciertas personas elegidas, sobre las cuales decanta el tesoro de su entusiasmo vital. Entonces se dice que «hay hombres». En las horas decadentes, cuando una nación se desmorona, víctima del particularismo, las masas no quieren ser masas, cada miembro de ellas se cree personalidad directora, y revolviéndose contra todo el que sobresale, descarga sobre él su odio, su necesidad y su envidia. (III, 92)

Vemos como los periodos de historia ascendente se hallan asociados con la aceptación de la existencia de ciertas personas «elegidas» -pero no por gracia divina ni

nada por el estilo, simplemente el hombre excelente se puede definir como «el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores» (IV, 146)- para mandar a las masas y para dirigir sus destinos; por el contrario, las épocas de decadencia sobrevienen porque «las masas no quieren ser masas» y cada uno de sus miembros anhela ser el que mande. En definitiva para Ortega «hay en la historia una perenne sucesión alternada de dos clases de épocas; épocas de formación de aristocracias, y con ellas de la sociedad, y épocas de decadencia de esas aristocracias, y con ellas disolución de la sociedad» (III, 98). Estos ciclos de aceptación y posterior rechazo de las minorías excelentes podemos relacionarlos con otro ritmo que detecta Ortega, y que tiene que ver con la existencia de épocas en las que los jóvenes se solidarizan con los viejos y se da una «homogeneidad entre lo recibido y lo propio»; a estas épocas les suceden otras en las que, por el contrario, se da una heterogeneidad entre lo recibido y lo propio:

En las primeras, los nuevos jóvenes, solidarizados con los viejos, se supeditan a ellos; en la política, en la ciencia, en las artes siguen dirigiendo los ancianos. Son tiempos de viejos. En las segundas, como no se trata de conservar y acumular, sino de arrumar y sustituir, los viejos quedan barridos por los mozos. Son tiempos de jóvenes, edades de iniciación y beligerancia constructiva. Este ritmo de épocas de senectud y épocas de juventud es un fenómeno tan patente a lo largo de la historia, que sorprende no hallarlo advertido por todo el mundo. La razón [...] está en que no se ha intentado aún formalmente la instauración de una nueva disciplina científica, que podría llamarse *metahistoria*. [...] Una de las más curiosas investigaciones metahistóricas consistiría en el descubrimiento de los grandes ritmos históricos. (III, 149)

Tanto las épocas en las que las minorías excelentes tienen mando sobre las masas, como las épocas en las que los jóvenes se solidarizan con los viejos, son consideradas por nuestro autor como ascendentes, épocas en las que van sedimentando los saberes acumulados; por tanto parece existir una cierta relación entre el carácter de «masa» de un individuo y su juventud. Por el contrario las épocas en las que las masas quieren mandar y aquellas en las que los jóvenes se proponen sustituir a los viejos son de decadencia, de crisis, hasta que se instauran completamente los nuevos valores o las masas comprenden su ineptitud para el mando y el ciclo vuelve a comenzar.

En realidad, lo que Ortega trata de reflejar es el paralelismo de los ritmos históricos con los biológicos, ambos ámbitos de la realidad, el espiritual y el natural se encuentran conectados, lo podemos observar en el siguiente texto:

Entonces se advierte lo que de antemano debía presumirse: que, siendo rítmica toda vida, lo es también la histórica, y que los ritmos fundamentales son precisamente los biológicos, es decir, que hay épocas en que predomina lo masculino y otras señoreadas por los instintos de la feminidad, que hay tiempos de jóvenes y tiempos de viejos. En el ser humano la vida se duplica, porque al intervenir la conciencia la vida primaria se refleja en ella: es interpretada por ella en forma de idea, imagen, sentimiento. Y como la historia es, ante todo, historia de la mente, del alma, lo interesante será describir la proyección en la conciencia de esos predominios rítmicos. (III, 464)

La historia corresponde pues al ámbito espiritual, y en él se refleja la vida instintiva, biológica, en forma de ideas que reproducen los ritmos del organismo. Por ello si queremos comprender las épocas históricas no hemos de perder de vista esta ritmicidad de los organismos. Como hemos visto e iremos viendo, la analogía con la biología nunca falta en las reflexiones orteguianas sobre estas cuestiones.

Otro concepto que juega un importante papel en el pensamiento orteguiano sobre esta cuestión de la ciclicidad de la historia, es el de revolución. Las épocas de revolución son épocas que se podrían quizás relacionar con un cambio de ciclo, sin embargo para Ortega, las revoluciones siempre están destinadas al fracaso pues

cada revolución se propone la vana quimera de realizar una utopía más o menos completa. El intento, inexorablemente fracasa. El fracaso suscita el fenómeno gemelo y antitético de toda revolución: la contrarrevolución. [...] El programa utópico revela su interno formalismo, su pobreza, su sequedad, en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida. La era revolucionaria concluye sencillamente, sin frases, sin gestos, reabsorbida por una sensibilidad nueva. A la política de ideas sucede una política de cosas y de hombres. Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida. [...] El proceso ha sido siempre el mismo en Grecia, en Roma, en Europa. Las leyes comienzan por ser efecto de necesidades y de fuerzas o combinaciones dinámicas, pero luego se convierten en expresión de ilusiones y deseos. (III, 219-220)

Este fracaso para Ortega es algo inherente a la propia revolución, pues tiene un carácter formal, son las ideas abstractas que tratan de imponerse sobre una realidad que las desborda, lo cual es algo esencialmente utópico. Las ideas que han ido conformándose en el periodo de ascenso, que en un principio eran fruto de la necesidad vital de los individuos, se van convirtiendo en ideales cuya perfección inalcanzable comienza a ser anhelada por determinados individuos y de ahí nacen los proyectos utópicos, revolucionarios. Estos periodos se pueden hacer coincidir con los periodos de caos que vimos más arriba, con sus grandes crisis. Finalmente las aguas vuelven a su cauce y la revolución queda neutralizada por un periodo marcado por una nueva sensibilidad. Esta ciclicidad de las revoluciones llegará incluso a adquirir el carácter de ley cósmica en el pensamiento de Ortega:

El mismo esquema se cumple exactamente en los otros ciclos históricos que con alguna aproximación conocemos. Adquiere entonces el fenómeno espiritual de la revolución un carácter de ley cósmica, de estado universal por el que pasa todo el cuerpo nacional, y el tránsito del tradicionalismo al radicalismo aparece como un ritmo biológico que pulsase en la vida inexorablemente. (III, 220-221)

El trato que le da aquí nuestro autor al fenómeno revolucionario es el de algo que tiene que ver con el espíritu, por tanto algo que opera en el ámbito puramente intelectual, de las ideas -y de ahí precisamente nace su inherente imposibilidad de llegar a buen puerto. Volvemos también a encontrar aquí la analogía con lo biológico, con lo natural; como hemos visto existen entidades colectivas (ya sean naciones, pueblos, sociedades o civilizaciones) que se comportan como organismos, y como ellos, nacen y mueren, de ahí viene el carácter inexorable de estos ciclos. En todas estas reflexiones en torno a la cuestión de los ciclos históricos, parece subyacer la idea de las generaciones como motor de los cambios históricos, es decir las tensiones que encontramos permanentemente en todas sociedad serían consecuencia de la convivencia en la misma de diferentes generaciones, como hemos visto más arriba: los viejos sosteniendo un mundo de tradición heredada, frente a los jóvenes que tarde o temprano intentarán imponer nuevas ideas revolucionarias.

Por otro lado, Ortega considera errónea, por convencional y caprichosa, «la periodización de la historia universal en antigua, media y moderna» (III, 221). Esto es

coherente con el tratamiento que hace nuestro autor de las civilizaciones, ya que, como hemos visto, los mundos como el griego, el romano o el europeo han tenido -como organismos-, a ojos de Ortega, en su desarrollo interno una ciclicidad. Dicho por él mismo:

Todo pueblo tiene su edad antigua, su edad media, su edad moderna. Con este uso cambia por completo el sentido de la periodización tradicional, y sus tres estadios dejan de ser rótulos externos, convencionales o dialécticos, para cargarse de un sentido más real y como biológico. Son la infancia, la juventud, la madurez de cada pueblo. (III, 222)

Volvemos a encontrarnos aquí con la metáfora biológica, con la que Ortega parece querer poner de relieve el carácter vital de los ciclos; no se trata de una dialéctica sacada de la lógica, de la razón pura, sino una dialéctica viviente, enraizada enteramente en los sujetos vivientes que forman la colectividad en su desarrollo histórico. Todo pueblo por tanto tendrá sus propios ciclos, como los propios organismos vivientes. La división de la historia universal en ciclos no se corresponde con la realidad vital, por tanto es una división que nace del intelecto del historiador de forma caprichosa. Esto es similar a lo que criticaba Ortega en Toynbee, que se quedara en el exterior de las civilizaciones a la hora de analizarlas. Sin embargo, aunque las civilizaciones eran susceptibles de ser analizadas desde el interior por ser totalidades orgánicas, el caso de la historia universal era diferente, pues podría suceder que aún no estuviésemos en disposición de delimitar la historia como una totalidad, debido a nuestros escasos conocimientos historiográficos, o bien porque no existiese tal totalidad. En el caso de la civilización europea, que aún no ha llegado a su fin, encontramos que Ortega no ve problemas en identificarla como una civilización genuina sujeta a sus propios ciclos históricos. ¿Podríamos hacer esto con la historia universal de la humanidad en su conjunto en algún momento? Lo veremos con más detalle en el siguiente apartado.

Para finalizar este punto, no podemos dejar de señalar que no todos los pueblos están sujetos a esta ciclicidad histórica, sino que los habrá que se queden en estadios elementales de la evolución, estos no participarán «en las grandes luchas históricas» (III, 122). Esto introduce una distinción cualitativa entre pueblos: los habrá que posean la capacidad de entrar en la rueda de la historia, y los habrá que se encuentren condenados a quedar atrapados en «el ciclo siempre idéntico de su destino vegetativo»

(III, 122). Además, tampoco los pueblos evolucionan de la misma forma, pues para nuestro autor

hay dos grandes tipos de evolución para un pueblo. Hay un pueblo que nace en un «mundo» vacío de toda civilización. Ejemplo: el egipcio o el chino. En un pueblo así todo es autóctono, y sus gestos tienen un sentido claro y directo. Pero hay otros pueblos que germinan y se desarrollan en un ámbito ocupado ya por una cultura de añeja historia. Así, Roma, que crece en pleno Mediterráneo, cuyas aguas estaban impregnadas de civilización greco-oriental. De aquí que la mitad de los gestos romanos no sean suyos, sino aprendidos. (IV, 240)

Estos dos tipos evolución introducen, como decimos, una distinción cualitativa entre los pueblos: algunos se quedan en un estado vegetativo y otros evolucionan históricamente como organismos; los primeros no encuentran al nacer ninguna civilización previa en la que mirarse, en los segundos se da una tensión entre el conjunto de convicciones que actuarán a modo de ideales -que la civilización previa les ha legado- y el universo ideológico que corresponde a su propia tradición. Da la sensación de que en esta tensión reside para nuestro autor el motor que impulsa el devenir histórico de una determinada civilización, lo que sería un proceso similar al que se daba a través de la interacción generacional en una misma época histórica.

3.3 ¿Puede haber una historia universal?

Lo visto hasta el momento nos pone en disposición de formular la pregunta que titula este apartado: ¿Puede haber una historia universal? Desde luego el término aparece de forma bastante profusa en la obra de nuestro autor, sin embargo, aparece más bien en el sentido de una tarea interminable o gigantesca que avanza a golpe de errores y fragmentariamente: «la historia universal es el esfuerzo gigantesco y mil veces milenario de ir, poco a poco, poniendo algún orden en la loca fantasía» (IX, 207). Lo que iremos obteniendo como resultado de este enorme esfuerzo, será algo parecido a «un cuadro cubista», la razón es que

en los últimos veinticinco años se ha ampliado gigantesicamente el horizonte de la historia. [...] Si hasta el presente la «historia universal» había padecido un exceso de concentración en un punto de gravitación único, [...] -el punto de vista europeo- durante

una generación, cuando menos, se elaborará una historia universal policéntrica, y el horizonte total se obtendrá por mera yuxtaposición de horizontes parciales. (III, 307)

Estaríamos hablando de una tarea prácticamente interminable, pues el conocimiento histórico se ha ido ampliando de tal forma que ya no nos permite basarnos en nuestra civilización para construir la historia, sino que tenemos que partir de diferentes puntos. El resultado de todo esto no podrá ser algo unitario, sino un mosaico cuyas piezas hemos de tratar de encajar. Que la historia sea un sistema, el que forman las experiencias humanas encadenadas en una serie continua, implica que podemos hablar de una totalidad de tales experiencias, la cuestión estará en la forma de acercarse a ellas para llegar a arrojar luz sobre las estructuras de la vida humana en cada época. Percibimos este carácter fragmentario en la siguiente afirmación:

El presente del destino humano [...] es el que es porque sobre él gravitan todos los otros presentes, todas las otras generaciones. Si estos presentes pasados, si la estructura de la vida en esas generaciones hubiese sido otra, nuestra situación sería también distinta. En este sentido cada generación humana lleva en sí todas las anteriores y es como un escorzo de la historia universal. (V, 45)

Destaca aquí la importancia de la generación humana correspondiente a una época determinada, como portadora de todas las figuras de la vida por las que han pasado las generaciones anteriores a ella, de modo que en cada generación siempre vamos a hallar una parte de la historia universal. Si en la concepción de la ciencia histórica de Ortega la historia universal ocupa un lugar, no lo hará en el mismo sentido que lo había hecho en la ciencia historiográfica al uso, que él mismo critica; en definitiva no podemos dejar de tener en cuenta que «la historia en cuanto intención, es siempre universal», (III, 305) pero no en el sentido que le daba el historiador del siglo XIX, que «partía caprichosamente de una quimera: la unidad humana, la Humanidad homogénea y luego se daba de bruces con el hecho bruto, irracional, alógico, pero innegable, de la pluralidad de las formas humanas» (III, 302). De lo que se trataría, por tanto, es de evitar postular una Humanidad homogénea. La historia universal quedaría como una pretensión no de unificación u homogeneidad de las formas humanas, sino más bien como un intento de comprensión de la Humanidad con todo su carácter heterogéneo. Porque «puede que la unidad espiritual de los hombres merezca ser ambicionada, que

constituya un ideal; pero esa Humanidad no ha sido ni es un hecho» (III, 303). Si la historia, como hemos dicho, se corresponde con la variación de los espíritus en cada época, entonces lo que parece innegable según avanzamos en el estudio de las diferentes civilizaciones, es la existencia de una pluralidad espiritual irreductible. De modo que no podremos tratar a esta supuesta «Humanidad» como una totalidad en el mismo sentido que tratamos a los pueblos, las naciones o las civilizaciones históricas, como intimidades poseedoras de una misma sensibilidad espiritual en la que podemos indagar y de la que podemos obtener cierta comprensión. Si tenemos en cuenta este extremo, cobra un mayor sentido la crítica de Ortega, que vimos más arriba, a esa división de la historia universal en diferentes edades, pues se trata de algo completamente arbitrario que no se corresponde con la pluralidad de las propias realidades históricas de los pueblos. Este carácter provisional de la historia universal, es resaltado por nuestro autor a la hora de delinear las coordenadas bajo las que se va a mover su nueva ciencia histórica, la historiología; así, hablando de la vida social, Ortega nos advierte que

en todo instante, es ésta algo que viene de un pasado, es decir, de otra vida social pretérita, y va hacia una vida social futura. El simple hecho de hallarse estructurado todo *hoy* social por la articulación de tres generaciones manifiesta que la vida social presente es sólo una sección de un todo vital amplísimo, de confines indefinidos hacia pasado y futuro, que se hunde y esfuma en ambas direcciones. [...] Ésta es *sensu stricto* la vida o realidad histórica. No digamos humana o universal. Precisamente, uno de los temas historiológicos es determinar si esas dos palabras «humanidad» -en sentido ecuménico- y «universalidad» o «mundialidad», son formas efectivas de realidad histórica o meras idealizaciones. Este círculo vital máximo a que hemos llegado es lo histórico. Pero no está dicho cuál sea el significado real de sus círculos interiores. (IV, 540-541)

Es decir, como estamos viendo, la sustancia de lo histórico la forma la propia vida social que, desde su presente se extiende hacia el futuro y hacia el pasado. Éste es el círculo máximo, el de «una vida social con su pasado y su futuro» y lo que está por ver es si está incluida en un «mundo histórico» bien definido o es un «orbe aparte». La cuestión de la universalidad de la histórica tendrá, por tanto, que dirimirse a través del propio estudio de las diferentes realidades históricas y no cabe darla *a priori* como algo ya hecho. En todo caso la posibilidad de la historia como ciencia implica la idea de historia universal, la cuál es, podríamos decir, lo que impulsa al intelecto a emprender

ese esfuerzo «gigantesco» de poner en orden «la loca fantasía» de la que surgen las ideas.

4. IDEA DE ROMA

4.1 Ideas y creencias del hombre romano

Si Roma fue una realidad histórica o un organismo histórico -utilizando la analogía biológica-, lo fue porque se encontraba estructurada por un conjunto de creencias que la sostenían y la alimentaban. Si queremos saber qué fue Roma como realidad histórica tenemos que saber cuáles fueron estas creencias.

Como hemos tenido la oportunidad de ver hasta ahora, lo que hace que la historia pueda ser una ciencia, un sistema, es esta articulación vital de unas creencias, que observadas desde una perspectiva puramente lógica parecen incongruentes. Su carácter de creencias, de convicciones, las convierte en elementos aglutinadores de la propia sociedad en la que tienen su influencia, proporcionando las pautas de orientación de la conducta de los individuos o delimitando las coordenadas vitales dentro de las cuáles han de moverse. La propia dinámica del proceso vital va decantando las creencias según su peso específico dentro del ámbito social de los individuos y organizándolas jerárquicamente, dando como resultado la articulación efectiva de las mismas en una estructura, que el investigador tiene posibilidad de desentrañar para lograr una mayor comprensión de la sociedad objeto de estudio. En cuanto a las ideas, Ortega estima que lo más adecuado es dejar este término

para designar todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual. Pero las creencias se nos presentan con el carácter opuesto. No llegamos a ellas tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. (V, 385)

Tienen pues las creencias, ese carácter de «desalmadas» que Ortega asignaba a la sociedad, pues «[...] una opinión colectiva [...] es una realidad independiente de los individuos [...] y con la cual los individuos tienen que contar, quieran o no. [...] Actúa y opera prescindiendo de mi adhesión» (VI, 19). De modo que no nos queda otro remedio que contar con esta opinión colectiva; las creencias dominantes son las que dan forma al devenir histórico de los pueblos. Sin embargo estas creencias no pudieron

venir de otro lugar que de ideas; es decir, en un principio tuvieron que ser ideas que llegarían a convertirse en creencias colectivas. En el proceso de reflexión, de «ensimismamiento», el hombre se vuelve hacia sí mismo para luego «volver a la realidad, pero ahora mirándola, como un instrumento óptico, desde su mundo interior, desde sus ideas, algunas de las cuales se consolidaron en creencias» (IX, 401). En definitiva, lo que podemos observar es que si bien las ideas nacen en el individuo, en su propio ámbito intelectual, cabe la posibilidad de que tales ideas pasen a arraigar en la sociedad, pasando a ser creencias, que perderán el suelo que las vio nacer. Tampoco las ideas se encuentran suspendidas en un orbe eterno, esperando a ser pensadas por alguien, sino que «toda idea está adscrita irremediabilmente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función» (VI, 391). Como afirma Ortega, con palabras que ya nos van sonando familiares por lo expuesto hasta ahora, «fijar el inventario de las cosas con que se cuenta, sería, de verdad, construir la historia, esclarecer la vida desde su subsuelo» (V, 387). De aquí se deduce la enorme importancia de ese trabajo de comprensión de las creencias y convicciones bajo las que un pueblo se mueve; por ejemplo nos dice Ortega, refiriéndose a las creencias del hombre actual, que es «una de las más importantes su creencia en la “razón”, en la inteligencia» (V, 390). Lo que habría que definir en este caso es «cómo era la fe en la razón que efectivamente operaba en cada época» (V, 391).

