

Colección dirigida por el  
Instituto Universitario Ortega y Gasset  
de la  
Fundación José Ortega y Gasset

Javier San Martín  
José Lasaga (Eds.)

ORTEGA EN CIRCUNSTANCIA  
Una filosofía del siglo xx  
para el siglo XXI

Prólogo de F. Xavier Méndez

BIBLIOTECA NUEVA  
FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

# El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset\*

JESÚS M. DÍAZ ÁLVAREZ

*A José Lasaga y Javier San Martín, mis maestros orteguianos.*

Hay muchos ideales que vale la pena perseguir; algunos son mutuamente incompatibles. Pero la idea de una solución que abarque todos los problemas, una solución que, de ser muy resistida, acaso necesite apoyarse en la fuerza, sólo lleva al derramamiento de sangre y al aumento de la miseria humana. Si me pregunta cuál es mi propio ideal, sólo puedo darle una respuesta modesta. Creo que no hay nada más destructor de vidas humanas que la convicción fanática sobre la vida perfecta, aliada al poder político o militar. Nuestro siglo proporciona terribles pruebas de esta verdad. Creo en el trabajo por una sociedad mínimamente decente. Si más allá de esto podemos avanzar hacia una vida más rica, tanto mejor.

ISAIAH BERLIN

## INTRODUCCIÓN. LA INTENCIÓN ÚLTIMA DEL PENSAMIENTO DE ORTEGA

Ortega y Gasset ha sido, probablemente, el filósofo español más importante del siglo XX y, desde luego, el que ha alcanzado

---

\* Quiero agradecer muy sinceramente a José Lasaga el interés y la ayuda que me ha prestado en la redacción de estas páginas. Es mucho lo que mi lectura de Ortega le debe, aunque, desde luego, no es en absoluto responsable de las impericias que este texto pueda contener. También quiero expresar mi reconocimiento al magisterio orteguiano de Javier San Martín, quien en épocas tempranas y a contracorriente reivindicó sin desmayo la categoría filosófica del pensador madrileño.

una mayor repercusión internacional. A pesar de ello, y fruto de la ajetreada y trágica historia de nuestro país durante la pasada centuria, no es ningún secreto que su obra, más allá del círculo de discípulos y simpatizantes más o menos directos, no suscitó entre los filósofos españoles la atención que merecía hasta tiempos relativamente recientes. Ese cambio de tendencia podría situarse a principios de la década de los 80, sobre todo, a raíz de la celebración del centenario de su nacimiento en 1983. Y aquí habría que recordar las contribuciones de Antonio Rodríguez Huescar, Julián Marías, Pedro Cerezo, José Luis Molinero, Francisco López Frías, Ignacio Sánchez Cámara o Javier San Martín, entre otros<sup>1</sup>. A partir de esa fecha, creo que se han ido superando, mal que bien, algunos de los muchos prejuicios en los que la obra del filósofo madrileño se había visto envuelta, y en la actualidad no son ya una excepción las tesis doctorales, los libros o artículos sobre su pensamiento. Es más, cada día son más frecuentes las alusiones no vergonzantes a su obra en muchos de los filósofos españoles de referencia. Puede decirse, por lo tanto, que en los inicios del siglo XXI Ortega está de nuevo entre nosotros, *su circunstancia*, que forma parte, otra vez, de nuestro paisaje filosófico, para aprender de él, desde luego, pero también para discrepar y, sobre todo, discutir y dialogar serena y fructíferamente con su pensamiento. Pues bien, es dentro de este marco de recuperación y normalización de la filosofía de Ortega en nuestro país desde el que quiero desgarnar algunas de sus ideas sobre la ética. Tales ideas, en mi opinión, podrían ser subsunidas, en gran parte, aunque no de modo exclusivo, en la figura del héroe como modelo del comportamiento moral<sup>2</sup>. Aho-

<sup>1</sup> Cfr. A. Rodríguez Huescar, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, ed. de Jorge García Gómez, prólogo de Javier Muñerwa, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002; J. Marías, *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Editorial, 1983; P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984; J. L. Molinero, *El idealismo de Ortega y Gasset*, Madrid, Narcea, 1984; F. López Frías, *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Barcelona, PPU, 1985; I. Sánchez Cámara, *La teoría de la minoría selecta en Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986; J. San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994.

<sup>2</sup> Para un tratamiento reciente de la ética orteguiana, aunque poniendo el punto de mira en aspectos distintos a los del presente ensayo, cfr., J. San Martín, «La ética de Ortega: Nuevas perspectivas», *Revista de Estudios Ortega-*

ra bien, como veremos en breve, el héroe del que hablará Ortega va a tener una característica peculiar, va a ser un héroe, la expresión es mía y no sé si demasiado afortunada, «realista», es decir, alguien cuyos ideales de comportamiento se fraguan y están siempre pendientes de la circunstancia, atravesados por ella, y, de este modo, lo van a alejar tanto de un puro realismo utilitario y acomodaticio como de un idealismo utópico que proclama *fiat iustitia et pereat mundus*. Por decirlo de otra manera, el héroe orteguiano no renuncia en ningún caso a los ideales más nobles que tan trabajosamente ha ido descubriendo y articulando la humanidad, sobre todo a partir de la modernidad, pero a diferencia de un racionalista puro, es un humano consciente de sus limitaciones, de su incardinación en la pluralidad de la historia, así como de la fuerza impositiva de la realidad, de que no todo es posible en todo momento y que ignorarlo en nada ayuda a la hora de alcanzar nuestras metas. Además, una creencia cerrada y sin mediación alguna en los susodichos ideales puede llevar, y de hecho ha llevado, por un lado, al dogmatismo y a la eliminación propiamente dicha del sujeto moral que delibera libremente y decide en conciencia, y, por otro, como reverso de la anterior, y en esto Ortega comparte ideas y se adelanta incluso a alguno de los grandes liberales del pasado siglo como I. Berlin, al totalitarismo.

Como es bien sabido, Ortega, y a pesar de algunos anuncios al respecto, por ejemplo el que hace en *¿Qué es filosofía?*, nunca escribió una ética, un tratado donde expusiera sistemáticamente sus ideas acerca de la moral<sup>3</sup>. Por esta razón, todo aquél que se mete en esta faena ha de buscar a lo largo de su extensa obra los retazos de pensamiento que el filósofo madrileño va dejando aquí y allá sobre el asunto. En el desarrollo que voy a realizar a continuación me he inspirado, fundamentalmente, en dos escritos que creo esenciales a pesar de que los separan no pocas cosas: las *Meditaciones del Quijote* y *El tema del nuestro tiempo*, aunque también tendré muy presente otros textos contruidos

<sup>1</sup> nos, 1 (2000), págs. 151-158; I. Sánchez Cámara, «Ortega y Gasset y la filosofía de los valores», *Revista de Estudios Ortegaianos*, 1 (2000), págs. 159-170. Cfr. también, J. Lasaga Medina, «Cultura y política. El gozne del liberalismo», *Claves de razón práctica*, núm. 64, julio-agosto de 1996, págs. 54-61.

<sup>3</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, «¿Qué es filosofía?», ed. de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pág. 199.

en sus aledaños y bajo el influjo directo de ambos. Tal es el caso de sus escritos sobre Azorín y Baroja, o de ensayos como «El ocaso de la revolución», «Ni vitalismo ni racionalismo», «Temas del escorial», «Introducción a una estimativa» o «Introducción a un Don Juan». También se ha tenido especialmente en cuenta *España invertida* y *La rebelión de las masas*.

Dividiré mi ensayo en dos partes. En la primera, «*Moral abierta contra dogmatismo: la crítica orteguiana al utilitarismo y al kantismo*», trataré de reconstruir un elemento esencial de la ética del héroe realista de Ortega: su carácter no dogmático, abierto<sup>4</sup>. Para ello, analizaré las críticas que el filósofo madileño realiza al utilitarismo y al kantismo y que podríamos resumir como la tendencia que tienen estas dos filosofías, más allá de sus diferencias y, en algunos casos, de la literalidad de sus formulaciones e intenciones, a convertir los principios morales en recetas útiles que nos hagan más fácil la vida. En efecto, para Ortega, en ambas filosofías, y por diferentes razones, los principios éticos, por estrictos que sean, terminan convirtiéndose, exclusivamente, en un *medio* para hacer la existencia de los humanos más simple, más manejable, ahorrándonos con ello el ejercicio del verdadero juicio y decisión morales. Frente a estos dos modelos, tradicionales en ética, el filósofo madileño propugnará la moral creativa y siempre abierta del héroe, en donde el sujeto moral busca constantemente «renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona»<sup>5</sup>. Un valor ético que nunca se da de una vez por todas o, mejor dicho, que queda