Entonces, si volvemos a la cuestión de Roma, lo que debemos preguntarnos es cuáles fueron las creencias y las ideas del hombre que formaba aquella sociedad con el fin de llegar a su comprensión histórica. En primer lugar destaca la oposición que hace Ortega entre el hombre europeo, con su fe en la razón pura, y el romano, cuyas creencias adquirirán un sesgo más pragmático, que parece acercarse a lo que nuestro autor entiende por razón histórica, esto lo podemos encontrar en el siguiente fragmento en el que afirma que

las constituciones que los filósofos europeos, desde el siglo XVII, se han solido sacar de la cabeza, son todo menos sorprendentes. [...] Prototipo de la inercia racional a la que nuestros mayores daban el nombre sublime de «razón pura». [...] Las instituciones romanas [...] no fueron impuestas forzosamente por las circunstancias, sino que fueron inspiradas. Pero tampoco fueron inspiradas en una razón formalista y abstracta, sino que fueron inspiradas en las circunstancias, desde el fondo de firmes creencias que

constituyen el alma de una nación, mientras una nación tiene alma. Todo pueblo que sepa hacer esto será un gran pueblo. (VI, 101)

Aquí resalta, pues, el matiz diferenciador entre las instituciones europeas y las romanas: las primeras serían fruto de una razón que parte de sí misma para idear sus instituciones, sin contar con la realidad; estaríamos rozando pues el utopismo y el idealismo que critica Ortega. En el caso de los romanos, las instituciones son también invención, construcción, pero contando con la realidad, es decir, sus instituciones van de la mano de las circunstancias, «son» a la vez que las circunstancias. Esta forma de razón que caracteriza a la civilización europea puede ser rastreada incluso antes que la civilización romana, concretamente ya entre los griegos comienza a razonarse de este modo peculiar, de hecho Platón definirá la dialéctica como «la razón pura que “parte de conceptos, procede mediante conceptos y termina en conceptos”» (VI, 56). Siguiendo a Polibio, Ortega señala como

mientras los Estados helénicos habían sido constituidos casi siempre por un hombre -Licurgo en Esparta, Solón en Atenas- que se sacaba de la cabeza las instituciones, que las inventaba mediante la magia de la razón racionante, «los romanos [...] lograron la perfección de su constitución patria, no en virtud de razonamientos sino al través de numerosas luchas». (VI, 56)

Esto da pie a Ortega para una interpretación de tal comparación como la oposición entre los dos tipos de razón de los que estamos tratando, por una lado la razón pura, definida ya por Platón, y por otro la razón histórica «que sale a nuestro encuentro de la peripecia misma, que brota fulminante de la naturaleza de las cosas» (VI, 56). Sin embargo, si griegos y romanos se diferencian por el tipo de razón que ponen en juego, son equiparables en su ceguera para ver el futuro, pues para Ortega

el grecorromano padece de una sorprendente ceguera para el futuro. No lo ve, [...] pero , en cambio, vive radicado en el pretérito. [...] Busca en el pasado un modelo para la situación presente e informado por aquél se zambulle en la actualidad. [...] De aquí que todo su vivir es en cierto modo revivir. Esto es ser arcaizante y esto lo fue casi siempre el antiguo. Pero esto no es ser insensible al tiempo. Significa simplemente un cronismo incompleto, manco del ala futurista y con hipertrofia de antaños. Los europeos hemos gravitado desde siempre hacia el futuro y sentimos que es ésta la dimensión más sustancial del tiempo. (IV, 256-257)

De modo que el europeo cuenta con una capacidad, la de ver el futuro de la que carecen los antiguos; éstos prefieren la tradición, viven vueltos hacia ella, buscando enseñanzas en el pasado que informen su situación presente. Esta será una de las cosas que Ortega demandará de sus congéneres, un hacerse cargo del pasado que pesa sobre sus espaldas. Esto tiene que sumarse a esa genuina orientación hacia el futuro del hombre europeo para lograr salvar a la sociedad europea, como veremos más adelante.

Por otro lado, Ortega partirá de Cicerón en lo que concierne a la identificación de esas creencias romanas que habrían formado un andamiaje lo suficientemente sólido para garantizar la perduración a través de los siglos de tan poderosa civilización, todo éste edificio se sostendrá sobre dos elementos, que serán, a saber, el Senado y los auspicios, sobre ellos nos dice Ortega lo siguiente:

El Senado fue la institución central de la historia romana, sobre cuyo derecho a mandar no se había dudado jamás en Roma, hasta la gran guerra civil en medio de la cual Cicerón escribía. Pero nos sorprende que los auspicios nos sean designados como algo más importante que el Senado. (VI, 63-64)

Sin embargo esta extrañeza es fruto de la ignorancia, pues cuando se observa con mayor detenimiento la inspiración de los auspicios, llegamos a entrever la utilidad que estos tenían para el hombre romano; a través de ellos el hombre romano «reconoce que no está sólo, sino que en torno suyo, no se sabe dónde, hay realidades absolutas que pueden más que él y con las cuales es preciso contar» (VI, 64). Este será para Ortega «el sentido estricto que para los romanos tenía la palabra *religio*, y es, en verdad, el sentido esencial de toda religión» (VI, 64). De este modo los auspicios representan la creencia firme en algo que nos supera y que garantiza lo que Cicerón llama la «gran concordia romana» (VI, 64). Por tanto, jugarían un papel harto importante en el mantenimiento de la cohesión de la sociedad romana. De ahí derivará su consideración como «fundamento primero de aquel Estado. Existía tanta trabazón entre éste y aquéllos, que auspicio vino a significar “mando”, *imperium*. [...] Los conceptos de creencia y de Estado se compenetran» (VI, 64). Los problemas comenzarán cuando esta creencia, que gira en definitiva en torno a quién tiene legitimidad para ostentar el mando en una sociedad, comience a ser puesta en entredicho, empiece a desmoronarse y a flaquear. ¿Qué

sucedirá entonces? Tiene esto mucho que ver con la cuestión de los ciclos, de decadencia y ascendencia de determinadas sociedades.

De cara a abordar este problema, basándose en lo sucedido con el Imperio romano y en las reflexiones de Cicerón en gran medida, Ortega va a ofrecernos la oposición entre dos tipos de vida que serían, a saber, «*Vida como libertad y Vida como adaptación*» (VI, 76). La pregunta que se hace entonces Ortega será la siguiente: ¿qué quiere decir para un romano -y Cicerón entre ellos- el vocablo *libertas*? Tal vocablo, como señala nuestro autor, «referido a la política, tenía una primera significación muy precisa, pero exclusivamente negativa. Esta: vida pública sin reyes. Por razones dispares, nos cuesta mucho trabajo a europeos y americanos entender el odio consustancial del romano a la realeza» (VI, 77). A continuación, podemos pasar a preguntarnos, con Ortega, por la procedencia de este odio visceral por los reyes; éste no puede tener otro origen que «la pasión de aquel pueblo por la ley» (VI, 77). Esto nos lleva, a su vez, a preguntar por el sentido de la ley, del derecho para el romano; a esto nuestro autor responde que, al contrario de lo que el europeo piensa, el derecho no es derecho porque es justo, sino que «lo justo es justo porque es derecho» (VI, 78). Tropezamos aquí con una distinción de no poca importancia, y que puede ser enlazada con la oposición entre razón pura, que Ortega asociaba al hombre europeo (y también al griego) -que «se sacaba las constituciones de la cabeza»-, y razón narrativa, correspondiente al romano, que tenía en cuenta para «inventar» sus instituciones la apremiante realidad. En el primer caso tendríamos lo justo, la justicia, funcionando como una idea «eterna» en la mente del hombre europeo, algo *a priori*, que sería el instrumento último para catalogar una ley de justa o injusta; de lo que no se da cuenta nuestro hombre es de que también la justicia tiene un origen vital, que ha nacido como producto de determinadas necesidades de los sujetos. De esta última forma entenderían los romanos la justicia; siendo las leyes dirigidas a mantener las instituciones dentro del universo de creencias del hombre romano, la justicia sólo podía derivar de ellas. Si algo es ley es que está acorde con las instituciones, sustentadas a su vez por un orden universal, por los auspicios, y por tanto es justo. Por ello ante la ley «todos los hombres son iguales. [...] En la monarquía pasa lo contrario: los súbditos se hallan bajo la ley, pero el monarca se confunde con ella y la prescripción legal queda sustituida por la voluntad de un hombre» (VI, 78). De modo que con la monarquía el fundamento de la ley pasa a ser la voluntad de un hombre. Para

el europeo lo importante será más «asegurar los límites de ese mando» (VI, 79), que quien le mande, ya sea un rey, un emperador o un parlamento; podríamos decir que se trata de mantener el poder dentro de ciertos límites que se consideran justos según un determinado tipo de ideología, en este caso la liberal, que buscará asegurar un determinado conjunto de libertades; en otras palabras «no admitió nunca el europeo que el poder público invadiese toda su persona: era preciso que la ley misma acotase un recinto privado donde no entrase. De aquí nuestro vocablo *privilegio*» (VI, 79). Para el romano es todo lo contrario; como señala Ortega, para aquél

el poder público no tiene límites: el romano es «totalitario». No concibe siquiera que pueda ser un individuo humano aparte de la colectividad a que pertenece. El hombre, a su juicio, no es hombre sino como miembro de una ciudad. Esta es antes que él. La ciudad no es una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva. El individuo no existe políticamente, ni puede actuar, sino al través de órganos públicos: la curia, la tribu, la centuria. Como individuo y directamente, no puede hacer nada. (VI, 79-80)

Aquí encontramos bien retratada por nuestro autor a grandes rasgos la mentalidad del hombre romano; destaca la importancia otorgada a la colectividad, el individuo se encuentra supeditado a ella, sin ella no es nada, no es humano. ¿Cómo puede sostenerse una estructura así? Sólo puede hacerlo si bajo ella subyacen firmes creencias que tienen que ver con la propia estructura del universo; en definitiva, como hemos ido viendo, las instituciones son percibidas por el romano como organismos vivientes, prolongaciones de su propia vida, por ello las acepta de buen grado; del mismo modo que sería absurdo que nosotros rechazáramos algún órgano de nuestro cuerpo, sería para el hombre romano absurdo ir contra las instituciones que le envuelven y en las que su vida se desenvuelve. Por ello nos dirá Ortega que

la concepción del Universo y de la vida humana que orientaba la existencia del romano le hacía forzosamente pensar así. Vivir no era para ellos una faena puramente humana: era convivir con los dioses, que son ante todo dioses de la colectividad. (VI, 80)

No podía el romano pensar de otra forma, pues esas eran las creencias vigentes en su época, o más bien, aunque pensase de otra forma, que podía haberlo hecho, tenía que contar forzosamente con esa corriente de convicciones vigentes que le envolvían y le

arrastraban a seguir determinados comportamientos y a vivir determinada forma. Vemos pues una forma de libertad que contrasta con la idea de libertad que tiene el europeo. El romano se sentirá libre dentro de las instituciones que le mandan sin ningún tipo de límite, el europeo se preocupará de mantener a raya al poder, para garantizarse un espacio privado al que este poder no pueda llegar, es decir, tratará de poner coto a los que mandan sobre él y no se preocupará tanto de quiénes sean.

Sin embargo, a este periodo de «vida como libertad», le va a suceder otro en el que la vida se presenta como adaptación; Ortega denomina de este modo al periodo, que parece darse en toda civilización, en el que «la necesidad política se presenta entonces con carácter absoluto e ineludible» (VI, 92); esto es lo contrario a lo que sucede en las épocas de vida como libertad, en las que «lo primero es la solución, el ideal, y este es quien crea, si no la necesidad misma, la perfección de ella» (VI, 92). Como hemos visto, en las épocas de vida como libertad, las instituciones, el Estado, se adaptan a nosotros a la perfección, Ortega utilizará la expresión «“Estado como piel”» (VI, 100) para referirse a tal fenómeno. «En las épocas de “vida como adaptación” dejamos de sentir al Estado como nuestra piel y lo sentimos como un aparato ortopédico» (VI, 100-101). En dicho proceso, para nuestro autor

no se trata, pues, de que en una época así quieran los hombres adaptarse, que sea esta su preferencia, sino al revés, que la vida pública deja de ser cuestión de querer o no querer. Con extraño automatismo, el Estado se convierte en pura exigencia ante los individuos. (VI, 89-90)

Hay por tanto un cambio en la sustancia vital de las instituciones, éstas dejan de ser prolongaciones orgánicas de los individuos y pasan a ser «cosas» que son impuestas, Ortega nos relata como esto es perfectamente observado por Cicerón, de ahí vendrán sus «quejidos [...] por la *libertas*» (IX, 92). A partir de este punto, comenzará un periodo revolucionario, tal como hemos visto que suele suceder en las épocas de decadencia, que desembocará en una solución, que Ortega considerará como un «irremediable remedio», el Imperio romano (IX, 92).

4.2 El concepto de Imperio

Hablar del concepto de Imperio implica remitirse al carácter paradigmático que tiene, para nuestra civilización el Imperio romano, pues nuestro autor considera que tal idea «no ha desaparecido nunca del mundo occidental» (IX, 79). Ya veremos cuando analicemos el problema de Europa, cómo a lo largo de la historia podemos encontrar múltiples intentos de emular ese Imperio, considerado por muchos como ejemplar.

Al hilo de lo visto hasta ahora, a través de la óptica histórica orteguiana, podemos entender con mayor claridad a nuestro autor cuando nos advierte que «no nos sirven nuestras ideas, valoraciones, perspectivas para entender esa realidad histórica que llamamos el Imperio romano» (IX, 44). Como hemos visto, esta nueva realidad histórica aparece en una época determinada para dar soluciones a las perentorias necesidades vitales. Si rastreamos los orígenes etimológicos del propio vocablo Imperio, nos percatamos de que su uso se circunscribe preferentemente en sus inicios al ámbito militar; por ejemplo nos indica Ortega que con el nombre de «*imperator*» (IX, 66) era designado el jefe del Ejército, cuyos poderes le eran otorgados con vistas al desempeño lo más efectivo posible de su tarea militar, concretamente

el *imperator* [...] tenía poder de vida o muerte sobre sus soldados, potestad que nadie poseía dentro de la urbe. [...] no era un magistrado; era, en cierto modo, todo lo contrario; diríamos un comisionado, un encargado de ejecutar un menester, a saber: la quirúrgica operación que se llama guerra. (IX, 67)

A partir de este origen militar, como algo «emergente solo y mientras la ocasión lo reclamaba», comenzamos a sospechar el verdadero carácter del «Estado que llamamos Imperio romano» (IX, 67). Para lograr una comprensión de tal realidad con la mayor exactitud posible, no nos queda otro método que el de penetrar en el alma del hombre romano y ver lo que para él «significó en aquella remota época el vocablo emperador o Imperio romano» (IX, 72) y precisamente Ortega considera inexcusable un análisis etimológico del par de ideas que son puestas en circulación con los vocablos *imperium* e *imperator*, «porque si no entendemos bien primero cómo estos vocablos eran vividos por los romanos, mal podremos entender posteriormente lo que fue el Imperio romano» (IX, 79). Aquí volvemos a observar esa insistencia de Ortega en penetrar en las almas de los propios sujetos históricos, que son tratados como intimidades (y según lo visto

hasta ahora, intimidad puede tener tanto un pueblo, como una nación, como un hombre de a pie); sólo identificando esas creencias, ese modo de ver el mundo del hombre de una determinada época podremos alcanzar la comprensión de su mundo, de su sociedad; en este caso, si queremos entender qué era el Imperio romano, tenemos que empezar por preguntarnos por el sentido que tenía el Imperio romano para los propios romanos, por los sentimientos que salían a flote en esas almas al escuchar esas dos palabras a las que se refería Ortega. Porque las ideas, cuando se convierten en creencias, tienen su propio campo de fuerza y magnetizan las almas en una u otra dirección, ejerciendo su poder director sobre las sociedades de forma irresistible, e impulsándolas, por consiguiente a actuar de uno u otro modo.

De modo que, como vimos más arriba, la filiación del término *imperium* con el poder total del jefe del ejército, se fue consolidando en «la conciencia [del] pueblo romano» (IX, 92). La clave está en la forma de acercarse al término *imperium*, tomándola no como una realidad substantivada, rígida o inmutable, sino como algo que ésta en movimiento, que es paralelo a la agitación de las almas romanas. Sólo así se podrá llegar a percibir este proceso de consolidación que Ortega ha destacado y que nos explica con las siguientes palabras:

Vean, pues, cómo la cuestión se nos ha aclarado sin más que mirar el *imperium* como un movimiento, como algo en cambio continuo desde lo que fue en tiempo de los reyes hasta lo que fue un siglo después de Escipión Emiliano; por tanto, constituido en cada presente por un residuo inercial del pasado y una tendencia germinante que será su inmediata forma futura. (IX, 93)

Un proceso de análisis similar hemos de llevar a cabo en el caso del término emperador o *imperator*. Ejercitando la razón histórica, deberemos recorrer la historia romana de pasado a futuro, con «mirada pendular» como nos dice Ortega (IX, 94), articulando elementos aparentemente desconectados e irracionales de forma coherente, para, de esta forma, ir progresivamente arrojando luz sobre los objetos investigados con el fin de desentrañar su sentido histórico. Siguiendo este método «pendular», Ortega va a construir, para tratar de reproducir el devenir etimológico del término en cuestión, el siguiente esquema:

En el centro lo que era *imperium* en 190 a. de C. y [...] a la derecha el vocablo *imperator*, según su significación cuando cuaja plenamente [...] en tiempo del emperador español Trajano. [...] Al extremo izquierdo [...] la realidad más primitiva que *antes* de existir propiamente todo Estado romano representasen esas palabras *imperium* e *imperator* para el pueblo [...] (IX, 94).

A partir de este esquema, como decimos, nuestro autor nos muestra cómo, siendo el significado de *imperium* e *imperare* mandar, en la raíz de estos términos, *im-parare*, descubrimos el sentido de empresa, «el *imparator* es algo así como el emprendedor». De aquí deduce Ortega que «lo que nosotros llamamos Estado, que es, en definitiva, el ejercicio del Poder público, del mando, era algo que solo acontecía en la colectividad primitiva intermitentemente, en pulsaciones determinadas con relativa periodicidad, porque eran producidas por la necesidad urgente ante un peligro especial» (IX, 95). Por tanto eso que llamamos Estado tendría su origen en la necesidad de superar momentos de especial dificultad para el conjunto de los individuos. Esto estaría relacionado con el Estado como «elemento ortopédico» que se impone a una sociedad, como vimos más arriba. Es decir, la sociedad no tiene más remedio que someterse a ese mando o perecer. De modo que aquí Ortega parece identificar el Estado, como solución de urgencia, con el Imperio, el mando. Según nos cuenta,

cuando se va organizando la vida de los pueblos, cuando avanza la existencia social, aparece la figura del *Rex*, que tiene un origen religioso a la vez que militar y administrativo, y representa su aparición en la historia del pueblo una etapa de mejoramiento moral, de enaltecimiento de toda la vida. (IX, 96)

Es decir, superado el peligro inicial, el impulso organizador del Estado que inicialmente era coactivo va aflojando su mordaza sobre la sociedad, la cuál puede desplegar todas sus energías vitales reflejadas en sus instituciones. Podemos identificar esta etapa con la «vida como libertad» que describíamos más arriba, para el caso de los romanos; también equiparable al «Estado como piel». De manera que con la sacralización de la figura del *Rex*, Comienza una etapa de legitimidad; es para Ortega esta una «legitimidad primeriza, [...] la única pura, compacta, saturada y ejemplar. [...] Merced a muy concretas y azarasas circunstancias, los romanos, no tienen más remedio que suprimir la monarquía, mas no por ello suprimen esa primaria y más pura legitimidad» (IX, 126). Existe pues una gradación de la legitimidad en cuanto a su

pureza: la más genuina y primaria sería la monarquía encarnada en la figura de un Rey, posteriormente las instituciones republicanas, heredarían este halo de legitimidad, por lo que ésta tendría ya un carácter prestado, derivado.