<sup>4</sup> En esta parte del artículo he tenido muy presente las tesis que Pedro Cerero le dedica a la moral del héroe en su estupendo libro *La voluntad de aventura*. A pesar del paso del tiempo, ya va para veinte años, creo que este volumen sigue siendo la mejor reflexión de conjunto sobre la obra de Ortega con la que contamos. Cfr. P. Cerero Galán, «La moral del héroe», en P. Cerero Galán, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, págs. 339-375. Sobre el héroe como modelo moral, cfr. también, J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, págs. 46-49.

<sup>5</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ed. de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 17. Aunque voy a citar esta obra por la edición de Paulino Garagorri, no querría dejar de mencionar las dos instructivas ediciones críticas que primero Julián Marías y muy recientemente José Luis Villacañas han hecho de este genial texto de Ortega. Cfr. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ed. de Julián Marías, Madrid, Cátedra, 1984; J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ed. José Luis Villacañas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

siempre vinculado a su historicidad, a su concreción empírica, a su carácter de perspectiva, y que, por lo tanto, hay que estar dispuestos a reformar, a corregir, a leer siempre a la luz de los tiempos en los que se vive si realmente quiere conseguirse su realización. De esta moral heroica, pero asentada en la realidad, hablaré ya más en positivo en la segunda parte del texto: «*El héroe realista como modelo moral*», en la que también me haré cargo de alguna de las objeciones que se le han hecho.

Pero antes de entrar en materia, quizá convenga decir algo sobre la que creo es la pretensión última del pensamiento de Ortega, la intención fundamental que atraviesa su filosofía y al servicio de la cual van a brotar sus conceptos fundamentales, también los que articulan su teoría del héroe. Recurramos para ello a *Meditaciones del Quijote*.

En la actualidad existe un amplio acuerdo entre los especialistas en la obra de Ortega sobre la importancia de *Meditaciones del Quijote* en la producción filosófica de su autor<sup>6</sup>. Esta obra, escrita de modo muy peculiar entre los años 1912 y 1914, contiene *in nuce*, al decir de muchos, y creo que con razón, prácticamente la totalidad de la filosofía que posteriormente va a desarrollar Ortega<sup>7</sup>. Así, aparecen en ella la filosofía como «ciencia general del amor», es decir, como esfuerzo hermenéutico, de comprensión de aquello que me rodea: el rechazo a los excesos del pensamiento moderno, con su preferencia por lo general y abstracto y su desatención a la historicidad y concreción de la vida y realidad humanas; la realidad como perspectiva, donde se trata de aunar razón y vida, unidad y pluralidad, modernidad e historia. Se encuentra en ella también, en fin, la famosa sentencia que resume todo lo anterior y que condensa de modo magistral la filosofía de Ortega: «yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Cfr., por ejemplo, J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, págs. 41-49.

<sup>7</sup> Sobre la génesis de *Meditaciones*, cfr., «La polémica entre Ortega y Unamuno: Datos para la génesis de *Meditaciones del Quijote*», en J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1998, págs. 17-51.

<sup>8</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ed. de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 25. Sobre el conjunto de estos temas, cfr. J. Lasaga Medina, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, págs. 42-43.