A continuación, Ortega salta con su mirada histórica, a la época de Trajano, primer emperador, según él, en «emplear oficialmente, con normalidad y en cierto modo exclusivamente, el título de *Imperator*» (IX, 96). Antes de él, Augusto empleará tal nombre pero lo hace junto a otros indistintamente -«son diez o doce tal vez las formas que el creador del Imperio romano usa para escribir su nombre titular de jefe del Estado» (IX, 87). A partir de argumentos de este tipo, deduce Ortega que

aquellos hombres, jefes del Estado más poderoso que ha existido nunca, [...] no sabían como nombrar su función, no encontraban títulos legítimos, legales, con que designar su derecho al ejercicio del poder: en suma, no sabían por qué mandaban. (IX, 97)

Es decir, aquéllos hombres no tienen una legitimidad que les respalde; una legitimidad que no puede venir de otro lado que del universo ideológico vigente, de las convicciones y creencias existentes en aquel tiempo, que tienen que ver, entre otras cosas, con la cuestión de quién debe mandar: «nadie tenía una idea clara y en que creyese firmemente sobre quién debía legítimamente mandar. Alguien tenía que ser, pero nadie poseía, en las mentes de los ciudadanos, títulos legítimos para ello» (IX, 98). Se trata por tanto de una época de caos, de crisis, tal como vimos al describir los ciclos históricos. Las creencias que había ya no valen y por tanto ya no legitiman a nadie para el mando o lo que es lo mismo, todos quieren mandar o todos se creen con derecho a ello. De aquí surge nuevamente un tipo de Estado fruto de la necesidad, ortopédico («vida como adaptación»), del mismo modo que veíamos que sucedía en la etapa primitiva:

He aquí, pues, que este pueblo romano al llegar a la hora de su máxima civilización, de su más adulto desarrollo, de su mayor triunfo vuelve a la situación primitiva de ilegitimidad. No hay estado legal porque no hay estado de espíritu común en la colectividad. Nadie tiene derecho a mandar, y, por eso, luchan unos con otros para apoderarse del mando. [...] Este es el título en que funda el ejercicio de su poder el *imperator* Augusto: la fatiga. No es un título legítimo, es un título eficaz. Es una

urgencia. [...] Al final de todo el proceso de mil años que es la historia de Roma, el jefe del Estado vuelve a ser...cualquiera. Por eso el Imperio no tuvo nunca genuina forma jurídica, auténtica legalidad ni legitimidad. El Imperio fue esencialmente una forma informe de Gobierno, una forma de Estado sin auténticas instituciones. (IX, 153-154)

Aquí encontramos resumida la tesis de Ortega en lo que se refiere al Imperio. En su ilegitimidad, en su falta de fundamentos firmes en lo que se refiere a convicciones y creencias está su fracaso. El estadio siguiente de su evolución, como vimos arriba, será la barbarización interna, que se combina con la invasión de los bárbaros desde fuera.

Hemos visto pues, dos tipos de ilegitimidad estatal, la que se da en el hombre primitivo, el que nace a la civilización y la que se da en el hombre que ya ha recorrido un largo periplo histórico con el consiguiente aumento de complejidad social. Lo que sí se puede deducir de todo este proceso, según nuestro autor, es que esencialmente

el Estado *no consiste* en legitimidad, sino que esta es un feliz añadido, una afortunada virtud de que logran dotarle los pueblos en sus siglos mejores, merced a su pureza de espíritu, a la integridad de sus creencias, a su lealtad y a su generosidad, calidades todas que se van evaporando conforme la ilegitimidad avanza. (IX, 155)

Volvemos a encontrar aquí el carácter cíclico del proceso y su casi insalvable fatalidad. Parece que esta ilegitimidad galopante es difícil de parar una vez el proceso se ha iniciado. En todo caso el Estado se nos presenta como algo negativo, cuya negatividad sólo puede ser ocultada por esos añadidos virtuosos que algunos pueblos tienen el acierto de crear. En concreto el Imperio romano se nos presenta como una mastodónica construcción estatal postiza, un gigante con pies de barro, destinado inexorablemente al fracaso.

4.3 El intelectual frente al político: Cicerón y César

En este apartado enfrentamos a dos tipos de hombres, el intelectual y el político, encarnados en dos figuras ampliamente citadas a lo largo de las obras de Ortega, Cicerón y César. Empecemos por delimitar el carácter de estos dos tipos de hombres; a ojos de nuestro autor,

hay [...] dos clases de hombres: los ocupados y los preocupados; políticos e intelectuales. Pensar es ocuparse antes de ocuparse, es preocuparse de las cosas, es

interponer ideas entre el desear y el ejecutar. La preocupación extrema lleva a la apraxia, que es una enfermedad. El intelectual, es en efecto, casi siempre, un poco enfermo. En cambio, el político es -como Mirabeau, como César-, por lo pronto, un magnífico animal, una espléndida fisiología. (III, 621)

De esta tipología trazada con la ayuda de términos biológicos, podría desprenderse una valoración negativa del intelectual, pues en definitiva se trata de un «ejemplar humano» que roza la enfermedad, sin embargo en muchas partes de su obra Ortega insiste en el carácter «desequilibrado del hombre»; para nuestro autor lo que caracteriza al hombre frente al resto de animales es su permanente estado de inadaptación al medio, el hombre iría así contra las leyes de Darwin, pues como nos dice Ortega,

es preciso representarse el origen del hombre en una imagen lo más antidarwiniana que cabe, la cual no puede consistir, [...] en separar radicalmente al hombre del animal, [...] sino más bien [en considerarlo] como un animal que escapa a la animalidad, que se evade o fuga de ella. El hombre representa, frente a todo darwinismo, el triunfo de un animal inadaptado e inadaptable. [...] Mas un animal a la vez inadaptado y pervivente es, desde el punto de vista zoológico, un animal enfermo. (IX, 189)

Por tanto, el intelectual, como animal eminentemente inadaptado o ensimismado, puede ser considerado prototipo de ser humano, desde las coordenadas orteguianas. A partir de aquí Ortega inventa una especie de teoría mitológica que busca orientar «nuestra intuición de como pudieron pasar las cosas», que fija el origen del crecimiento cerebral realmente en una enfermedad causada por «una intoxicación» (IX, 189). La explicación, mitológica o no, no parece ir bien orientada y deja intacto el problema de la hominización: ¿cuándo aparece propiamente el ser humano? -Tratar esta cuestión nos desviaría en exceso del propósito de este apartado.

Si volvemos a la tipología inicial, en la que hemos encontrado ese paralelismo entre el intelectual y la característica inadaptación del animal humano, nos encontramos con el siguiente texto, que nos indica que quizás nos hemos precipitado al considerar al intelectual como portador de la esencia de lo humano, ya que según señala Ortega «el revolucionario es lo inverso de un político: porque al actuar, obtiene lo contrario de lo que se propone» (III, 618), porque actúa siguiendo ideales, siguiendo las ideas que su espíritu ha madurado sin tener en cuenta la realidad; el revolucionario, en definitiva,

tiene mucho de intelectual, de teórico. Esto lo podemos relacionar con la deficiencia vital de la razón pura que viene criticando Ortega. Por el contrario el político, que representa el hombre de acción, deja huella en el mundo con sus actos, por ello vive permanentemente con su alma proyectada hacia afuera, lo cual no le deja «oír el rumor de su intimidad»; al contrario que el intelectual que «vive, principalmente una vida interior, vive consigo mismo, atento a la pululación de sus ideas y emociones» (III,624).

En definitiva hay en ambos tipos de hombres, un desequilibrio intrínseco, el intelectual se basta con su mundo de ideas y el mundo «de ahí fuera», por así decirlo, le sobra; el político, por el contrario, se encuentra permanentemente proyectado sobre el mundo exterior, por lo que este mundo de ideas no significa nada para él de forma aislada (aunque sí toma importancia, como veremos, desde el momento en el que logra articularlo con el mundo exterior). El alma de todo hombre se encontrará escorada hacia un lado o hacia otro, se tratará entonces de buscar el equilibrio entre esos dos mundos, el interior de las ideas, y el exterior, de las cosas que nos rodean. De modo que, como sucedía con la ciencia histórica de Ortega, de la que dimos algunas claves más arriba, ese proceso creador del intelecto humano tiene que salir de su aislamiento, de su orbe de ideas claras y distintas, y tomar en cuenta el mundo circundante con su coeficiente de resistencia correspondiente.

Dentro del abanico de posibilidades que se abre entre estos dos extremos tipológicos, hemos de situar entonces, por un lado a César en el grupo de los políticos y por otro a Cicerón en el de los intelectuales, esto sin negar que ambos personajes hallan podido ejercer actividades que en teoría no se corresponderían con el grupo al que fueron asignados. Únicamente se trata de resaltar los rasgos que destacaron en mayor medida en el devenir vital de dichos personajes, con el fin de obtener, a su vez, una más clara noción de la idea de Roma, tal como fue concebida por nuestro autor. Veamos, en realidad en el caso de César, la admiración de Ortega es explícita a lo largo de su obra, hasta el punto que, más que ante un paradigma de político, o de un mero hombre de acción, estaríamos ante un paradigma de ser humano, pues hay políticos vulgares y grandes políticos, ya que como señala nuestro autor,

parece [...] ilusorio creer que el político puede serlo sin ser, a la vez, en no escasa medida, intelectual. [...] Esta nota de intelectualidad que, como fuego de San Telmo,

corona la enérgica figura del hombre de acción, es, a mi juicio, el síntoma que distingue al político egregio del vulgar (animalote) gobernante. [...] En esto, como en todo lo que al político se refiere, es el mayor ejemplo César. Su perfil prodigioso puede valer como paradigma del género y dosis de intelectualidad que aquí se exige al gran político. [...] Es César un caso ejemplar de agudeza intelectual. En su tiempo nadie veía en torno más que problemas de cariz insoluble. César vio la solución, clara, radiante, fecunda. (III, 633-634)

De forma que es condición imprescindible para ser un gran político, tener también una capacidad intelectual que permita interpretar la realidad de forma que, al mismo tiempo que delimitamos los problemas que nos asedian, se nos aparezcan con claridad las soluciones. Podríamos decir entonces que el político, el grande, se caracteriza por su capacidad de crear soluciones donde todo el mundo no ve más que problemas; es decir, la anticipación, el ver un poco más allá que los demás, es lo que marcará la diferencia entre el gran hombre político y el mediocre y, sobre todo, como señala Ortega, el punto clave estaría en «poder reconocer lo muerto» (III, 634), lo que equivale a ser consciente del fin de una época. Además esta necesidad de un gran «vigor intelectual» es proporcional al aumento de la complejidad social; siendo esta capacidad menos necesaria en las primeras sociedades sin pasado, pues «son de estructura más sencilla y su análisis más fácil» (III,636). En el caso de César vemos como éste, en la época turbulenta que le tocó vivir, vislumbró la solución más adecuada a tal situación, que era precisamente contraria a la que sus coterráneos tenían en mente; en vez de limitar

la fabulosa expansión a la que el poderío romano había llegado, [...] la solución de César -que los siglos han comprobado en una experiencia milenaria- fue estrictamente contraria: la ilimitada ampliación del imperio universal, la inclusión en el orbe romano del intacto Occidente. (III, 634)

Viendo que Roma ya no podría ser más como había sido, se hacía inútil adoptar una actitud conservadora, tratando de sostener instituciones cuya vitalidad se había marchitado hace tiempo. Ahora nuestra perspectiva histórica nos muestra esta solución como el camino correcto, aunque, debido a la incapacidad de los sucesores de César para «innovar hasta el fondo, [...] el Imperio nació ya herido de muerte. El problema de Europa hoy, si quiere sobrevivir, está en evitar una solución como la del imperio romano» (III, 635). De forma que en este punto nos topamos con el problema de

Europa; quizás una de las grandes preocupaciones de Ortega fue como evitar para Europa el destino fatal que tuvo el Imperio romano (lo veremos con más detalle más abajo). Siguiendo con César, nos dice Ortega como al lado de este «ejemplo máximo [...] para encontrar el perfil de la realidad sustantiva en un momento de confusión pavorosa, [...] el destino [...] puso [...] una magnífica cabeza de intelectual, la de Cicerón, dedicada durante toda su existencia a confundir las cosas» (IV, 255). Nuestro prototipo de intelectual, Cicerón, no sale muy bien parado en esta comparación, Ortega le acusa de confundir las cosas, frente a la claridad de la que hace gala César. Confusión frente a la realidad política de su tiempo, que su aparato intelectual eminentemente teórico encuentra imposible de asimilar. Aquí, cómo señala Peñalver (2001), nuestro autor cae en «el tópico de la contraposición entre el político-claro Julio César y el intelectual-confuso Cicerón» (p. 11). Sin embargo, ya hemos visto más arriba cómo Ortega se basa en Cicerón para muchos de sus análisis sobre las ideas y las creencias del hombre romano de aquel tiempo, es decir, se pueden rastrear al menos dos formas de entender a Cicerón en nuestro autor: el intelectual confuso que acabamos de ver (que aparece por ejemplo en *La Rebelión de las masas*) da paso al Cicerón de obras como *Del Imperio Romano*, como «testigo privilegiado de la “revolución romana” y como escritor político» (Peñalver 2001, p. 12), el de la *Libertas* y la *Concordia* que hemos visto, que «ve con claridad sobrada que cuanto acontecía veinte años antes en Roma no era una lucha política como tantas otras» (VI, 56).

De modo que el contraste entre ambos personajes se difumina en gran medida según éstas apreciaciones; sin embargo lo que sí parece observarse en todo caso en nuestro autor es una forma de entender a César como un personaje inclinado hacia el futuro, al estilo moderno por así decirlo, a diferencia de Cicerón, siempre más conservador y tradicionalista. Así, señala Ortega que «César sostendrá la necesidad de romanizar a fondo los pueblos bárbaros de Occidente» (IV, 256), es decir, César comprende que no hay marcha atrás, que hay que proseguir con las conquistas. Esta gravitación hacia el futuro que vemos en César se asemeja mucho, como decimos, a esa misma querencia de la sociedad europea, como sociedad que vive hacia el futuro. En concreto el propósito profundo de César, según Ortega, será lograr crear un

Imperio romano que no viva de Roma, sino de la periferia, de las provincias, y esto implica la superación absoluta del Estado-ciudad. Un Estado donde los pueblos más diversos colaboren. [...] No un centro que manda y una periferia que obedece (IV, 257).

Nos muestra Ortega con toda claridad la dimensión del proyecto de César, un proyecto integrador, como el que anhela Ortega para Europa. Comparando la época de César con la que a él mismo le ha tocado vivir, Ortega, llegará a encontrar cierto paralelismo con el fascismo, y es que «fascismo y cesarismo tienen, como supuesto común, el previo desprestigio de las instituciones establecidas» (II, 500), esto explicaría la facilidad con la que César va prescindiendo «una tras otra, de las instituciones establecidas» (II, 500); por tanto, el acceso al poder se produce ilegítimamente en ambos casos, sin embargo Ortega ve como nota característica del fascismo que no «pretende [...] gobernar con derecho; no aspira siquiera a ser legítimo» (II, 502).

Si retornamos ahora de nuevo a Cicerón, encontramos que según Ortega, va a ser «el hombre más representativo de la época. [...] Va en él toda la cultura específicamente romana, toda la tradición jurídico política de la República como tal» (VI, 96). Es decir, Cicerón representa la tradición, sus convicciones se encuentran enraizadas en el universo del que nace la República y como la mayoría de los romanos que vivieron en aquella época turbulenta, se encuentra «perdido en su misma cultura intelectual y política» (V, 97). Una muestra sintomática de esta confusión la encontraremos en las dudas de Cicerón -que ostentaba el cargo de pontífice romano- acerca de «si hay o no dioses», cuestión ante la cual «el pontífice no sabe a qué atenerse» (V, 97). Por tanto, para Cicerón el mundo «se ha vuelto a convertir en puro problema», y en un mundo así «se vive, pues, pero lo que se vive, la sustancia de esa vida es desesperación» (V, 97). Es Cicerón ejemplo, entonces, de alguien de su época que se ha dado cuenta de que hay problemas, de que algo ha cambiado, pero su visión tradicionalista le impide encontrar las soluciones viables. En este sentido, Ortega encontrará en Cicerón, al personaje ideal para conocer de primera mano el estado del alma del hombre romano de aquella época, por ejemplo: «Cicerón siente que el mundo se le viene abajo y dice: “Falta concordia”. [...] Pero la discordia de su tiempo era muy diferente a las antiguas, era otra cosa, era y fue...irremediable» (VI, 60). Ya hemos visto la distinción entre auspicios y Senado, como fundamentos supremos del Estado; todo ello lo plasma Cicerón en su obra *Sobre el Estado*, incluso, nos cuenta Ortega, que «Cicerón tiene un proyecto tenue, en que él

mismo no confía mucho. [...] Ese proyecto era...el Imperio romano» (VI, 63-65). De modo que Cicerón también elabora un «proyecto», aunque según Ortega sin demasiada convicción.

Por tanto el Cicerón que nos presenta Ortega, oscilará de la confusión del intelectual «puro», a la claridad del hombre que comprende los graves problemas del tiempo en el que vive, pero que es, sin embargo, incapaz de encontrar soluciones efectivas para los mismos. Escribirá sus obras con la esperanza de rozar alguna fibra en las almas de sus compatriotas, de remover sus conciencias, se dedicará a mostrar más bien como han funcionado las cosas cuando funcionaban y su pretensión será la de restaurarlas de nuevo. Sin embargo, como estamos viendo, los tiempos no estaban para florituras intelectuales, sino que eran tiempos que exigían un especial carácter dotado a partes iguales tanto de vigor intelectual como de una firme capacidad de acción (lo que se podría discutir es en qué medida se encontraba Cicerón menos dotado que César de tales virtudes). Por ello Cicerón, cuando los cambios que se sucedían a su alrededor hicieron peligrar su entronizada *libertas*, no pudo acertar más que a lamentarse amargamente sin poder hacer gran cosa por evitarlo.

5. ROMA COMO MODELO DE CIVILIZACIÓN HISTÓRICA

5.1 ¿Porqué Roma?

Como hemos visto, las referencias a Roma y a sus personajes históricos son abundantes en la obra orteguiana, parece evidente la admiración de nuestro autor por esa civilización. En este apartado nos preguntaremos por las razones de este interés, es decir, ¿qué tiene Roma que no tienen las demás civilizaciones que han dejado su rastro a lo largo de la historia? A este respecto nos dice Ortega que

constituye el pueblo romano un caso único en el conjunto de los conocimientos históricos: es el único pueblo que desarrolla entero el ciclo de su vida delante de nuestra contemplación. Podemos asistir a su nacimiento y a su extinción. De los demás el espectáculo es fragmentario: o no los hemos visto nacer, o no los hemos visto aún morir. Roma es, pues, la única trayectoria completa de organismo nacional que conocemos. [...] Esto explica que hasta ahora sólo se halla podido construir una historia, en todo el rigor científico del vocablo: la de Roma. Mommsen fue el gigantesco arquitecto de tal edificio. (III, 51)

Dos cosas cabe destacar de este fragmento, en primer lugar la consideración de Roma como un pueblo equiparable a un organismo vivo que desarrolla un ciclo entero de su vida (ya hemos visto cuando repasábamos el carácter cíclico de la historia en el pensamiento de Ortega, la abundancia de analogías biológicas a la hora de referirse a los diferentes cuerpos históricos, ya sea naciones, pueblos, sociedades o civilizaciones). La peculiaridad de este organismo histórico entonces la podemos hallar en que podemos observar las diferentes fases por las que ha pasado: ha nacido y ha crecido en poder e influencia, para finalmente entrar en un periodo de decadencia que le abocará a la desaparición. En segundo lugar, al hilo de estas consideraciones, no podemos dejar de subrayar la imposibilidad de separar la historia de Roma, de los historiadores que se han dedicado a narrar o a investigar propiamente los sucesos y eventos que acaecieron en dicha civilización. Estos historiadores dejaron testimonio escrito de sus reflexiones e investigaciones, que no pueden ser obviadas por los que vienen detrás. Esto queda patente en el pensamiento orteguiano sobre Roma, con su constante referencia a historiadores y a personajes que vivieron en aquella época y describieron lo que veían y lo que pasaba por su alma. La abundancia de fuentes permitió construir el edificio que es para Ortega la historia de Roma y, sin ir más lejos, Mommsen es considerado por nuestro autor como el arquitecto de este edificio (al menos de la época republicana, como veremos). Sin embargo, este historiador no se librará de la crítica que hace Ortega a la ciencia historiográfica de su tiempo en general, pues se acerca a otras civilizaciones arrastrando prejuicios de la suya que impiden penetrar en el alma de los pueblos estudiados, porque

lo que se ha denominado «sentido histórico» empieza cuando dejamos en suspenso esa vigencia absoluta y única de nuestra cultura y aceptamos hipotéticamente que ha habido otras cada cual con vigor en un tiempo y una comarca. [...] Todavía Grote y Mommsen no saben desasirse de su ideal político y lo proyectan anti-históricamente sobre el pasado. [...] Creían que la idea contemporánea de democracia había sido siempre el gran motor de las variaciones históricas. La consecuencia fue que, no obstante sus geniales dotes, sus historias de Grecia y Roma no nos sirven. (III, 252)

Lo que podría discutirse es si es posible para un investigador dejar totalmente en suspenso todos los prejuicios de su cultura, para sumergirse en el estudio de otra civilización sin usar ideas anacrónicas o anti-históricas, como diría Ortega, que

distorsionarían sus conclusiones. Para llevar a cabo esto, parece que sería necesario volver a reconstruir los propios conceptos tal como eran usados dentro de la sociedad objeto de estudio; lo podemos ver con claridad en muchos de los análisis que emprende Ortega, por ejemplo, en el que hemos visto más arriba que trataba de delimitar las diferencias en la forma de entender la libertad entre los romanos y los europeos de su tiempo. Esto se encuentra en consonancia con la forma orteguiana de entender la historia, pues como señala nuestro autor

tener etimología no es cosa exclusiva ni siquiera peculiar de las palabras, sino que todos los actos humanos la tienen porque en todos ellos, más o menos, intervienen los usos. [...] Las palabras no tienen etimología porque sean palabras sino porque son usos. [...] Según esto la historia no sería sino una inmensa etimología, un grandioso sistema de etimologías. [...] Etimología es el nombre concreto de lo que más abstractamente suelo llamar «razón histórica». (VII, 220)

Por tanto, si las palabras son usos, para lograr una recta comprensión de una civilización histórica, habrá que rastrear esos usos, entender en que consistía su utilidad dentro de la sociedad en cuestión. Esto incluirá las ideas manejadas por aquella sociedad, a las que se refiere el lenguaje. Por ello el método de investigación histórica que propone Ortega puede denominarse etimológico. A su vez, esta forma de acercarse a la historia, se torna una tarea interminable, pues como ya hemos visto, nuestro conocimiento de la realidad sólo puede aspirar a ser fragmentario y tampoco podremos estar seguros de la corrección de nuestros análisis, pues nuevos datos pueden venir a desmentirlos e incluso nuestros enfoques de los problemas en cuestión pueden variar por influencias radicadas en nuestra propia sociedad, en su universo de creencias.

Por ello para Ortega serán cruciales los propios testimonios de los protagonistas de la historia; como hemos visto a partir del pensamiento de Cicerón nuestro autor va a proceder a la reconstrucción de gran parte del conjunto de creencias del hombre romano, lo que le dará pie a desarrollar sus propias hipótesis sobre la evolución del pueblo romano. También tendrá muy en cuenta a historiadores antiguos como Polibio del que toma el contraste entre las constituciones griega y romana -los romanos habrían logrado «la perfección de su constitución patria, no en virtud de razonamientos sino al través de numerosas luchas» (VI, 56)- o el «gran Tito Livio» que influirá en sus

reflexiones en torno a la concepción del derecho entre los romanos -«Es la ley cosa sorda e inexorable, incapaz de ablandamiento ni benignidad ante la menor transgresión» (VI, 78). Además para Ortega, «cuando empieza a haber historiadores en un pueblo es que este pueblo ha dejado ya de ser joven, se halla en plena madurez, tal vez inicia su decadencia. La historia es, como la uva, delicia de los otoños» (III, 221). Son los historiadores, pues, señal de que un pueblo ha pasado ya por todas las fases y comienza a surgir la necesidad de comprender el sentido de lo que ha sido su devenir histórico, quizás para encontrar soluciones a esa decadencia que comienza a adueñarse de su destino.

Otro historiador contemporáneo de Ortega, muy tenido en cuenta por éste, será Rostovtzeff, pues su obra *Historia social y económica del Imperio romano* se presentará como el primer intento serio de arrojar luz sobre la historia del Imperio romano, ya que como afirma nuestro autor

existe una historia que es paradigma de todas las demás, por su materia y por el grado de madurez a que ha llegado su investigación: la historia de Roma. Pero esta historia ejemplar de Roma terminaba donde Mommsen la dejó: en Julio César. Lo que viene después, el Imperio seguía siendo poco más que una leyenda. [...] La historia del Imperio romano es ya el primer estrato de la historia de Europa. [...] Y he aquí que este ruso fugitivo tiene la audacia de enfrentarse con la gigantesca mole de hechos que esta época amontona y someterla a una primera construcción. [...] Eso que nos dice no colma [...] nuestro apetito de claridad, pero ya es un punto de partida para la comprensión. El Imperio romano, que es muy probablemente la realidad de mayor trascendencia hasta ahora manifiesta en la historia humana, nos deja ver, por vez primera sus colosales entrañas. (VI, 53-54)

Aquí volvemos a encontrar de nuevo la historia de Roma como paradigma de todas las demás, y esto es en gran parte por el desarrollo que ha alcanzado su estudio; este conocimiento nos ha permitido vislumbrar la evolución de esta sociedad e identificar sus épocas de decadencia y esplendor. Además no se puede obviar el interés que para el europeo tiene que suscitar la historia de una civilización que puede considerarse como su predecesora. Este extremo, como iremos viendo, jugará un papel fundamental, en las reflexiones de Ortega sobre Europa y su futuro, teniendo en cuenta su concepción de la historia como elemento indispensable para lograr una adecuada comprensión del hombre

del presente. Por otro lado, este grado de conocimiento de la historia romana tampoco es casual, es decir, la historia romana tiene algo especial, según Ortega que la distingue de las demás:

En comparación con la romana, las historias políticas del Asia y del África y -aunque por otras razones- la misma Grecia, tienen cierto aspecto infrahumano, vegetativo o de gusanera; quiero decir que en ellas los hombres *no se hacen* su propia historia en lírico combate contra el destino y el azar. Son historias más padecidas que inspiradas. Pero la historia política de Roma, hasta Julio César brota de los romanos como el chorro del hontanar. (VI, 97)

Si hemos visto más arriba cómo la etnología nos había revelado que nuestra cultura, la europea, no era la única, sino que existía una pluralidad cultural con sus correspondientes realidades históricas diferenciadas, aquí lo que podemos entrever es que nuestro autor pone por encima unas realidades históricas sobre otras, el criterio es que se «hagan su propia historia», es decir, una realidad histórica será plena cuando los propios individuos se mueven empujados por el deseo de imponerse sobre las circunstancias azarosas que les rodean. Esto tiene que ver con la diferenciación que establece Ortega entre el animal y el ser humano, basada en que éste buscará adaptar la realidad a sus necesidades, mientras que aquél se ve arrastrado por el ambiente que le rodea inexorablemente. Esto se traslada a los pueblos, algunos no han llegado a ese momento que les hace plenamente humanos, en el que consiguen imponerse sobre el destino, por eso son catalogados por Ortega como de infrahumanos. En Roma por tanto encontramos un paradigma basado en su carácter de pueblo que forja su propia historia en lucha con las circunstancias y que además completa todos los estadios del ciclo. Será por tanto un ejemplo ideal en el que fijarnos. Podemos incluso hablar de la existencia en pueblos como el romano de una «conciencia histórica», similar a la que Ortega quiere recuperar para Europa.

5.2 Un modelo para la ciencia histórica

Buscamos en este apartado aclarar si puede haber un modelo para la ciencia histórica tal como la entiende Ortega; en el caso de que así sea, tendremos que ver que características tendría que tener este modelo, y si podemos decir que Roma cumple con tales requisitos. Usaremos de momento el término «modelo» en sentido amplio

(ejemplo, paradigma, esquema...), lo que nos permitirá irnos acercando a una definición más exacta del propio concepto de modelo en el pensamiento de nuestro autor, tarea que intentaremos acometer en el siguiente apartado.

Como hemos visto más arriba, la ciencia histórica, si quiere aspirar a ser ciencia, ha de asemejarse a ciencias como la física en cuanto a su carácter constructivo, pues «la ciencia [...] consiste en dos operaciones distintas. Una puramente imaginativa creadora; [...] otra confrontadora [...] con los hechos, con los datos. La realidad no es dato, algo dado, regalado -sino que es construcción» (V, 16). Sin embargo en la física, al ser la materia, como vimos, algo de escasa determinación, nuestra subjetividad encuentra amplio margen en cuanto a su acción intelectual; de esta forma el intelecto pone forma a esta materia indeterminada, siendo sus límites puramente pragmáticos, es decir, en la física «se define la verdad por sus consecuencias “prácticas”» (IV, 532) (aunque Ortega piensa que la física «arribará a un punto en que tropezará con la resistencia que la forma efectiva, auténtica, de la materia le ofrezca. Y ese momento trágico para la física será, a la par, el de su primer contacto cognoscente» (IV, 532); es decir, para nuestro autor hay una realidad material auténtica y el hecho de que esto sea trágico para la física parece implicar que tal ciencia se encontrará en la imposibilidad de penetrar en tal realidad para conocerla).

La historia, por el contrario, se caracteriza por la concreción de las realidades con las que trabaja; como vimos, el hecho histórico se nos presenta con realidad indubitable, poseedora de partes invariables con las que nuestro intelecto ha de contar. Esto estrechará el margen constructivo que tiene nuestro intelecto, pues en la realidad histórica siempre encontraremos un conjunto de elementos invariables, es decir, hay una estructura esencial de lo histórico que constituye el tema de la ciencia histórica. Como vimos, Ortega aceptaba la existencia de entidades que se podían comprender en sí mismas sin necesidad de recurrir a elementos externos, eran «campos históricos inteligibles» o realidades enterizas; además, dichas realidades se hallaban sujetas a grandes ciclos históricos, que se asemejaban a los que atravesaba un organismo: comenzaban por una etapa primitiva -de la que algunas civilizaciones no salían nunca- y proseguían hacia una etapa de esplendor, para finalizar en un periodo de decadencia y desaparición. En Roma, Ortega encuentra todas estas etapas de forma impecable; su

nacimiento se da en medio de la civilización griega, de alto nivel cultural, de la que toman un armazón ideológico al que estamparán su propio sello; el esplendor estaría fijado en el periodo republicano, fundamentado en un sólido universo de convicciones, que da como resultado unas instituciones sólidas que aparecen casi como prolongaciones de la vida social («Estado como piel»); a esta etapa le sigue otra turbulenta, revolucionaria, cuya solución de urgencia será el Imperio, una institución que deja de tener la legitimidad de antaño y que nunca llegará a recuperar del todo, esto le llevará al fracaso final, que se produce por causas eminentemente internas («el Imperio nació herido de muerte»). Por ello cabe afirmar que Roma tiene un carácter paradigmático para nuestro autor, que puede servir quizás «como guión y acaso como clave para la historia de todo otro pueblo» (IX, 103). Sin embargo este carácter paradigmático de la historia romana no implica «que sea simplemente una identidad con las demás historias» (IX, 103). Esto es lo que hace precisamente Toynbee, que aunque

pretende hacer por primera vez una auténtica historia universal en la cual son todos los pueblos del pasado y del presente atendidos por igual, lo que hace, en verdad, es lo contrario: vaciar cada pueblo de su historia peculiar y llenar el hueco con la única historia grecorromana que encuentra repetida en todas las demás. (III, 103)

No se trataría entonces de aplicar un modelo mecánicamente a otros pueblos, pues aparte de la estructura externa que podamos encontrar en una determinada civilización, existe siempre una peculiaridad interna propia de cada pueblo, una intimidad genuina -como nos decía Ortega más arriba-. Roma constituiría más bien la piedra de toque para saber el momento evolutivo en el que se encuentran otras civilizaciones. Lo que tendríamos que tener en cuenta más bien, son los cambios de la estructura de la vida humana a lo largo del tiempo; como señalábamos más arriba, dos dimensiones primordiales de tal estructura son el universo de creencias o la ideología de un pueblo y el grado de civilización, de complejidad técnica en el que se encuentra; por tanto creencias habrá siempre, lo que tendremos que investigar es cuales son; por ejemplo para nuestro autor la creencia en la razón pura será quizás la más importante dentro del universo ideológico del europeo llamado moderno; por el contrario, en la Roma republicana la conciencia de un universo eterno, gobernado por los dioses, está en todo momento presente. Otra cuestión interesante sería la de si es realmente esta fe en la

razón pura tan influyente y central en el universo ideológico europeo como cree Ortega, en este sentido Dujovne (1968) indica como

Ortega no atribuye ningún papel al hecho de que en la formación del Occidente halla sido un factor el cristianismo y que éste pueda importar una variante frente al desarrollo histórico de Roma. [...] Para él Europa hoy sólo es cristiana en el modo de haberlo sido. (p. 194)

Esto daría pie a plantearse hasta que punto las creencias cristianas -consideradas poco relevantes por nuestro autor-, cuya estructura parece ser diferente de la fe de los romanos en sus dioses, seguían ejerciendo su influjo sobre la sociedad en la que vivía Ortega, dando forma a una estructura vital característica, lo cual podría modificar ese panorama ideológico en decadencia esbozado por nuestro autor.

En todo caso no se tratará de que otras civilizaciones tengan que seguir idéntico destino que el pueblo romano pues la historia es algo abierto en el pensamiento de Ortega, en el sentido de que, si bien nada nos asegura a los europeos el progreso infinito, como creían los ilustrados, tampoco debemos pensar que nuestro destino inexorable sea la desaparición (a pesar del carácter cíclico de la historia, Ortega parece tener siempre en mente la posibilidad de una solución para el problema de Europa). En concreto para nuestro autor, Europa se encuentra en una etapa de decadencia semejante a la que asoló al pueblo romano: «Comenzó Europa dejándose atropellar por el placer, como Roma. [...] Como en Roma, las luchas sociales y las guerras consiguientes llenaron las almas de estupor» (VII, 95). Además como hemos visto, la historia romana, sobre todo hasta César, es una historia que parece hecha por ellos mismos a conciencia y esto introduce un criterio que nos podría permitir clasificar otras civilizaciones como más o menos históricas. Porque hay civilizaciones que viven una existencia próxima a los vegetales, sin cambio alguno, como vimos que era el caso de la civilización china o la egipcia, según Ortega. Digamos que en Roma encontramos el ejemplo de una realidad histórica plenamente constituida. Una realidad así sólo puede alcanzarse con un tipo de hombres determinado, en palabras de Ortega

la civilización romana aparecía como «un modo integral de ser hombre» ya consagrado y sublimado. Si alguna vez en la historia se ha dado anticipadamente una ejemplaridad fue en este caso. [...] La historia medieval ha sido la historia de los

ejercicios gimnásticos que unos hombres de alma adolescente tuvieron que hacer para no ser solo inercial, tradicionalmente, sino aprender a ser ejemplarmente. (IX, 285)

Aparece aquí la importancia de la civilización romana para el devenir histórico de los pueblos germánicos que vinieron a ocupar su área de influencia, la vida romana aparecerá para Ortega como el modo de vida ejemplar, el que debe llevar a un hombre a alcanzar la autenticidad. Vemos enfrentada aquí el «alma adolescente» de tales pueblos con el paradigma de un tipo de hombre ejemplar, procedente de una civilización ya desaparecida. Hallaríamos entonces una tensión entre esta juventud llena de vitalidad que caracteriza a estos nuevos pueblos y esa civilización que ha dejado una sólida huella a pesar de su decadencia. Pues como señala Ortega «los pueblos nuevos no tienen *ideas*. Cuando crecen en un ámbito donde existe o acaba de existir una vieja cultura, se embozan en la idea que ésta les ofrece» (IV, 240). De forma que el mismo proceso que hallábamos en los bárbaros respecto a la civilización romana lo encontramos, según Ortega, con pueblos «jóvenes» como el ruso o el estadounidense, así por un lado «en Moscú hay una película de ideas europeas -el marxismo- pensadas en Europa en vista de realidades y problemas europeos. [...] Debajo de ella hay un pueblo [...] en edad juvenil» (IV, 240) y un pueblo juvenil, carente de ideas, aún necesita «siglos para *optar al mando*» (IV, 241). Algo similar, por otro lado, sucede con América: se trata de otro pueblo joven, sin historia, que ha cogido de Europa «la técnica» (IV, 241).

Por otro lado Ortega hará suyas las palabras de Mommsen, que señala que «*la historia de toda nación, y sobre todo de la nación latina, es un vasto sistema de incorporación*» (III, 51). Esto significará que el proceso a partir del que una civilización se extiende no es una

dilatación de un núcleo inicial, sino más bien la organización de muchas unidades sociales preexistentes en una nueva estructura. [...] Roma misma, núcleo inicial de la incorporación, no es sino otra parte del colosal organismo, que goza de un rango privilegiado por ser el agente de *totalización*. (III, 53)

No se trata pues de una expansión, que destruiría la identidad de las unidades incorporadas, esta identidad persiste:

Sometimiento, unificación, incorporación, no significa muerte de los grupos; la fuerza de independencia que hay en ellos perdura, bien que sometida; esto es, contenido su

poder centrífugo por la energía central, que los obliga a vivir como partes de un todo. [...] Basta con que la fuerza central, escultora de la nación -Roma, en el Imperio; Castilla en España; la Isla de Francia, en Francia-, amengüe para que se vea automáticamente reaparecer la energía secesionista de los grupos adheridos. (III, 53-54)

El paralelismo entre Roma y otros cuerpos nacionales es para Ortega claro. Podemos decir que aquí estamos ante un modelo que explica la formación de dichos cuerpos históricos y también nos explicaría su desintegración, que sobrevendría cuando la fuerza integradora no fuera suficiente para mantener cohesionados a estos cuerpos independientes que están permanentemente en tensión con ella.

En definitiva Ortega en todos sus análisis históricos parece tener muy en cuenta la realidad histórica que fue Roma como civilización. Encontramos múltiples comparaciones entre la Europa de su época y la civilización romana en su periodo de decadencia. También en el nacimiento de Roma hallamos similitudes con Europa, como el hecho de que ambas nacen sobre un universo ideológico muy marcado, como el que formarían las civilizaciones griega, para los romanos, y la romana para los europeos respectivamente. El proceso de formación de un cuerpo nacional toma como ejemplo a Roma, con su proceso de incorporación. Roma jugaría el papel de núcleo totalizador para la formación de su civilización y, por ejemplo en España, Castilla haría este papel. Lo que cabría preguntar es donde debemos ubicar el núcleo totalizador de una supuesta unión europea, que como veremos, será una de las soluciones (con los matices que veremos más abajo) a las que se aferrará Ortega con la esperanza de ver a Europa salir de la crisis diagnosticada por él mismo.