Vemos, pues, en efecto, que prácticamente la totalidad de las ideas guía de la obra de Ortega están resumidas en las enunciaciones precedentes o podrían deducirse de ellas. Pero, ¿cuál es la tesis básica que está detrás de las mismas? ¿Cuál es el objetivo al que Ortega está apuntando con semejantes formulaciones? Creo que no cabe la menor duda que su pretensión, como la de otros insignes filósofos de la época, particularmente los de estirpe fenomenológica, entre los que cabría incluir a Ortega, era la de ampliar el concepto de razón que habíamos heredado de la modernidad, una modernidad que en sus últimas manifestaciones, el positivismo del siglo XIX, había estrechado tanto el cedazo de lo racional que grandes porciones de lo real, muchas veces las más sustantivas e importantes para los humanos, o quedaban fuera de su ámbito o eran reducidas de tal modo que perdían su propia seña de identidad. Y es que para Ortega el gran pecado de la modernidad fue el construir una teoría de la racionalidad que expulsaba la vida de su seno. La razón pura moderna, se viene a afirmar, es demasiado pura para dar cuenta de ese espectáculo lleno de matices que es nuestra vida en el mundo, es incapaz de advertir que no somos simples sujetos trascendentales transparentes, omiscientes e iguales, sino individuos, seres radicados en una circunstancia peculiar, en un marco cultural e histórico que modifica considerablemente la percepción que tenemos de la realidad y complica todas las facetas de nuestra vida en grado sumo. Y porque la razón moderna no asume ese elemento esencial de la condición humana que es su contingencia y radicación histórica en el mundo, cuando no puede forzar los fenómenos para que entren en su esquema teórico apriorísticamente trazado, simplemente los rechaza como irracionales. La razón moderna, en suma, no trata, ni siquiera en un primer momento, de ser fiel, de registrar y comprender los mencionados fenómenos, sino que antes de ir a la realidad dice cómo esta tiene que ser, y si lo que encuentra después no encaja con aquello que se prevé, como afirma Ortega en innumerables ocasiones, «peor para la realidad». Por eso, uno de los reproches básicos que el autor de *La rebelión de las masas* va a lanzar contra los neokantianos de Marburgo, bajo cuya disciplina había aprendido los entresijos de la razón moderna, es el de practicar una filosofía carente de «sinceridad», de «veracidad». En el *Prólogo para alemanes*, escrito en abril de 1934, y en donde Ortega realiza una

El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones...

149

especie de autobiografía intelectual, recuerda del siguiente modo su paso por Marburgo:

Las filosofías neokantianas o próximas a ellas, únicas vigentes entonces, nos producían un extraño efecto que no nos atrevíamos a confesarnos: nos parecían... forzadas... Bastaría decir que aquellas filosofías nos parecían profundamente serias, agudas, llenas de verdades y, no obstante, sin veracidad. En ellas no sólo se admitía lo que francamente se presentaba como verdad, sino que, además, se forzaba a tomar aspecto de tal a muchas cosas que no lo eran... Nuestra impresión era, pues, que el pensamiento no se movía por dentro de aquellos sistemas holgadamente y con satisfacción, entregado sólo a la elasticidad de sus estrictas evidencias. Había mucha ortopedia en aquel tipo de pensar. Se tomaba un autor o una ciencia —Descartes o la matemática o la jurisprudencia— y se le obligaba a decir *velis nolís* lo que previamente se había resuelto que dijese.<sup>9</sup>

En este sentido, sólo era cuestión de tiempo que las múltiples manifestaciones de la realidad, aquellas que por fuerza no encajaban en esa reformulación tardía de la filosofía moderna que era el neokantismo, terminaran cuarteando ese modo de filosofar, tornándolo inservible a los ojos de aquellos aprendices de filósofos. Había, por lo tanto, que redefinir la razón, reestructurarla de tal modo que pudiera hacerse cargo de ese nuevo gran descubrimiento que se había realizado principalmente a partir del primer tercio del siglo XIX, la vida humana y su ineludible historicidad. La filosofía de la razón vital o, en formulación ya postera, de la razón histórica, fue la respuesta orteguiana a ese reto.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> J. Ortega y Gasset, «Prólogo para alemanes», en J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, ed. de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, 1981, págs. 39-40.

<sup>10</sup> En *El tema de nuestro tiempo* dice Ortega lo siguiente: «Hasta ahora la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y todos los hombres. Exenta de la *dimensión vital, histórica, perpetuista*, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. La razón pura tiene que ser *sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación*». *Ibid.*, pág. 149.

MORAL ABIERTA CONTRA DOGMATISMO:  
LA CRÍTICA ORTEGUIANA AL UTILITARISMO Y AL KANTISMO

Hace un momento he aludido a la comprensión de la filosofía como «ciencia general del amor» en tanto que uno de los temas filosóficos de Ortega que aparecen en *Meditaciones* y que ya no abandonará en su discusión filosófica posterior. Este lema, también decía, no apuntaba a otra cosa sino a un imperativo hermenéutico, a un imperativo de la comprensión. Expresado de otro modo. La filosofía debe ser ante todo, y previamente a cualquier prescripción, fuente de claridad acerca del ser humano y del mundo que le rodea; debe tratar de comprender la totalidad de lo que acontece. Para ello ha de estar siempre abierta, a la escucha de lo que las cosas y los otros seres humanos nos dicen acerca de sí. Pero, ¿en qué se traduce el imperativo de la comprensión cuando de lo que se trata es de reflexionar sobre la moral?

Llámase en un diálogo platónico a este afán de comprensión *erotiqué manía* [ese diálogo, como es bien sabido, es el Fedro], «locura de amor». Pero aunque no fuera la forma originaria, la génesis y culminación de todo amor un ímpetu de comprender las cosas, creo que es su síntoma forzoso. Yo desconfío del amor de un hombre a su amigo o a su bandera cuando no lo veo esforzarse en comprender al enemigo o a la bandera hostil. Y he observado que por lo menos a nosotros los españoles nos es más fácil enardecernos por un dogma moral que abrir nuestro pecho a las exigencias de la veracidad. De mejor grado entregamos definitivamente nuestro albedrío a una moral rígida, que mantenemos siempre abierto nuestro juicio, presto en todo momento a la reforma y a la corrección debidas. Diríase que abrazamos el imperativo moral como un arma para simplificar nos la vida aniquilando porciones inmensas del orbe.<sup>11</sup>

Si nos fijamos un poco en el texto recién citado, podemos observar que Ortega está trasponiendo claramente al plano mo-

<sup>11</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ed. de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 15.

ral, mediante un ejemplo, el del *ethos* dominante en los españoles, lo que significa el imperativo de la comprensión o, más bien, la falta de él. Y ¿cuál el resultado de semejante trasposición? Una filosofía del amor, de la comprensión, como se trata de ser la suya, por lo menos en primera instancia, se traduce en el plano ético en la adopción de una *moral abierta, no dogmática*, es decir, una moral que no está basada en recetas que el ser humano aplica mecánicamente, pues con ello se ocluye la fuente de toda moral para Ortega, a saber, *el querer autónomo del sujeto*<sup>12</sup>. Un sujeto, como ya sabemos, inserto en la historia y que por ello tiene que estar siempre dispuesto a readaptar los ideales, a comprenderlos a la luz de los tiempos. Moral abierta significa en Ortega, por lo tanto, la reivindicación de la autonomía moral de un sujeto no omnipotente frente a la reificación de unos imperativos que han dejado de reflejar esa autolegislación propia de la razón práctica y han pasado a convertirse en principios heterónomos que utilizamos, como se dijo hace un momento, como *instrumentos que nos hacen más fácil la vida*. Y aunque en el fragmento citado se ha tomado como objeto de crítica lo que he denominado el *ethos* español, el diagnóstico se va a generalizar en esta misma obra, y en muchos otros lugares, a la sociedad civilizada y burguesa, en general, y a las dos filosofías morales que han actuado con más fuerza el *ethos* de dicha sociedad, encarnando, cada una a su modo, el espíritu de la racionalidad moderna: el utilitarismo y el kantismo. De ambas filosofías, la utilitarista es la que peor parada sale en los textos de Ortega, y algunas de las críticas que va a hacer al kantismo se producirán, entre otras cosas, por no haber sido fiel al ideal del querer autónomo del sujeto, transformándose, así, en una versión rígida del utilitarismo. Veámoslo.

Como muy bien señala Pedro Cerezo, el alma kantiana de Ortega se ha revelado siempre contra lo que él ha denominado en numerosas ocasiones «la moral del mercader»<sup>13</sup>. En efecto, Ortega rechaza claramente lo que considera el carácter heterónimo, acomodaticio, reproductor, no creativo de la moral utili-

<sup>12</sup> Sobre lo que este querer autónomo significa y sobre las diferencias del mismo con el sujeto kantiano hablaré más adelante.

<sup>13</sup> P. Cerezo, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, págs. 343-345.

taria. Para él este es el tipo de moral que impera en nuestras sociedades y en la mayor parte de los actos de nuestra vida cotidiana. Aquí la voluntad, el querer de nuestras acciones, no está regido por un fin en sí, es decir, un fin sin finalidad ulterior que el sujeto se da en virtud de su autonomía legisladora, sino que éste siempre se transforma en un medio para otro fin, y así sucesivamente. Dice Ortega en *Muerte y resurrección*:

Nuestro querer negociante, nuestra voluntad a la inglesa —y digo esto porque el utilitarismo es la moral inglesa— había colocado las cosas todas en cadenas interminables donde cada eslabón es un medio para el próximo, y, por tanto, tiene el valor relativo del lugar que ocupa en la cadena... Tal modo de querer —de querer para, de querer utilitario— convierte nuestra morada íntima en una casa de contrataciones.<sup>14</sup>

Y es que el utilitarismo, con el reconocimiento exclusivo de imperativos hipotéticos, viene a ser en la interpretación de Ortega algo así como una moral sin principios, o, mejor dicho, una moral cuyo principio rector termina anulando la posibilidad de llegar a un conjunto de valores que los individuos se dan a sí mismos en virtud de sus propias convicciones. En el utilitarismo hay, por lo tanto, una instrumentalización clara de la conducta propia y ajena, con la consiguiente abdicación de la autonomía en virtud de fines heterónomos que no es difícil intuir que siempre estarán marcados por aquello que la mayoría de la sociedad considere como útil. Dicho de otro modo, Ortega contempla la moral utilitaria como un cerrojazo a aquello que para él constituye la fuente de todo comportamiento moral: el querer autónomo del sujeto que libremente decide dotarse de los valores o ideales de comportamiento que considera más adecuados. Ello es así porque, como ya sabemos, la sola existencia de imperativos hipotéticos lleva aparejada la más que probable determinación de disolver la individualidad en los usos sociales imperantes, ya que eso es lo que siempre resulta más fructífero. Al convertirse la subjetividad en una casa de contrataciones, todo, absolutamente todo, termina siendo negociable. Por eso desde esta pers-

<sup>14</sup> J. Ortega y Gasset, *Obras completas. Tomo II*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 152.

pectiva resulta descabellado afirmar las propias convicciones cuando ello significa reitar las costumbres tradicionalmente asentadas. De ahí la incompreensión que manifiesta siempre el «burgués», encarnación por excelencia para Ortega de ese arquetipo moral, con respecto al modo de actuar que tiene el héroe, su contrapartida por excelencia. El filósofo madrileño lo señala muy claramente en el siguiente fragmento de *Meditaciones* en el que se presenta al villano, manera en que denomina ahora al burgués, asistiendo a una representación dramática con el héroe como protagonista:

Oigamos el efecto que el drama le produce al espectador villano. Si es sincero, no dejará de confesarnos que en el fondo le parece un poco inverosímil. Veinte veces ha estado por levantarse de su asiento para aconsejar al protagonista que renuncie a su empeño, que abandone su posición. Porque el villano piensa muy juiciosamente que todas las cosas malas sobrevienen al héroe porque se obstina en tal o cual propósito. Desentendiéndose de él todo llegaría a buen arreglo...<sup>15</sup>

En resumen, y para concluir ya con la crítica orteguiana del utilitarismo, es evidente que una filosofía que, al decir de Ortega, quebranta la fuente de la moral, es decir, el querer autónomo del sujeto, disolviéndolo al final en los usos sociales vigentes, tiene por fuerza que terminar entendiendo la moral como un conjunto de dogmas, de recetas con las que negociamos la comodidad de la existencia. Pero con ello no sólo hemos ocluido la fuente de la moral, sino que también hemos vuelto a simplificar la riqueza de la vida, hemos renunciado al imperativo de la comprensión, al ideal de la constante convalidación de nuestros valores, de su relectura en función de nuestra circunstancia. Vayamos ahora al kantismo.

¿Qué decir de la ética kantiana y del kantismo en general? ¿No es ésta la filosofía que se basa por antonomasia en la autonomía del sujeto moral, en su libertad como fuente última de la moral? ¿No reivindica Kant en una de la formulaciones del imperativo categórico que el hombre ha de ser tenido siempre

<sup>15</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ed. de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 110.