5.3 Limitaciones en la aplicabilidad del modelo

Tenemos que comenzar, en primer lugar, por precisar en qué sentido hemos estado hablando de aplicar un «modelo» a la ciencia histórica. Nos apoyaremos para ello en las diferentes comparaciones que hace nuestro autor con la ciencia física. Como hemos visto, en la física la materia con su indeterminación, permitiría a la imaginación del investigador un amplio margen de maniobra; la física, con Galileo como iniciador, «construye una figura conceptual [...] con la cual compara el fenómeno sensible» (IV, 527). Sin embargo, Ortega va a distinguir esta «figura conceptual» del modelo entendido como algo que representa «con claridad el proceso real que confusamente se

manifiesta en los fenómenos. [...] En la física actual no cabe la posibilidad de “modelos”» (VIII, 80). Es decir, no se trata de que nuestra construcción se aproxime a la realidad -pues como hemos visto, nuestro autor no admite que la física pueda servir para conocer la realidad-, sino más bien de que nuestra construcción es fruto de la pura fantasía y son los fenómenos los que se tienen que adaptar a ella, sino tanto peor para los fenómenos; así señala Ortega que a Galileo lo que le interesa «no es [...] adaptar sus ideas a los fenómenos, sino al revés, adaptar los fenómenos mediante una interpretación a ciertas ideas rigurosas y a priori, independientes del experimento, en suma, a formas matemáticas» (IV, 528). La física se presentaría entonces como «la posibilidad de una técnica infinita» (VIII, 86) o como la posibilidad ilimitada de transformar el mundo mediante la técnica para lograr una mejora de la vida humana. En la física, según Ortega, no accedemos a ninguna realidad, su valor se mide por su mayor o menor utilidad:

La física no nos pone en contacto con ninguna trascendencia. La llamada naturaleza, por lo menos lo que bajo este nombre escruta el físico, resulta ser un aparato de su propia fabricación, que interpone entre la auténtica realidad y su persona. Y, correlativamente, el mundo físico aparece, no como realidad, sino como una gran máquina apta para que el hombre la maneje y aproveche. Lo que hoy queda de fe en la física se reduce a fe en sus utilidades. Lo que tiene de real -de no mera idea- es solo lo que tiene de útil. [...] No es extravagante asemejar lo que hoy es la física para el hombre a lo que era para los antiguos la *adivinitio artificiosa* de que habla Posidonio según Cicerón, en el primer libro *De divinatione*. (VI, 48-49)

Sea lo que sea la materia, la física no nos va a ayudar a descubrirlo pues queda siempre circunscrita a su carácter pragmático. Es una fe que está al mismo nivel que otras que han tenido los hombres a lo largo de su historia. A partir de la física no nos es posible comprender el mundo que nos rodea, pero, como nos dice Ortega, «en la medida que una ciencia sea auténtico conocer, los métodos o técnicas disminuyen de valor y su rango en el cuerpo científico es menor» (IV, 533). Esto sucede con la ciencia de la historia orteguiana, sus métodos únicamente tendrán el cometido de «surtir de datos a la historia» (IV, 533), pero el verdadero trabajo de interpretación comienza después de esta tarea; en otras palabras, el método, siendo necesario en la historia, tiene un peso

menor; a diferencia de la física, de la que se puede decir que gira en gran medida alrededor de sus métodos. Además, como señala Ortega,

al topar la historia con la muchedumbre de las vidas humanas se encuentra en la misma situación que Galileo ante los cuerpos que se mueven. Se mueven tantos y de tan diversos modos, que en vano podremos averiguar de ellos lo que sea el movimiento. Si el movimiento no tiene una estructura esencial y siempre idéntica de que los movimientos singulares de los cuerpos son meras variaciones y modificaciones, la física es imposible. Por eso Galileo no tiene más remedio que comenzar por constituir el esquema de todo movimiento. En los que luego observe, ese esquema tendrá que cumplirse siempre. [...] Tampoco es posible la historia, la investigación de las vidas humanas si la fauna variadísima de éstas no oculta una estructura esencial idéntica. (V, 19)

Necesitamos pues, un esquema tanto en física como en historia para que estas puedan ser consideradas ciencias. Este esquema será una estructura referida a una realidad subyacente que no cambia. Si el movimiento tiene en la física una estructura esencial, también tiene la vida humana su propia estructura característica. Es decir, hay en la mente del científico una idea de la realidad que da lugar a esas estructuras determinadas. En este sentido podríamos hablar del esquema como un modelo genérico de la realidad al que el científico se ajustará en sus investigaciones. Recapitulando, podemos identificar tres modos de «lidiar» con la realidad, por así decirlo: construcción de figuras, construcción de modelos y construcción de esquemas o estructuras. En el primer caso, las figuras serían más bien producto, para nuestro autor, de la imaginación del físico, de modo que la realidad se tendría que ajustar a la figura construida por este; los modelos, por el contrario, estarían dirigidos a mostrar con claridad una realidad confusa y su uso en la física estaría limitado a «una etapa de niñez teórica» (VIII, 80), pues como hemos visto, la realidad no sería alcanzable mediante la ciencia física según nuestro autor; por último los esquemas serían necesarios para poder hablar de ciencia, tanto física como histórica, pues se refieren a estructuras bajo las que subyace una realidad estable.

De estos tres modos de acercarse a la realidad, el que parece ajustarse más a la investigación histórica es el esquema, pues el modelo estaría postulando una realidad ideal a la que se tienen que ajustar los fenómenos (no a su estructura general como en el esquema) y dada la variabilidad de la vida humana, cualquier tipo de modelo de esta

clase quedaría desbordado por los propios hechos históricos (podemos incluso hablar del modelo en este sentido como algo propio de una razón pura, que como estamos viendo es declarada insuficiente por nuestro autor). En cuanto a la construcción de figuras, si «la Historia no es manipulación, sino descubrimiento de realidades» (IV, 532), su uso se verá limitado ante las propias realidades históricas que se presentan ante el historiador y la tarea de éste se deberá centrar en la comprensión de tales realidades.

Por tanto cuando hablamos de modelos para la ciencia histórica, nos referimos más bien a lo definido como un esquema, es decir, una estructura general de la vida humana; además, desde el momento en que podemos hablar de las naciones o los pueblos como «intimidades» o de las civilizaciones como algo sujeto a ciclos similares a los seres vivos, podríamos hablar también de esquemas aplicables para este tipo de entidades, pues por analogía, poseerían también ciertas estructuras generales. Pero como decimos, la tarea del historiador no se quedaría ahí, por ejemplo, cuando aplicamos modelos como el de incorporación nacional de la civilización romana a otras civilizaciones, no estaremos sino a las puertas de nuestra investigación, pues a partir de ahí tendremos que disponernos a entrar en las entrañas de la civilización objeto de estudio para identificar sus creencias o el universo ideológico y tecnológico que ha constituido su peculiaridad para, de este modo, lograr comprenderla.

En este sentido podemos decir que un modelo como el de Roma, si bien es aplicable de forma externa a otras civilizaciones, encuentra sus límites de aplicación a la hora de su aplicabilidad interna. Por poner un ejemplo, una vez hemos identificado un periodo de crisis como la europea, basándonos en su semejanza externa con los sucesos que se dieron en la civilización romana, no nos podemos quedar ahí, sino que el paso siguiente será indagar en la estructura esta crisis; para ello hemos de tener en cuenta un modelo (esquema) estructural de la vida humana como el que nos presentaba Ortega más arriba y que constaba de dos dimensiones principales: la ideológica -cultura- y la técnica -grado de civilización. Lo que tenemos entonces que investigar son los cambios de esta estructura vital, es decir, hay que identificar qué tipo de creencias y de técnicas había en la época objeto de estudio y su grado de influencia en la crisis que hemos diagnosticado a partir de la comparación con el modelo inicial. Siguiendo con nuestro ejemplo, como hemos visto en el caso europeo hay una creencia principal, la creencia en la razón y la

pérdida de tal creencia parece ser el origen de la crisis europea, a diferencia de la época romana, en la que se produce una pérdida de fe en los dioses, aunque también a esto hay que unirle la propia incapacidad romana para el desarrollo técnico (que podría cifrarse a su vez en que no llegaron a desarrollar la razón científica que caracterizó al europeo). A esto hay que añadirle el factor de cambio histórico que viene dado por las diferentes generaciones que conviven en tensión en una determinada época, lo cual puede explicar la instauración de un determinado universo ideológico en cierta civilización histórica.

En definitiva podemos hablar de tres tipos de modelos (esquemas) aplicables de forma externa a una civilización histórica:

En primer lugar un modelo estructural de las civilizaciones (que se hallarían sujetas a ciclos), del que Roma sería el paradigma, que nos serviría para identificar la época que atraviesa la civilización en cuestión.

En segundo lugar un modelo estructural de la vida humana con dos dimensiones principales, que serían ideología y técnica.

En tercer lugar un modelo para dar cuenta del cambio histórico, que podríamos encontrar en el método de las generaciones. En este caso partimos de un «hoy» en el que «coexisten articuladas varias generaciones y las relaciones que entre ellas se establecen» (V, 39) de forma dinámica, que constituye la realidad de la vida histórica, y proyectamos esta estructura sobre el pasado.

A partir de aquí, una vez hemos aplicado estos modelos a la civilización en cuestión, tenemos que entrar a analizar cuales son sus creencias dominantes y qué nivel de complejidad técnica tiene tal sociedad. En el caso de que diagnostiquemos la existencia de una crisis en la sociedad objeto de estudio, tendremos que ver en qué consiste esta crisis, analizando la vigencia de las creencias que creíamos dominantes e intentando identificar que tipo de creencias se intentan imponer -por parte de la generación más joven- e investigando también qué nivel de complejidad técnica atesora dicha sociedad y si aquél se encuentra acorde con los retos que el mundo exterior está planteando.

6. LA PROFECÍA HISTÓRICA: ROMA FRENTE A EUROPA

6.1 Ciudad romana y nación europea

Hemos estado hablando unas líneas más arriba del proceso de incorporación de Roma, que habíamos comparado con el idéntico proceso que había dado lugar a diferentes naciones europeas, como España o Francia. Hemos visto también que tal modelo tenía unos límites marcados por el carácter propio e intransferible de cada pueblo como realidad histórica concreta, pues igual que las personas, los pueblos tienen, para nuestro autor una intimidad. Bien, lo que intentaremos ahora será poner de relieve el contraste existente entre la realidad histórica que fue la ciudad romana y la realidad histórica que es y ha sido la nación europea. Es decir, siguiendo el método de Ortega, habría que preguntarse qué es a ojos de un romano una ciudad y, a su vez, qué es a ojos de un Europeo una nación.

Veamos, con Ortega, más de cerca en qué consiste la idea de *Polis* o *Urbs*, de la ciudad grecoitalica, comparándola con la idea de nación. De la primera dirá nuestro autor, que es «una Idea incalculablemente menos abstracta y a la vez menos rica, con menos contenido que la de Nación, tanto que el griego y el romano no lograron nunca a llegar ni siquiera a imaginar esta» (IX, 269). Esto quiere decir que la ciudad antigua debía ser algo abarcable por la mente romana o griega en el sentido que su contingente social debía ser «patente, manifiesto, [...] podemos caracterizarla como una sociedad constituida en plena superficie. Frente a ella, la Nación es siempre [...] populosa, multitudinaria, [...] la mayor porción de su realidad y, por tanto, de sus componentes es recóndita y latente» (IX, 269-270). En otras palabras, la ciudad antigua es una entidad que es percibida por sus miembros como enteramente delimitable, observable materialmente; en la nación, debido a su carácter multitudinario, quedan difuminados sus límites materiales, de modo que el individuo no sabe muy bien qué es, por ese modo inabarcable y abstracto con el que se presenta a su intuición. Esta característica suscitará en el individuo «una fe en la potencialidad del cuerpo colectivo que hace a sus miembros esperar de él grandes cosas» (IX, 270). Esto nos lleva a identificar una radical diferencia entre la ciudad antigua y la nación: en la nación destaca con fuerza «su dimensión de futuro. La Polis vive en un perpetuo presente» (IX, 270). Sin embargo, podemos preguntar entonces si el proceso progresivo de incorporación de Roma no

pudo provocar que fuera percibida de la misma forma por el hombre romano, suscitándole creencias parecidas al europeo; a esto responderá Ortega que «apenas la *urbe* Roma se convierte en aglomeración populosa las instituciones latinas estallan y no vuelve a haber auténtico orden» (IX, 270). Por tanto parece que esta incapacidad de asimilar este concepto de nacionalidad abstracta con proyección de futuro era un rasgo constitutivo de la mentalidad del hombre antiguo -Ortega citará también a Aristóteles para apoyar esta tesis: «los ciudadanos no pueden ser muy numerosos porque es preciso “que todos se conozcan” y porque es menester que llegue a todos la voz del general y del heraldo» (IX, 269).

Otra diferencia que señalará Ortega radicará en su diferente modo de originarse,

la Nación tiene un origen vegetativo, espontáneo y como sonámbulo: se engendra por proliferación [...], como las conquistas o las anexionen por causas dinásticas, que solo se incorporan con efectividad social al núcleo inicial después de largo tiempo y [...] en forma de injerto vegetativo. [...] La Polis, en cambio, surge de una deliberada voluntad para un fin. Tiene el carácter formal de instrumento para...Su origen, pues, es un *télos*. [...] Como todo lo que es *télos* lleva en sí [...] la aspiración [...] a la perfección. Pero esta perfección no es sentida como la esperanza de un desarrollo futuro, sino como una calidad presente. (IX, 270-271)

En el origen de la nación encontramos el proceso de incorporación que hemos visto más arriba. Roma tuvo un proceso similar ¿cuál es la diferencia? Ortega responde que «Roma fue en rigor dos Romas: el Senado y el pueblo. La unificación estatal no pasó nunca de mera articulación entre los grupos, que permanecieron externos y extraños los unos a los otros» (IV, 264). Esto está enraizado en la propia mentalidad del hombre romano y griego, su incapacidad de aceptar como iguales a otros pueblos dominados parece venir de una interpretación demasiado material de la función estatal, en definitiva de una tosca capacidad de abstracción, por lo que en el caso de Roma «el Estado se materializa en el *pomoerium*, en el cuerpo humano que unos muros delimitan físicamente» (IV, 264) y a los que quedaban fuera de él no les quedaba otra opción que obedecer en su condición de pueblos dominados. Por el contrario

los pueblos nuevos traen una interpretación del Estado menos material. [...] No lo que fuimos ayer, sino lo que vamos a hacer mañana juntos nos reúne en Estado. [...] El

europeo, relativamente al *homo antiquus*, se comporta como un hombre abierto al futuro. (IV, 264)

Por tanto en la configuración de la idea de nación tendrá mucho que ver su carácter de proyecto abierto al futuro, al que pueden incorporarse nuevas colectividades que pueden contribuir con el mismo peso al desarrollo de la nación correspondiente. Si la nación es una entidad inclinada permanentemente hacia el futuro, con un componente de idealidad determinado, nos podremos encontrar diferentes grados de cumplimiento en tal proyecto, por ejemplo, puede haber naciones que se sienten tales pero no han logrado materializar su identidad en un Estado; es decir, para Ortega podemos encontrar naciones sin Estado, al contrario que la ciudad antigua pues si ésta «comienza ya como un Estado, como lúcida y voluntaria organización política, jurídica, administrativa y bélica, [...] la Nación sólo llega a ser Estado en su fase de plena maduración» (IX, 271). De modo que «la Nación *no es* nosotros, sino que nosotros somos Nación. No la hacemos, ella nos hace. [...] Esto motiva que *normalmente* el individuo no se preocupe por su Nación. [...] De aquí que es el “nacionalismo” [...] algo sobreañadido y artificioso» (IX, 272).

Como vimos en el apartado dedicado a las ideas y creencias del hombre romano, para éste la ciudad no era sólo una simple suma de individuos sino «un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva». El individuo no cuenta para el romano, ya que es sólo prolongación casi orgánica, de las instituciones, que actúan por él. En definitiva, el romano siente su ciudad como parte de su cuerpo y por ello se encuentra obligado a estar permanentemente preocupado de ella. Por el contrario,

en una Nación sería absurdo que todos o la mayor parte de sus miembros fuesen políticos, pero el caso es que los atenienses o los espartanos lo eran normalmente todos, [...] Cicerón tuvo que excusarse, como de algo ilícito, por haberse retirado unas semanas del Foro romano. (IX, 272)

Precisamente es en las democracias representativas donde se da esta circunstancia de forma característica, en ellas el individuo elige a sus representantes y se despreocupa de los temas políticos, del mismo modo que no se preocupa de la nación ya que da por sentado que va a estar siempre ahí -y esta despreocupación precisamente es algo que criticará Ortega. Más arriba veíamos cómo para nuestro autor el hombre dominante de

su tiempo era una especie de «primitivo», que tomaba la civilización como algo natural, como pura naturaleza, sin tener en cuenta la procedencia de todos los instrumentos técnicos que le rodeaban, podemos considerar uno de esos instrumentos el Estado. La idea de nación por su carácter de proyección hacia el futuro desbordaría la propia idea de Estado; un tipo de sociedad como este, la sociedad Nación, no habría existido «más que en Europa» (IX, 276). Sin embargo se puede establecer un paralelismo entre

la estructura social del hombre griego y del hombre europeo. [...] La socialidad del individuo helénico tiene dos estratos o dimensiones. Por una de esas es *polites*, ciudadano de su ciudad, como el europeo de su nación. Por debajo de esta corre [...] su conciencia de comunidad con todos los griegos, como los europeos se han sentido siempre de alguna manera pertenecientes a Europa. (IX, 276-277)

Con lo que venimos viendo hasta ahora cabe señalar que Nación y Europa de un lado; Ciudad y Hélade-Grecia de otro son «realidades sustancialmente diferentes» (IX, 277). Lo mismo podemos decir del romano respecto a los territorios del Imperio, pues la relación con ellos no sería de igual a igual, sino la que existe entre el que manda y el dominado. Por ello hemos de matizar la afirmación de Dujovne (1968), que señala que «Roma fue Nación; Grecia vivió en la idea de Ciudad» (p. 183); ya que, aunque se puede hablar de Nación romana, por el proceso de incorporación que dio lugar a la ampliación de sus dominios, no podemos equiparar esta idea de Nación con la europea, cuyo carácter esencial es la proyección permanente hacia el futuro, que incluye a los territorios incorporados como parte de ese proyecto y no como simples territorios destinados a obedecer con un estatus inferior al de sus dominadores. Además existe otra diferencia que es el carácter plural de las naciones europeas, como veremos más abajo.

Tampoco al hombre griego le «era cuestión su helenismo. [...] la “forma” del hombre griego fue su ciudadanía, su ser-ateniense, su ser-espartano [...]» (IX, 278). Por ello concluye Ortega que en el hombre griego «su ciudadanía y su helenismo *a tergo* -no tenían que ver entre sí» (IX, 279). Lo que habrá que demostrar es si en el europeo su nacionalidad y el supuesto europeísmo *a tergo* tienen algo que ver entre sí. Según nuestro autor, entonces,

lo característico de la Idea de Nación estriba en que todas esas formas de vida inerciales fueron desarrollándose y enriqueciéndose hasta constituir *un modo integral de*

ser hombre. Ser inglés, francés o español quiere decir ser *íntegramente hombre* en el modo inglés, francés o español. Este modo afecta todas las dimensiones de lo humano -religión, poesía, arte, economía, política, amor, dolor, placer- las penetra, impregna y modifica. Ahora bien, como frente a esos modos particulares de ser hombre no hay un hombre absoluto, un hombre sin modo, cada europeo llegó a sentir que su modo «nacional» de humanidad *no era solo un arrastre inercial del pasado* sino algo que debía ser en el futuro. (IX, 279)

Sin embargo se podría preguntar si un ateniense no tenía sentimientos similares, es decir, si ser ateniense no era para éste ser hombre en el modo ateniense. En este caso, podemos decir que el hombre ateniense también cree que el hombre íntegro sólo puede ser ateniense; la diferencia la podríamos encontrar entonces -ante la dificultad de deducir los sentimientos que sobre sí mismo tienen los hombres de una determinada sociedad- en el carácter digamos cerrado del modo de ser ciudadano ateniense o romano, que como hemos visto, no proyectaba para otros pueblos asimilados otro destino que el de mantenerse bajo su dominio; lo que contrastaría con el carácter abierto del hombre europeo de alguna nación concreta, para el que otros hombres pueden entrar en un proyecto nacional con los mismas prerrogativas que el resto de hombres de la nación en cuestión.

Por otro lado el modo de ser hombre que tiene el miembro de una determinada nación, implica la existencia de otras naciones; en otras palabras, la conciencia nacional, según nuestro autor, se forma «a la par que la propia. [...] La Nación no puede ser nunca una sola, sino que su concepto implica una pluralidad» (IX, 281). Pluralidad de naciones implicará a su vez, pluralidad de proyectos, que se entrecruzarán, no siempre de manera amistosa, como tenemos ocasión de comprobar ojeando el historial bélico del continente europeo. Aparte del cruce de espadas a lo largo de la historia de Europa, ha habido continuas interacciones entre las naciones, no sólo mercantiles, sino de ideas; en palabras de nuestro autor, las naciones «siglo tras siglo se han ido afilando como espadas, las unas en las otras, [...] han coexistido en constante emulación» (IX, 281).

Será pues, para Ortega, la Nación una realidad más rica que la Ciudad, pues a ésta la «hacen los individuos [mientras] que la Nación la hace la historia. [...] La historia, como realidad, es el precipitado que resulta de los enfrentes entre el Hombre, la

Tradición y el Azar» (IX, 282). Si la Ciudad es algo cuyo destino está en manos de los hombres que la crean y la sostienen, la Nación desbordaría la misma voluntad humana y sería fruto de la historia, pues será la historia la que proyecte a la Nación hacia el futuro; su dimensión histórica nos indica que las naciones no son en el tiempo sino que el tiempo es el que está en ellas, es decir, en ellas palpita tanto el pasado como el futuro que está por venir. «Para el griego [...] el verdadero pasado no pertenece al tiempo, no es histórico, sino que consiste en un pasado absoluto o irreal, “la edad del mito y la leyenda heroica”» (IX, 284); en cuanto al futuro, Ortega señalará, cómo algunos atenienses de forma excepcional vislumbraron esta dimensión de proyecto característica de la Nación; un ejemplo será el de Pericles que «nos presenta Atenas como un ideal de vida humana» (IX, 284). Sería un caso parecido al de César, que vimos más arriba: una mente clarividente que ve más que los demás; es lo que caracterizaría al gran político.

A continuación Ortega se pregunta «¿qué tiene que pasar en los “pueblos” para que a un tiempo germine en ellos ese afán de sentirse cada uno ejemplar?» (IX, 284) La respuesta estaría en el hecho de que los pueblos germánicos se encontraron con que

la civilización romana aparecía como «un modo integral de ser hombre» ya consagrado y sublimado. [...] De aquí que el contenido «material» de la tradición de cada pueblo, *informado* por el imperativo de ejemplaridad y ciertos cuadros normativos romanos [...] diese como fruto un tipo de sociedad cuya Idea incluía, a la vez, ser la tradición y ser la empresa. Esto es la Nación. (IX, 285)

De esta forma la civilización romana como sociedad ejemplar, va a jugar un papel decisivo en la formación de esas entidades características de la sociedad europea que llamamos naciones. La idea de Imperio procedente del propio Imperio romano va a tener, como veremos en el siguiente apartado, un influjo decisivo en las almas europeas, a la hora de postular una Unión europea.

6.2 Imperio romano y unión europea

Al hablar del Imperio romano hemos visto como éste, según nos decía Ortega, nació ya herido de muerte, pues no fue realmente lo que hombres tan clarividentes como Julio César tenían en mente. Acabó siendo una solución de urgencia para apaciguar las turbulencias que venían asolando a la sociedad romana, e incluso se puede decir que su

nacimiento se debió en gran parte al agotamiento de aquellos hombres. Por ello no gozó nunca de la legitimidad que le hubiese prestado la propia opinión pública vigente en aquellos tiempos. Como nos dice Ortega «el Imperio romano no ha desaparecido nunca del mundo occidental. [...]» (IX, 79), pues a todas horas se habla de

las Naciones Unidas, que son nada menos que el conato de una federación universal, de un Estado mundial o, los más parcos y mesurados, de la Unión europea con tanto o cuanto de confederación. [...] No cabe la menor duda de que si no hubiese existido el Imperio romano es sobremanera improbable que a ninguno de esos hombres, [...] se les hubiera ocurrido [...] idea parecida. (IX, 79)

De modo que el Imperio romano, una vez desaparecido quedó para la posteridad en forma de ideal impregnando las almas de muchos europeos, entre ellos quizás podemos encontrar a Ortega, aunque éste lo observó quizás desde otra perspectiva, que buscaría más bien encontrar la forma de no caer en los mismos errores que llevaron a la civilización romana a la ruina.

Nuestro autor no postulará una unión Europea de forma gratuita, sino que encontrará importantes indicios de que esta unión ha de ponerse en marcha sino se ha puesto ya, aunque sólo sea en ese nivel profundo de los espíritus. Para empezar

es incuestionable que todos los pueblos de Occidente han vivido siempre sumergidos en un ámbito -Europa- donde existió siempre una opinión pública europea. Y si esta existía no podía menos de existir también un poder público europeo que sin cesar ha ejercitado su presión sobre cada pueblo. En este sentido, que es el auténtico y riguroso, una cierta forma de Estado europeo ha existido siempre. (IX, 294)

Por tanto, la existencia de una opinión pública europea implicaría un universo de creencias comunes a todos los europeos, con la consiguiente influencia sobre todos ellos; éste lleva a pensar a Ortega en la existencia de un Estado europeo, no obstante, no se trataría de un Estado con los mismos parámetros que el Estado nacional, sino de una entidad dinámica, cambiante, que habría adoptado muchas figuras a lo largo de la historia europea. Por tanto estaríamos hablando de una idea de Estado que no podríamos circunscribir a unos límites materiales, como en el caso de la ciudad antigua, sino algo de mayor abstracción y por ello de difícil asimilación para el intelecto. Esto le lleva a Ortega a concluir que

desde hace muchos siglos -y con conciencia de ello desde hace cuatro- viven todos los pueblos de Europa sometidos a un poder público que por su misma pureza dinámica no tolera otra denominación que la extraída de la ciencia mecánica: el «equilibrio europeo» o *balance of Power*. [...] La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas, por tanto, completas e independientes. (IX, 295)

Entonces podemos decir que las naciones no son por tanto realidades enterizas o «campos históricos inteligibles», y hay que referirlas constantemente a una realidad o una totalidad superior a la cual pertenecen y bajo la cual adquieren su sentido. La idea de Nación implica pluralidad, como vimos más arriba; existe una especie de dialéctica vital entre las naciones europeas que ha permitido su desarrollo como proyectos históricos. Para Ortega es indudable que todo esto transcurre sobre un fondo ultranacional, una «realidad total europea» (IX, 299), que es la condición de su equilibrio de poderes.

La causa de la crisis europea radicaría en la pérdida progresiva de esas creencias colectivas vigentes para toda la sociedad europea, que son las que hacen que podamos hablar de la existencia de una civilización europea, según Ortega

la enfermedad sería la más grave que ha sufrido el Occidente desde Diocleciano a los Severos. Esto no quiere decir que sea incurable. [...] Quiere decir, sobre todo, que no puede esperarse remedio alguno de la Sociedad de Naciones -o de la O.N.U.- según lo que fue y sigue siendo, instituto antihistórico. (IX, 305)

Equipara aquí nuestro autor el mal de Europa con el que sufrieron otras civilizaciones como la romana; todo tiene que ver con la volatilización de las vigencias colectivas, con la pérdida de la cohesión sustentada por el universo de creencias de una sociedad. No ve tampoco Ortega solución en organismos como la O.N.U o la Sociedad de Naciones. La primera, al postular una unión universal de todas las naciones, sería para Ortega una institución antihistórica, pues como ya hemos visto, una historia universal, desde la perspectiva orteguiana, sólo puede existir como un horizonte unificador de la ciencia historiográfica, pero no se da en ningún caso en la realidad vital; en otras palabras, no hay una Humanidad, del mismo modo que no hay un hombre en general, sino el hombre tal como lo entiende cada sociedad concreta en cada

momento de la historia. La segunda, al buscar unir mecánicamente a las naciones bajo un mismo poder estatal, no daría solución al problema real subyacente, que tiene que ver sobre todo con la pérdida de vigencia de las creencias comunes europeas. Sería, en otras palabras, una institución ilegítima, en la que nadie creería, algo parecido a lo que sucedió con el Imperio romano. Entonces ¿en qué coordenadas se movería una posible «supernación europea»? En *La rebelión de las masas*, podemos encontrar algunas claves sobre esta cuestión, en el diagnóstico que hace de la sociedad europea de su tiempo; uno de los peligros que vislumbra nuestro autor en el horizonte es el de homogeneidad de la vida europea por la aparición de un tipo de hombre-masa «hecho de prisa, montado nada más sobre unas cuantas y pobres abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro» (IV, 120). Este tipo humano amenaza con acabar con lo que Ortega considera el mayor tesoro de Occidente, que consiste en «esta muchedumbre de modos europeos, que brota constantemente de su radical unidad y revierte a ella manteniéndola» (IV, 120). Es la pluralidad nacional que veíamos, combinada con la conciencia de unidad que late en el fondo del alma de los europeos. Por tanto se trataría de revitalizar la vida europea, para mantener la variedad en la unidad que la había caracterizado hasta el momento. Por ello soluciones como la unión mecánica o artificiosa de las naciones no serían realmente soluciones, ya que el problema es más profundo, se encuentra enraizado en las propias creencias y como vimos la creencia más prominente del hombre europeo de los últimos siglos fue la creencia en la razón, en la razón pura de la ciencia físico-matemática. En este sentido Ortega decretará que

tres siglos de experiencia «racionalista» nos obligan a recapacitar sobre el esplendor y los límites de aquella prodigiosa *raison* cartesiana. Esa *raison* es sólo matemática, física, biológica. Sus fabulosos triunfos sobre la naturaleza [...] subrayan tanto más su fracaso ante los asuntos propiamente humanos e invitan a integrarla en otra razón más radical, que es la «razón histórica». (IV, 135-136)

De modo, que como ya hemos ido viendo también más arriba, el pensamiento de Ortega gira en gran medida en torno a las sustitución de la antigua razón pura por otra más completa, que se haga cargo del carácter histórico del ser humano, de la pluralidad de la vida humana, sólo de esta forma podremos volver a vitalizar una sociedad europea en decadencia. En definitiva, para nuestro autor «el europeo actual se siente hoy sin fe

viva en la ciencia, precisamente porque hace cincuenta años creía a fondo en ella» (VI, 42). Por tanto el principio unificador de la sociedad europea se encontraría más bien a este nivel, al nivel de las creencias, algo que no pudieron lograr los romanos que pasaron por una etapa similar, por ejemplo, nos dice Ortega que

tal y como vamos, con mengua progresiva de la «variedad de situaciones», nos dirigimos en vía recta hacia el Bajo Imperio. También fue aquél un tiempo de masas y de pavorosa homogeneidad. Ya en tiempo de los Antoninos se advierte claramente un extraño fenómeno, menos subrayado y analizado de lo que debiera: los hombres se han vuelto estúpidos. (IV, 128)

De modo que los romanos no pudieron superar esta situación, la misma que atraviesa ahora la sociedad europea, hemos de preguntarnos entonces si ésta lo logrará.

6.3 ¿Hacia dónde camina Europa?: *Historia magistra vitae*

El pensamiento de Ortega no se moverá únicamente en el ámbito de las creencias, de su esfuerzo reflexivo para buscar una salida a la crisis europea nacen afirmaciones como la siguiente:

La idea de Europa, y especialmente la de una economía europea unitariamente organizada, es la única figura que hallamos en nuestro horizonte capaz de convertirse en dinámico ideal. Solo ella podría curar a nuestros pueblos de esa incongruencia desmoralizadora entre la amplitud ultranacional de sus problemas y la exigüidad provinciana de sus Estados nacionales. [...] Nadie duda de que tarea tal es superlativamente problemática y difícil, pero sería deseable que nadie dudase tampoco de que es ineludible. (IX, 741)

Encontramos pues otro nivel más material, el económico, en el que existe un margen de actuación efectiva para lograr esa «salvación» de Europa. Por tanto el cambio puede venir desde dos frentes, el económico por un lado, merced a una unificación mercantil de todas las naciones europeas, y el ideológico, con una renovación de las creencias, sobre todo de esa marchita razón pura que dominó durante mucho tiempo las mentes europeas, que deberá ir dejando paso a un nuevo tipo de razón que asuma la historicidad de la vida humana (se podría señalar aquí que el intento de equiparar el ámbito económico y el ideológico orteguianos, con la infraestructura y superestructura

marxistas respectivamente se presenta muy dudoso, pues en Ortega las creencias son realidades, sustancia de la vida humana, lo que no sucede con el marxismo en el que, como es sabido, la infraestructura económica determina la superestructura ideológica).

De manera que en este nuevo tipo de razón, estarían cifradas las esperanzas del ser humano para lograr orientarse en el futuro, pues para ello no tiene más remedio que

hacerse cargo de lo que ha sido el pasado, cuya figura es inequívoca, fija e inmutable. [...] Nuestra situación actual es resultado de todo el pretérito humano en el mismo sentido en que el último capítulo de una novela no se entiende si no se han leído los anteriores. [...] Una de las causas que producen la grave desorientación respecto a sí mismo en que hoy se halla el hombre, [es] el hecho de que [...] no sabe nada de historia. (V, 94-95)

De ahí todos los esfuerzos de Ortega para forjar un nuevo tipo de ciencia histórica que sería una suerte de brazo instrumental de la propia razón histórica, pues un recto conocimiento del pasado, es indispensable para guiarnos en el futuro; por tanto si Europa quiere buscar una salida efectiva a su decadencia, no le quedará más remedio que mirar hacia atrás para entender lo que sucede en su propio presente. Como hemos visto al definir la historia como un sistema, las formas de vida se suceden unas a otras con una continuidad predeterminada por las anteriores, esto significará que «también será posible en alguna medida lo contrario, a saber, viviendo en una época vaticinar cómo será en sus líneas generales la inmediata futura, en suma, que es en serio posible la profecía» (V, 135-136). En este sentido Ortega nos insta a «evitar la utopía y contar con la historia» (V, 179); esto lo podemos entender como una invitación a pasarnos de la razón pura a la razón histórica, pues la utopía no nace de otro sitio que de las ideas moldeadas por una razón pura, que no cuenta con la vida; además, el intento de llevar a cabo la utopía, desemboca en el proceso revolucionario, condenado siempre al fracaso, pues la vida siempre desborda todo intento de atraparla en un universo puramente ideológico, tiene siempre más riqueza, más variedad de la que un intelecto es capaz de imaginar por sí sólo. De este modo, penetrando en la dialéctica de la vida por la razón histórica podemos entender esta vida como una continuidad con el pasado pero siempre apuntando hacia el futuro, a diferencia de la revolución utópica que pretende romper con todo el pasado, fijando una discontinuidad en el devenir histórico.

Por otro lado, el pasado fija nuestro futuro dentro de ciertos límites, pues «las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado» (VI, 41). Sin embargo hemos visto la existencia de grandes ciclos históricos a los que están sujetas las civilizaciones, esto da pie a Ortega a preguntar, cuando analiza la sociedad romana, si

¿Fue este cambio radical y definitivo en la vida pública romana mera contingencia que hubiera podido evitarse, o hay motivos para sospechar que toda sociedad «libre» llega a un momento de su historia en que no le queda más forma de vida que el mecanismo de adaptación? Pero aún suponiendo que sea esto último lo que la experiencia hasta el día nos presenta, ¿está dicho que toda sociedad futura esté condenada irremediamente al mismo destino? (VI, 92-93)

Aquí volvemos a encontrar la que parece una de las grandes preocupaciones de Ortega, que gira en torno a la posible salvación de una sociedad «libre», es decir, una sociedad que lleva esa vida como libertad, que consiste en haber impuesto sus necesidades sobre el mundo circundante, en haber conseguido no verse arrastrada por el mundo. La cuestión planteada sería, por un lado, si este estado de libertad está abocado a una degradación tal que siempre termina en un estadio en el que el mundo, por así decirlo, acaba imponiéndose sobre la voluntad humana, obligando a los individuos a buscar soluciones de urgencia, puramente adaptativas, casi en un sentido darwiniano, dirigidas únicamente a mantenerse con vida; y por otro, si finalmente toda civilización lleva en sí misma la semilla de la derrota, del fracaso. Si nos hacemos eco de los frecuentes guiños orteguianos referidos al carácter cósmico de algunos fenómenos históricos, como las revoluciones o las crisis históricas, se podría alimentar la tesis de que nuestro autor tiene muy en cuenta la existencia de fuerzas azarosas, cósmicas, que superan en gran medida la voluntad humana. En todo caso nunca deja de abrigar la esperanza de escapar al destino fatal que parece aguardarnos, todo pasa por la adquisición de una «conciencia histórica», la cual

ha llegado a ser, por vez primera, una radical necesidad de nuestra vida. [...] Como la llamada época moderna es el tiempo de la razón física, la etapa que ahora se inicia será la de la razón histórica. Esperémoslo cuando menos. De no serlo, nuestra civilización sucumbiría en una pavorosa y vertiginosa retrogradación. El mundo antiguo murió estrangulado por su insuficiencia en el dominio técnico de la naturaleza. [...] Los pueblos

mediterráneos no consiguieron elevarse hasta la razón física. [...] Hoy contamos de sobra con técnicas materiales, pero, en cambio, la enfermedad es de otra índole. [...] Nuestros problemas no son físicos, sino de humanidades. (VI, 356)

Tomar conciencia de nuestra historicidad esencial, es la única salida que nos quedaría, Ortega nos lo presenta casi como una esperanza, como un deseo. Nuestra existencia, que arrastra a sus espaldas múltiples formas de vida diferentes, se ha ido haciendo cada vez más compleja y por ello los problemas que surgen ante nosotros exigen soluciones cada vez más sutiles. Sólo un estudio de la historia, de la formas de vida que nos precedieron con encadenada continuidad, nos podrá abrir las puertas hacia el futuro. Por otro lado, aquí Ortega resalta la constitutiva insuficiencia de los pueblos mediterráneos para la técnica que llevó a su fracaso; aunque también hubo una crisis de creencias, como vimos más arriba, cuando señalábamos, con nuestro autor, cómo Cicerón había dejado de creer en los dioses. De modo que en las crisis nos encontraríamos con una doble cara, por una lado una insuficiencia técnica para afrontar los retos que el mundo nos plantea cada día, y por otro una insuficiencia ideológica, cultural o moral, para configurar un ámbito de creencias suficientemente sólido para cohesionar una sociedad. En el caso europeo esto se observa ante las soluciones que plantea Ortega a la crisis, aunque parece insistir principalmente en soluciones relacionadas con el universo ideológico, postulando la instauración de una razón histórica que sustituya a la fe en la razón pura; no podemos olvidar esa llamada a formar un mercado común europeo, lo que apuntaría más bien a solucionar problemas técnicos planteados por el propio mundo circundante.

Lo que sí que debemos desechar es esa fe en el progreso que caracterizó al hombre ilustrado; en palabras de Ortega,

la idea del progreso, funesta en todos los órdenes, cuando se empleó sin críticas, ha sido aquí también fatal. Supone ella que el hombre ha querido, quiere y querrá siempre lo mismo, que los anhelos vitales han sido siempre idénticos y la única variación a través de los tiempos ha consistido en el avance progresivo hacia el logro de aquel único *desideratum*. Pero la verdad es todo lo contrario: la idea de la vida, el perfil del bienestar se ha transformado innumerables veces. (V, 330)

La historicidad del hombre diluye esta idea de progreso, ya que se basa en un tipo humano único, con idénticos ideales, deseables para toda la humanidad; sin embargo, lo que hay en realidad es que lo deseable en diferentes sociedades y en diferentes momentos históricos no ha hecho más que cambiar. Un ejemplo lo tenemos en la forma de entender la libertad del romano respecto al europeo; como vimos, el primero sólo entiende la libertad dentro del Estado, el segundo buscará preservar su individualidad ante las intrusiones estatales. Tampoco es aceptable la idea de una humanidad que atraviesa la historia en línea recta con una mejoría progresiva de sus condiciones; ya vimos que la idea de humanidad relacionada con la de historia universal se puede tomar como idea reguladora de la investigación histórica, pero nada más, pues el hecho es que lo que hay es una pluralidad de sociedades con diferentes ideales y creencias, otra cosa es que pueda haberla en algún momento lejano, pero esto es imposible de vaticinar. Con lo que la posibilidad de que una sociedad como la europea esté sujeta a retrocesos e involuciones queda abierta y todo dependerá, según nuestro autor, de la adopción plena y consciente de este nuevo tipo de razón, narrativa o histórica, que permitirá tomar al hombre europeo las riendas de su propio destino de cara a potenciar ese Estado ultranacional europeo, para mantener esa dialéctica vital entre la pluralidad nacional y la unidad de creencias que recorre todas las naciones.

Si la Nación europea se presentaba con un nivel de refinada abstracción que superaba la tosca concreción material de la ciudad de los antiguos; la idea de Europa se presentará en el pensamiento de Ortega con un nivel aún mayor de sutileza respecto a la de Nación, pues tal idea desbordaría cualquier intento de limitación geográfica; como hemos visto, lo que buscaría nuestro autor es conservar ese equilibrio que subsiste entre las diferentes realidades nacionales, para ello lo que se haría necesario es reavivar esa llama que son las creencias vigentes de toda la sociedad europea, lo que podríamos entender como una especie de unidad espiritual que recorre las almas de todos los europeos casi secretamente. Además dado el nivel de espiritualidad de la realidad europea, tampoco le sería aplicable ese principio de incorporación que nos ofrecía más arriba Ortega para explicar el proceso de creación de naciones; más bien podríamos decir que el proceso de expansión por incorporación de las diferentes naciones europeas y su interacción, fue moldeando a lo largo de los siglos un ámbito espiritual peculiar y genuino, que es lo que a ojos de nuestro autor se encuentra en grave peligro.

7. CONCLUSIONES

Hemos comenzado nuestro estudio con una comparativa entre los conceptos de civilización y cultura. Ambos, en el pensamiento de nuestro autor, son dos tipos de actividad espiritual que nacen de un sustrato previo, la vida como realidad radical, que se presenta como algo inmutable. Podríamos hablar de un proceso de doble vertiente: una vertiente externa que vendría dada por el conjunto de técnicas instrumentales dirigidas a satisfacer las necesidades del sujeto, y a proporcionarle bienestar frente a un mundo circundante que se le opone (civilización) y otra vertiente más interna que estaría determinada por un ámbito ideológico situado en el ámbito psíquico del propio sujeto (cultura). En este sentido la civilización, tendría que ver con los ámbitos normativos o instrumentales dirigidos a facilitar la convivencia entre diferentes individuos. Hemos resaltado, asimismo, cómo esta concepción de la cultura, que corresponde a los escritos más tempranos de nuestro autor, se puede enmarcar en gran medida en el ámbito psíquico de los individuos, es decir, se encuentra aún muy vinculada a la dimensión natural del hombre; tal concepción tenderá a desprenderse de este ámbito natural, con una definición de la vida humana como algo que es sustancialmente cambio, es decir, posee una historicidad que exige un nuevo tipo de razón para ser comprendida, la razón histórica. De manera que dichos ámbitos normativos se encontrarán inmersos en un proceso de cambio constante a lo largo del tiempo, configurando entramados ideológicos con los que el individuo se encuentra y con los que ha de contar. Además hemos encontrado ciertas similitudes entre esta forma de entender la civilización y la idea de sociedad que maneja nuestro autor.

En cuanto a la cuestión de la existencia de una cultura de validez exclusiva o varias, Ortega se decanta por la segunda opción, pues a la luz de los descubrimientos etnológicos se puede vislumbrar una pluralidad de culturas, con universos normativos e ideológicos contrapuestos. Nuestra cultura, basada en la creencia en una razón pura físico-matemática, sería una más de otras muchas. Precisamente esta pluralidad cultural entre otras cosas, contribuirá a postular la posibilidad de que esta razón pura sea insuficiente para llegar a una recta comprensión de lo que nos rodea. Cada cultura tendría su porción de realidad, de verdad, con lo que se haría necesario un conocimiento

integrador de todos estos tipos culturales para acercarnos a la verdad del cosmos que nos circunda.

Al analizar el carácter de la técnica que despliega la civilización, nos hemos encontrado con que ésta nace de un esencial impulso de superponerse a la naturaleza; es decir, el hombre a diferencia del animal, buscaría adaptar la naturaleza a sus necesidades a través de una técnica cada vez más compleja y refinada, de modo que la civilización a medida que se desarrolla aumenta en complejidad, pues nuevas necesidades son inventadas, por así decirlo, para mejorar el bienestar humano. Podemos decir que la creación cultural de nuevos modos de mejorar la vida humana, se materializa en las técnicas correspondientes para transformar la naturaleza de la forma que sea necesaria.

En cuanto a las relaciones entre civilización y sociedad, ya hemos visto que sus sentidos no parecen estar muy alejados en el pensamiento de Ortega, de hecho en muchos pasajes son utilizados como sinónimos, con pocos matices que den pie a una diferenciación estricta. El concepto de sociedad parece moverse entre los de civilización y cultura, como algo intermedio que tiene relaciones con alguno de los otros dos tipos espirituales. En algunos textos aparece la sociedad como sujeto creador de instrumentos técnicos como el Estado, es decir como el sujeto que crea la civilización, de forma semejante a la cultura. Por otro lado, nuestro autor nos describe cómo estas creaciones culturales o de la sociedad pueden sufrir un proceso de substantivación, que desembocaría en una pérdida de sus raíces vitales perdiendo el sentido inicial para el que fueron creadas. Un proceso similar se da con ideas como la de Justicia, que, con el paso del tiempo, pierden esas raíces vitales desde las que fueron creadas y pasan a ser tomadas como entidades eternas y trascendentes, ejerciendo un control sobre los sujetos basado en su vigencia dentro de la sociedad en que éstos se encuentran inmersos. Asimismo, también hemos podido observar que nuestro autor se refiere a entidades como pueblos y naciones como poseedoras de una interioridad similar a la del sujeto humano y de la misma forma que en éste, podemos hallar en tales entidades una vida espiritual, reflejo de la orgánica, que nos permitiría, a su vez, justificar la analogía con organismos biológicos sujetos a ciclos vitales de ascenso y decadencia.

De modo que en la sociedad, a medida que avanza en su desarrollo, acaba consolidándose un entramado de usos, que circunscriben la vida del individuo a un conjunto determinado de acciones basadas en ideas, normas o técnicas. Por esto puede decir Ortega que la sociedad es «la gran desalmada», pues todas estas normas habrían dejado de servir propiamente para mejorar la vida del individuo y se encontrarían más bien asegurando una cohesión social de forma mecánica, a la que el individuo se tiene que adaptar quiera o no quiera. Esto nos ha permitido identificar dentro de una sociedad dos momentos, uno creador, en el que las técnicas inventadas por el individuo reportan un verdadero bienestar al hombre y otro en el que los usos se convierten más bien en instrumentos de coacción; podemos equiparar este último momento con el inicio de un periodo de decadencia. La cuestión será si este proceso es irreversible o cabe algún tipo de solución. Lo que sí parece claro es el sesgo negativo que tiene el aumento en la complejidad de una civilización, pues llevaría a su anquilosamiento, a su pérdida progresiva de vitalidad.

A continuación hemos pasado a realizar un breve recorrido en torno al modo de entender la historia que opera en nuestro autor. La historia se ocupa de las variaciones en la estructura de la vida humana. Dos de las dimensiones principales de esta estructura son ideología y técnica, lo que habíamos venido llamando respectivamente cultura y civilización. Es decir, por lo pronto, toda vida humana tiene un conjunto de convicciones radicales y se encuentra dentro de una circunstancia con un nivel determinado de complejidad técnica. Ortega tratará de formular una ciencia histórica que se mueva en las mismas coordenadas que la ciencia física, pero manteniendo su propia peculiaridad. En este sentido la historia sería primordialmente reconstrucción de la estructura de la vida humana en cada época; este método nos aseguraría la objetividad de la investigación, permitiéndonos escapar del ámbito puramente psicológico. Lo que hace de la historia una ciencia es la existencia de elementos invariantes dentro de ella. Las realidades históricas contienen elementos constantes, que se nos presentan como realidades objetivas concretas y determinadas; este hecho establece una clara diferencia con la física, cuya núcleo *a priori*, del que parte tal ciencia, es la materia, que se caracteriza por su radical indeterminación, de modo que el intelecto del físico tendrá un amplio margen de maniobra para imaginar figuras que sean aplicables a la realidad. De modo que la historia tendrá como finalidad organizar los

hechos, con sus regiones constantes y variables, y situarlos en su contexto vital, para lograr de este modo una recta comprensión de los mismos. En la historia nos encontramos con que los cambios en la vida humana se han ido sucediendo de forma continuada, por ello podemos hablar de la historia como un sistema, el sistema de las experiencias humanas. El método para comprender las realidades históricas será el narrativo, es decir, para entender algo humano hay que contar una historia; en esto consistiría la razón histórica o narrativa, y esto es lo que la diferenciaría de la razón pura, que se mueve en un ámbito de ideas desconectadas con la realidad vital de la que nacieron. Esto hace que el sentido de un suceso histórico no tenga una interpretación definitiva o cerrada, pues siempre pueden surgir nuevas perspectivas a partir de nuevos datos históricos o nuestra propia época histórica puede cambiar las perspectivas bajo las que se habían venido interpretando ciertos hechos históricos.

Este va a ser el hilo conductor que va a guiar las reflexiones orteguianas en sus críticas a los historiadores de su tiempo. Como ejemplo tenemos a Toynbee, de cuya obra se ocupará nuestro autor, dejándonos interesantes reflexiones en torno a la cuestión de las civilizaciones históricas. De dicho autor Ortega aceptará el concepto de «campo histórico inteligible», también bautizado por él mismo como «realidad enteriza». Tales términos se van a referir a realidades históricas de las que podemos lograr una correcta comprensión a partir del estudio de los elementos que las forman. Si nos vamos al caso de la civilización europea, nos encontramos con que esta realidad histórica está compuesta por un conjunto de naciones, como Inglaterra; sin embargo, si tomamos esta nación aisladamente nos damos cuenta de que no podemos entenderla en profundidad sin incluirla dentro de una realidad más amplia. De esta forma el «campo histórico inteligible» se presenta como un marco narrativo que nos permite poner en contexto las diferentes realidades históricas que vamos encontrando en nuestra investigación.

A partir de aquí Ortega criticará de la obra de Toynbee, su modo de acercarse al estudio de las civilizaciones, que es más bien externo, es decir, se queda fuera de ellas, cuando lo que hay que hacer es introducirse en ellas, tratando de verlas con los ojos de los propios individuos que vivieron en aquella época. Si bien el concepto abstracto es necesario dentro de la ciencia histórica, tenemos que dar un paso más para llenarlo con la vida que latía en una u otra civilización, con sus ideas y convicciones genuinas. Es así

como debemos recorrer la civilización a estudiar, moviéndonos constantemente de su pasado a su futuro y viceversa. Así destaca la doble cara del «campo histórico inteligible», que por un lado funcionaría como concepto abstracto y por otro como una realidad orgánica con la vitalidad que le otorgaron los habitantes de la época. Por ello no podremos establecer una limitación clara entre civilizaciones, sin embargo el momento abstracto del término ha de estar siempre presente, de cara a fijar el carácter teórico de nuestra investigación.

Otro síntoma del carácter más bien cerrado de las civilizaciones es el carácter cíclico que Ortega les asigna, como si fueran una suerte de organismos, que nacen y acaban muriendo. Son principalmente causas internas, es decir, limitaciones de la propia civilización las que provocan su desaparición. Las civilizaciones seguirían una trayectoria marcada por la estructura de la vida de las sociedades que las forman. La cuestión estaría en ver si es posible modificar este destino fatal, como por ejemplo para el caso de Europa, que según Ortega se halla sumida en una profunda crisis de creencias que amenaza con acabar con ella como civilización.

En todo caso, en el pensamiento de Ortega tanto naciones, como pueblos o sociedades -civilizaciones-, estarán sujetas a un devenir cíclico; un carácter que les vendría dado por su condición de sujetos con una intimidad similar a la de un ser humano. De hecho, en este sentido las naciones son tomadas en algunos pasajes, como totalidades, que tienen su periodo de ascendencia, en el que van incorporando unidades progresivamente, y de decadencia. Otra constante que se da en toda sociedad será la de la existencia de minorías excelentes dotadas para el mando y que están en conflicto con las masas, de modo que se pueden hacer coincidir los periodos de ascenso de una civilización con aquéllos en los que las minorías mandan legítimamente sobre las masas; y los periodos de decadencia con los de rechazo de las minorías excelentes por parte de las masas. Asimismo habría épocas de «jóvenes» -en las que estos no aceptan los legados de sus mayores- y épocas de «viejos» -en los que éstos dominan sobre los jóvenes-; ambos periodos pueden hacerse coincidir, a su vez, con las épocas de mando legítimo de minorías y rechazo de tal mando, respectivamente. Los cambios de ciclo, podrían situarse en los periodos en los que ese mando, otrora legítimo -o sustentado en creencias sociales bien establecidas-, se ve cuestionado, lo que daría lugar al inicio de

una crisis histórica. Lo que parece subyacer tras todas estas reflexiones, es la dualidad entre naturaleza y espíritu, ya que la historia como perteneciente al ámbito espiritual, sería reflejo de la vida natural, instintiva o biológica, sujeta a sus propios ritmos cíclicos. También tras los periodos revolucionarios se escondería una ley cósmica más amplia, en ellos lo que cambia es la configuración ideológica de los espíritus de ciertos individuos; éstos entonces tratarán de imponer estas ideas en el mundo real, lo cual está destinado al fracaso.

Teniendo en cuenta todo esto, dividir la historia universal en antigua, media y moderna, será estimado por nuestro autor como algo caprichoso, pues todo pueblo, como el griego, tuvo una edad antigua, otra media y otra moderna. Ésta sí sería una distinción con fundamento vital, que es el real para Ortega, al contrario de aquella que se mueve en un plano puramente lógico, desconectado con la realidad. Tampoco es necesario que toda civilización pase por todas las fases del proceso, pues puede haber pueblos que se queden para siempre en un estadio inicial de su evolución; serán pueblos que no intervendrán apenas en la historia, su carácter estático radicaría en la falta de un conjunto de ideales, procedentes de otras civilizaciones previas, que actuarían como impulsores del desarrollo histórico.

En todo caso, la historia universal juega en nuestro autor un papel simbólico, como un ideal unificador de la ciencia histórica, algo a lo que hay que tender; lo que no quiere decir que halla realmente una historia universal, pues como hemos estado viendo la historia se nos presenta con un carácter fragmentario. Tampoco podremos hablar de una Humanidad homogénea, pues como hemos visto las formas culturales se caracterizan por su pluralidad. Por tanto la unidad espiritual de los hombres es un hecho altamente discutible. De manera que no podemos hablar de una historia universal *a priori*, sino como un término unificador de la investigación histórica.

En los siguientes apartados nos hemos ocupado de la civilización romana y hemos analizado la posibilidad de tomarla como modelo histórico para estudiar otras civilizaciones, especialmente la europea. Para entender la civilización romana tal como la concibió nuestro autor hemos empezado acercándonos a sus ideas y a sus creencias. En primer lugar nuestro autor hace una comparativa entre el origen de las instituciones romanas y las europeas, las segundas parecen fruto de una razón pura, serían una pura

invención salida de las cabezas de unos cuantos, les falta, a ojos de Ortega, su carácter vital; al contrario que las instituciones romanas, que parecen haber sido creadas contando con las circunstancias del momento, pero no forzadas por ellas, es decir, fueron inspiradas en las circunstancias desde el fondo de firmes creencias. Aquí encontraríamos un ejemplo de aplicación de otra forma de razón distinta a la europea, que se parecería mucho a la razón que trata de postular Ortega, la razón histórica. Además cabe destacar que ya en las instituciones griegas podemos encontrar un precedente de las europeas en cuanto a su modo de creación, pues parecen también inspiradas en una razón pura, de hecho Ortega fijará el nacimiento de este tipo de razón en Grecia. Sin embargo tanto griegos como romanos, carecen de algo que caracteriza al hombre europeo y es su inclinación por el futuro, el hombre europeo está vuelto hacia el futuro, al contrario que los antiguos, que preferían mirar a la tradición. Aunque esta característica es juzgada por nuestro autor como algo positivo, también demandará de sus congéneres europeos una mayor toma de conciencia del pasado que tienen a sus espaldas.

Dos elementos destacan en el universo ideológico del hombre romano, por un lado el Senado y por otro los auspicios. El primero se sustentaba sobre un derecho legítimo a mandar, que duraría hasta el estallido de la gran guerra civil que desemboca en el nacimiento del Imperio; a través de los segundos el hombre romano se sabe parte de algo superior que le envuelve y que percibe como un poder superior. Estos elementos van a garantizar lo que Cicerón llamará la «gran concordia romana». Cuando la creencia en estos dos pilares flaquee comenzará el periodo de decadencia de la sociedad romana. Esto da pie a Ortega para establecer la distinción entre dos modos de vida, «vida como libertad» y «vida como adaptación». A diferencia del europeo, el romano se siente libre bajo el mando ilimitado de sus instituciones, fuera de ellas no es posible una vida digna; a esto denomina nuestro autor «vida como libertad». Por el contrario el europeo hallará la libertad fuera de las instituciones, por lo que se preocupará por proteger un conjunto de libertades intocables para el Estado. El carácter totalitario del Estado romano concibe lo justo como lo que es ley, al contrario que el europeo, para el que el derecho es derecho porque es justo. Con lo que encontramos en este último caso la idea de justicia funcionando como una idea desconectada de su carácter vital. A este periodo de libertad le seguirá otro que nuestro autor denominará de «vida como adaptación», y que

consistirá en una época en la que la necesidad externa se impone sobre los individuos; son épocas de crisis, que demandan soluciones de urgencia; en ellas, como diría Ortega, dejamos de sentir el Estado como «piel» y pasamos a sentirlo como un «aparato ortopédico». Las instituciones entonces no serán sentidas por el romano de la misma forma, como garantía de libertad, sino como elementos coactivos.

La solución romana a la gran época de crisis de la república romana, fue el Imperio; del análisis etimológico e histórico del propio concepto de Imperio tal como lo fueron usando los romanos a lo largo del tiempo, Ortega extrae la conclusión de que el mando encarnado en la institución estatal es esencialmente ilegítimo, pues cuando se instaura tal institución en las épocas primitivas del hombre lo hace en momentos en los que peligra la propia comunidad y cuando lo hace en épocas de civilización compleja, lo hace como salida a momentos de extrema turbulencia social; en ambos casos la institución estatal no se encuentra sustentada por creencias o convicciones firmes, es decir, no se trata de algo inspirado en las almas de los individuos de la comunidad correspondiente. De aquí se extrae también que la legitimidad será un añadido feliz, con el que logran los grandes pueblos dotar al Estado.

Por otro lado hemos comparado las figuras de Cicerón y César, con el fin de alcanzar una mejor comprensión de la noción de Roma manejada por nuestro autor. Ambos son identificables con dos tipos de hombre, a saber, el intelectual y el político. El primero, podríamos decir que vive en un mundo de ideas, de razón pura, piensa el mundo sin tenerlo en cuenta en su realidad vital; el revolucionario tiene mucho de intelectual pues trata de imponer su molde ideológico al mundo, siempre de forma fallida, pues el mundo en su riqueza desborda su aparato conceptual. El segundo, vive proyectado hacia el mundo permanentemente, es un hombre de acción, pragmático. Sin embargo, el gran político, nos aparece como un hombre capaz de comprender con clarividencia las situaciones concretas que se dan en la vida, y encontrar soluciones efectivas para ellas. Por tanto no estará carente de capacidad intelectual, teórica, lo que sucede es que piensa «con las cosas», teniéndolas en cuenta. Es el caso de César. Ortega nos presentará al Cicerón del fin de la república como un hombre confuso pero consciente de la crisis que atraviesa su pueblo (en realidad su carácter de «intelectual confuso» se difumina en obras como *Del Imperio romano*, en la que aparece como un hombre dotado de cierta

claridad para analizar la realidad que le rodea); su única solución será una vuelta a la tradición, lo cual era inviable para nuestro autor. Por el contrario, el proyecto de César era la solución correcta: continuar la expansión imperial, implicando a los nuevos pueblos en el proyecto romano; pero su visión de futuro no fue entendida por sus compatriotas y el «Imperio nació ya herido de muerte».

En cuanto a la posibilidad de encontrar un modelo para la investigación histórica hemos visto como el concepto de modelo que más se ajustaría tal investigación, sería el de una especie de esquema, entendido como una estructura genérica y no un modelo entendido como un ideal que nos mostraría con claridad una realidad exterior confusa. Por otro lado, hemos visto como Ortega resalta en muchos pasajes el carácter paradigmático de la civilización romana. Para empezar, a ojos de nuestro autor, será el único pueblo que desarrolla «un ciclo entero de vida» delante de nosotros, pues podemos ver su nacimiento y su final. Esto será posible gracias al trabajo de historiadores como Mommsen, para la república y Rostovtzeff, para la época del Imperio; además no tienen poca importancia personajes de la época, como Cicerón o César o narradores antiguos como Tito Livio o Polibio. Por otro lado la historia de Roma aparece para Ortega como una historia que parece hecha conscientemente de forma inspirada, es decir, con consciencia histórica, esto enlaza con el carácter de las instituciones romanas republicanas, que parecían creaciones guiadas por una razón histórica, como la que querría Ortega para Europa. De manera que Roma se presenta como una suerte de ideal para Europa, pues es, entre otras cosas, la civilización de la que ésta nace, proporcionándole un conjunto de ideas ejemplares que no dejan de estar presentes en el alma de los europeos -como la idea de Imperio que impulsará la unión de todos los pueblos europeos. Sin embargo, la aplicación del modelo se hallaría sujeta a ciertas limitaciones, pues lo que buscará Ortega no es aplicarlo de forma mecánica a otras civilizaciones -como parece que sí habrían hecho historiadores como Toynbee- sino identificar la etapa que una civilización atraviesa a partir del paradigma romano; a partir de ahí no podemos perder de vista que cada civilización, considerada como una intimidad orgánica, tiene su propia peculiaridad, su propia estructura vital, que es lo que habrá que investigar.

También encontraríamos en Roma un ejemplo para la formación de naciones, el cual consistiría esencialmente en un proceso continuo de incorporación, a partir de un agente de totalización radicado en Roma. De modo que la integración progresiva de colectividades sociales se mantendría cohesionada a través de la fuerza centrípeta emanada de este centro totalizador y, a su vez, estas colectividades ejercerían una fuerza centrífuga, desintegradora; según predomine una u otra fuerza obtendremos la cohesión del Estado, o su desintegración y fracaso final, respectivamente. Cabría concluir entonces, que los modelos en una ciencia histórica, tal como la plantea Ortega, serían aplicables más bien de forma externa que interna. Como vimos con el ejemplo de la crisis europea, la estructura interna de la propia crisis varía con respecto a la antigua Roma, en tanto en cuanto nos hallamos ante un estadio de complejidad técnica diferente y ante un universo ideológico también diferente.

Teniendo en cuenta todo esto, hemos llegado a identificar tres tipos de modelos aplicables de forma externa a la civilización histórica objeto de estudio, a diferentes niveles: un modelo estructural de las civilizaciones históricas (sujetas a ciclos históricos), con Roma como paradigma; un modelo estructural de la vida humana, con dos dimensiones principales -ideología y técnica-; y un modelo de cambio histórico, que podría ser el método de las generaciones. A partir de aquí cada civilización tendrá sus peculiaridades en cada nivel de estudio, primero habrá que ver en que etapa del ciclo se encuentra la civilización, posteriormente habrá que identificar el universo ideológico vigente y su nivel de desarrollo técnico; finalmente habrá que ver que tipo de creencias se intentan imponer y si el desarrollo técnico de la sociedad en cuestión es suficiente para afrontar las necesidades que le vienen impuestas desde fuera.

Finalmente hemos pasado a analizar la civilización europea, buscando posibles salidas a la situación de crisis que atraviesa según nuestro autor. En primer lugar, Ortega ve la Nación como un organismo que se encuentra proyectado hacia el futuro; de manera que podríamos encontrar como rasgo diferenciador del hombre europeo su carácter de hombre abierto hacia el futuro; al contrario que el hombre antiguo que viviría en un perpetuo presente y con la vista puesta más bien en la tradición. Esta forma de pensar tendría mucho que ver con su forma de entender la institución estatal, la cual se presentaría como algo concreto, perfectamente delimitable entre los muros de su

ciudad. La Nación, sin embargo, va a aparecer como un concepto mucho más abstracto, y por ello, de mayor riqueza y flexibilidad que la ciudad con su rígida concreción; la Nación es multitudinaria, populosa y se forma por el proceso de incorporación que vimos más arriba, de modo que cada unidad incorporada pasa a formar parte del proyecto de futuro; la Nación es lo que «será» más que lo «es» en un momento dado. Aunque podemos encontrar en Roma, como vimos, un proceso de incorporación semejante, la diferencia estaría en que los romanos no dejarían de ver nunca a los pueblos incorporados como dominados obligados a obedecerles; de esta manera el carácter de proyecto en común que posee la Nación europea no estaría presente en pueblos antiguos como el romano.

Es también un elemento esencial de la Nación europea su pluralidad: cada Nación se encuentra en permanente interacción con el resto y de ahí nace en gran parte su carácter de proyecto. No obstante, esta pluralidad forma una unidad de creencias comunes. Precisamente lo que ve peligrar Ortega es esta unidad de creencias que recorre la civilización europea. Como soluciones a este problema no ve Ortega la instauración de instituciones como la O.N.U o la sociedad de naciones; pues desde el momento en que no hay una humanidad, un espíritu común de los pueblos, toda unión de naciones se presentaría como algo arbitrario, antihistórico y con escaso recorrido de cara a resolver los problemas que asolan nuestra civilización. Para Ortega lo que hay y ha habido en Europa siempre es un Estado europeo determinado por la presión que sobre cada pueblo ejerce una opinión pública europea. Como señala Sebastián (1994), «la sociedad europea consiste en la convivencia de los individuos del Viejo Continente» (p. 228). De manera que en este nivel profundo, de los espíritus, nos tendríamos que mover para buscar soluciones que mantengan el equilibrio de poderes que hasta ahora había existido entre las naciones.

La cuestión estaría en buscar la forma de conservar este carácter peculiar de Europa, que consiste en ser una pluralidad de naciones que a la vez se considera unidad. Por ello hay que sustituir la creencia principal que estuvo vigente hasta ese momento: la fe en la razón pura, pues se muestra insuficiente para colmar las necesidades de la nueva sociedad europea. La nueva razón que vendría a establecerse sería, como hemos estado viendo, la razón histórica, una razón que tendría en cuenta el carácter esencialmente

histórico del ser humano. En todo caso tampoco desecha Ortega la posibilidad de una unión mercantil de las naciones europeas, es decir, una unión que se daría en el ámbito económico. Sin embargo, la instauración de este nuevo tipo de razón se hace tarea indispensable para la salvación de Europa como civilización; la nueva ciencia histórica que nos ofrece Ortega nos permitiría entender nuestra vida como algo que vino del pasado después de múltiples cambios y que se encuentra siempre apuntando hacia un futuro incierto. Es decir, nuestro pasado y nuestro futuro se hallarían en permanente proceso de elaboración dialéctica, pero una dialéctica entendida vitalmente, pegada a la vida, por así decirlo, y no desconectada de ella; fruto de la determinación del futuro por el pasado, nos hallaríamos ante un panorama de posibilidades limitado: no sabemos con claridad lo que seremos, pero sí lo que ya no podemos ser. Se trataría en definitiva de tomar conciencia de nuestra historicidad, de reencontrarnos con nuestra conciencia histórica.

APÉNDICE: RELACIÓN DE TÉRMINOS RELACIONADOS CON ROMA EN LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET⁴

Roma: I. 341 ss., II. 329 ss., II. 331 ss., II. 529, II. 533-536. II. 537-547 («*Sobre la muerte de Roma*»), II. 646, III. 55, III. 111 ss., IV. 240, IV. 255-265, V. 96-106, V. 449 ss., VI. 53-107 («*Del Imperio Romano*»), IX. 28 ss., IX. 58-73, IX. 89-119, XI. 376, XI. 386.

-Arte romano: I. 346, I. 348.

-Auspicios: VI. 63 ss.

-Bajo Imperio -masas: IV. 128 ss., IV. 149, IX. 697.

-Ciudad romana: II. 543, IV. 81, IV. 120, IV. 249-253, IV. 257 ss. (Estado-ciudad), IV. 259 ss. (Estado nacional – Estado ciudad), VI, 80, IX. 269 ss., IX. 295.

-Concordia: IX, 95, 221, 627.

-Derecho en Roma: IX. 157 ss., IX. 158 n., IX. 722. (D. en Roma e Inglaterra IX. 220 ss.

-Desesperación: V. 92, V. 96 ss.

-*Dicatio, dedicatio*: IX. 14.

-*Domi-militae*: IX. 66, IX. 90, IX. 93.

-Esclavos: VII. 218 (*mancipium*).

-Familia: VI. 80 ss.

-Historia de R.: I. 241, II. 499, II. 533 ss., II. 538 ss. (decadencia Weber), II 654, II. 737, III. 51 ss., III. 207 (decadencia), III. 221, III. 225 ss., III. 294, III. 593 ss., III. 634 ss. (males de R.), IV. 128 ss., IV. 149, IV. 157 ss. (decadencia), IV. 160, IV. 225

⁴ Extraído de: Hernández (2000, pp. 208-209) y de *Obras completas, tomo IX* (pp. 821-853).

ss. (decadencia), IV. 250 ss., IV. 255-265, V. 67, V. 76, 78 ss. (decadencia), V. 311 (decadencia, estupidez), VI. 53 ss., VI. 63 ss., VI. 90 ss., VI. 97, VI. 99 ss., VI. 101 ss., VII. 18, IX. 89-119, IX. 125-129, IX. 132, IX. 137 ss., IX. 142-155, IX. 221, XII. 308.

-Imperio: IV. 149, VI. 53 ss. (I. - República), VI. 64 ss., VI. 74, VI. 77, VI. 87 ss., VI. 105, VII. 18, VII. 45 ss., VII. 237, IX. 31 ss. (*translatio Imperii*), IX. 44 ss., IX. 59 ss., IX. 66-72, IX. 78 ss., IX. 89-100, IX. 102-106, IX. 125 ss., IX. 142, IX. 151-156, IX. 164 ss., IX. 219 ss., IX. 668 (I. - república), IX. 686, IX. 707-725, X. 264 ss. (caída), XI. 250 (muerte), XII. 308.

-*Incubatio*: XII. 254, XII. 263.

-Instituciones: VI. 63, VI. 78, VI. 85, VI. 100 ss., VI. 105 ss., IX. 270 n., IX. 298 n., IX. 715 ss., X. 389.

-Juegos: VII. 213 (*ludi saeculares*).

-Latín vulgar: IV. 128 ss. (homogeneidad), IX. 261, IX. 697 ss. (homogeneidad).

-*Libertas*: II, 508; VI, 54, 71 ss., 75, 77.

-*Limes*: IX. 59 ss.

-Luchas, guerras civiles: VI. 57-59, VI. 74, IX. 153, IX. 710.

-Novela: IX. 724.

-Origen deportivo del Estado romano: II. 620 ss.

-Orla romántica: II. 512 (hiperbóreos).

-Pasiones: VIII. 404.

-Patricios-plebeyos: IX. 116 ss., IX. 298 n.

-*Pietas, Religio*: VII. 509.

-*Pomerium*: IX. 66.

-R.-África: II. 668 ss.

-R.-bárbaro: II. 332, II. 429, II. 539 ss., III. 58 n., IV. 259 n., IV. 373, V. 76, IX. 44 ss., IX. 58 ss., IX. 62, IX. 156, IX. 160, X. 23.

-R. -germanos: II. 332, III. 112 ss., V. 191, VII. 45 ss. (imitación de la cultura clásica), IX. 709.

-R.-Numancia: III. 468.

-R.-vida: III. 191, IV. 226, VI. 80, IX. 128 (unidad de compromiso).

-República: IX. 111-118, IX. 125 ss.

-Reyes, realeza, *rex*: VI. 77 ss. (odio), VI. 90 ss. (expulsión), IX. 93, IX. 96, IX. 107-119 (*rex*, realeza, monarquía), IX. 125 ss.

-*Saeculum*: VII. 214.

-Senado: II. 534 ss., VI. 63 ss., VI. 103 ss., VI. 106, IX. 111-119, IX. 126, IX. 128, IX. 152, IX. 712, XII. 308.

-Técnica: III. 207, IV. 203, VI. 356 (incapacidad técnica).

-Tribuno de la plebe: VI. 101-104, VI. 105 ss., IX. 67, IX. 716.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

Ortega y Gasset, José (1966). *Obras completas, tomo I*. Madrid: Revista de Occidente.

_____ (1963). *Obras completas, tomo II*. Madrid: Revista de Occidente.

_____ (1966). *Obras completas, tomo III*. Madrid: Revista de Occidente.

_____ (1966). *Obras completas, tomo IV*. Madrid: Revista de Occidente.

_____ (1964). *Obras completas, tomo V*. Madrid: Revista de Occidente.

_____ (1964). *Obras completas, tomo VI*. Madrid: Revista de Occidente.

_____ (1964). *Obras completas, tomo VII*. Madrid: Revista de Occidente.

_____ (1965). *Obras completas, tomo VIII*. Madrid: Revista de Occidente.

_____ (1965). *Obras completas, tomo IX*. Madrid: Revista de Occidente.

_____ (1994). *Obras completas, tomo X*. Madrid: Alianza editorial/Revista de Occidente.

_____ (1988). *Obras completas, tomo XI*. Madrid: Alianza editorial/Revista de Occidente.

_____ (1988). *Obras completas, tomo XII*. Madrid: Alianza editorial/Revista de Occidente.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Agua, Juan del (1983). Los supuestos históricos del pensamiento político de Ortega. *Cuenta y Razón*, nº 11, Mayo-Junio. pp. 127-138.

Bueno Martínez, Gustavo (1959). La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. *Instituto Luis Vives, CSIC*, año XVIII, nº 68, Enero-Marzo. pp. 103-112.

Burón González Manuel (1992). *La historia y la naturaleza: Ensayo sobre Ortega*. Madrid: Akal.

Cepelcha, Christian (1958). *The historical thought of José Ortega y Gasset*. Washington: The Catholic University of America Press.

Díaz de Cerio Ruiz, F. (1961). *Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica. Mocedad: 1902-1915*. Barcelona: Juan Flors.

Donoso, Antón (1986). *A bibliography of secondary sources*. Bowling Green, Ohio, USA: Philosophy Documentation Center.

Dujovne, León (1968). *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*. Buenos Aires: Santiago Rueda.

Flórez, Ramiro (1987). Historiología y hermeneútica en Ortega. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, vol. 14. pp. 69-91.

Gaos, José (1992). La profecía en Ortega (pp. 43-112). En *Obras completas IX, sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Garagorri, Paulino (1970). *Introducción a Ortega*. Madrid: Alianza.

García Astrada, Arturo (1957). Historia, ciencia histórica e historiografía en Ortega y Gasset. *Humanitas*, nº 9. pp. 107-115.

González Caminero, Nemesio (1963). Historiología e historiografía de Ortega. *Miscelánea Comillas: Revista de ciencias humanas y sociales*, vol. 21, nº 39. pp. 5-68.

_____ (1966). La dialéctica de la historia según Ortega y Gasset. *Miscelánea Comillas: Revista de ciencias humanas y sociales*, vol. 24, nº 46. pp. 5-46.

Graham John T.(1997). *Theory of history in Ortega y Gasset: «The Dawn of the historical reason»*. Missouri: University of Missouri press.

Guy, Alain (1969). *Ortega y Gasset ou la raison vitale e historique*. París: Seghers.

Hernández Sánchez, Domingo (2000). *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset.

Horta Fernandes, Antonio Manuel (2002). Entre la historia y la vida. La teoría de la historia en Ortega y Gasset (Tesis presentada en la Facultad de Ciências Sociais e Humanas de Nova de Lisboa). *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 5, Noviembre. pp. 225-226.

Lasaga Medina, José (2002). Europa versus nacionalismo (Examen de algunas ideas de Ortega sobre nacionalismo). *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 5, Noviembre. pp. 111-139.

_____ (2003). *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- _____ (2006). *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma.
- Morán, Gregorio (1998). *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona: Tusquets.
- Morón Arroyo, Ciriaco (1968). *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá.
- Ortiz de Landázuri, Carlos (2001). César frente a Cicerón en «la rebelión de las masas». *Anuario filosófico*, nº 34. pp. 673-700.
- Padilla Moreno, Juan (2005). La doble faz de la historia. Estudio sobre la idea de la historia en Ortega y Gasset (pp. 173-191). En *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar.
- Peñalver Gómez, Patricio (2001). Acotaciones a la fe en Roma de Ortega. *El Basilisco*, nº 31, julio-diciembre. pp. 3-14.
- Pérez Luño, Antonio-Enrique (2005). Hegel y Ortega, meditación sobre los presupuestos historiográficos de la filosofía del derecho (pp. 523-568). En *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar.
- Pérez Mulero, Pedro (2007). La historia como ciencia. A propósito del prólogo que Ortega y Gasset escribe para la edición castellana de la obra de Hegel. *Panta Rei II*. 2ª época. pp. 123-136.
- Pino Campos, Luis Miguel (2001). Grecia y Roma en José Ortega y Gasset: algunos apuntes sobre su formación y su obra. *Revista de Filología*, nº 19, Enero. pp. 273-287.
- Rabade Romeo, Sergio (1983). *Ortega y Gasset, filósofo. Hombre, conocimiento y razón*. Madrid: Humanitas.
- Regalado, Antonio (2007). De la razón vital a la razón histórica: la hermeneútica de Ortega (pp. 111-134). En *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Riu, Federico (1985). *Vida e historia en Ortega y Gasset*. Caracas: Monte Ávila editores.

San Martín Sala, Javier (1994). *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.

_____ (2007). *Antropología filosófica*. Madrid: UNED.

Sebastián Lorente, Jesús J. (1994). La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset. *Revista de estudios políticos (Nueva época)*, nº83, Enero-Marzo. pp. 221-245.

Zamora Bonilla, Javier (2002). *Ortega y Gasset*. Madrid: Plaza y Janés.