como fin en sí mismo y nunca como medio?<sup>16</sup> ¿No se ha contrapuesto siempre en las exposiciones filosóficas al uso el utilitarismo y el kantismo, Kant y Mill, precisamente porque la ética kantiana, frente a la casa de contrataciones utilitarista com- puesta exclusivamente por imperativos hipotéticos, lo era de imperativos categóricos, de deberes libremente asumidos, de convicciones no negociables? Pero si esto es así, ¿dónde está el desacuerdo con Ortega? En mi opinión el desencuentro entre Kant y Ortega tiene que ver con el modo en que ambos entienden el estatuto del sujeto moral. En efecto, cuando hace unos instantes trataba de dibujar en la introducción a este ensayo el perfil al que presumiblemente respondía la filosofía de Ortega, de ver cuál era el sentido último de su meditación, y respondía que éste no era otro que ampliar la estrechez con que había sido concebida la razón en la época moderna, sostiene que semejante reforma era preciso llevarla a cabo porque los filósofos, sobre todo a partir del primer tercio del siglo XX, y, de modo claro, la mayor parte de los pertenecientes a la generación de Ortega, se habían percatado de un hecho radical, la historicidad de la vida humana. Eso significaba, entre otras cosas, el descubrimiento de la contingencia del humano, del engarce ineludible y siempre constante con la circunstancia; en suma, que nuestra mirada a lo real estaba siempre mediada por, como dice Ortega, la perspectiva, y que esto no era algo de lo que pudiéramos prescindir. «*La perspectiva* —dice el filósofo— *es uno de los componentes de la realidad*. Lejos de ser su deformación, es su organización»<sup>17</sup>. En consecuencia, este hallazgo suponía la despedida del sujeto trascendental en el sentido clásico, significaba el fin de la completa transparencia, de suponer que tenemos acceso al punto de vista de Dios. Después de todo, no éramos sino individuos. Pues bien, si trasladamos al campo moral la teoría de la perspectiva, cosa que es ineludible, vemos claramente que el sujeto fuente de la moral del que están hablando Ortega y Kant es muy distinto. Y es que Ortega interpreta, creo que con razón, que el sujeto mo-

<sup>16</sup> Cfr. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996, pág. 189.

<sup>17</sup> J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, ed. de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 147. La cursiva es de Ortega.

ral kantiano, ese que se autodetermina libremente y, en virtud de ello, se dota a sí mismo de máximas morales, es el sujeto trascendental, no el individuo de carne y hueso incardinado en su circunstancia, que es tal y como lo piensa Ortega. Pero si esto es así, está claro que lo que significa autonomía, o el estatuto que se le puedan atribuir a las máximas que se generan a su través, es muy distinto en uno y otro pensador. Así, la trascendentalidad del sujeto moral garantizaría en Kant que todo aquel que realmente se determinase a obrar según la regla del imperativo categórico obtendría siempre las mismas máximas universalizables en todo tiempo y lugar. En este sentido, la desindividualización y deshistorización del sujeto moral llega a ser tan radical que sería imposible que dos seres racionales, actuando en tanto que tales, es decir, bajo el imperativo de la razón práctica, discreparan a la hora de universalizar sus máximas; el resultado tendría que ser exactamente el mismo en cualquiera que hiciera ese ejercicio. Por eso no puede extrañar que en una de las formulaciones del imperativo categórico el filósofo de Königsberg asimile el estatuto de las máximas morales al de las leyes de la naturaleza: «Obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una *ley universal de la naturaleza*»<sup>18</sup>. Igualmente, cuando alude al reino de los fines el modelo vuelve a ser la naturaleza: «Todas las máximas de legislación propia deben concordar para un posible reino de los fines, como un *reino de la naturaleza*»<sup>19</sup>. Y es que lo que pretende Kant es garantizar para la moral un régimen de estabilidad y necesidad equivalente al de las leyes de la naturaleza. En aquella, lo mismo que en ésta, ha de poder contarse con fundamentos inamovibles, e igual que la piedra cae según la férrea ley de la gravedad, aquel que actúa moralmente se *autodetermina* necesariamente, y ahí reside la libertad, unas máximas iguales para todos en cualquier época y lugar, máximas que no dependen ni están afectadas, como las leyes matemáticas, por las contingencias de la historia. No podía ser de otro modo si el sujeto moral tiene un carácter transcendental. Ahora bien, como ya he indicado varias veces, un tal sujeto situado fuera del flujo histórico es precisamente lo que ya no puede ser aceptado por

<sup>18</sup> I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996, pág. 173.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 203.

Ortega, quien afirmará lo siguiente en un célebre capítulo de *España invertebrada* titulado, muy significativamente, *La magia del deber ser*:

Se trata de una actitud sobremanera cómoda. Es muy fácil, en efecto, dibujar una organización social esquemática que presente una faz atractiva. Basta para ello que supongamos imaginariamente realizados nuestros deseos o que, abandonando el intelecto a su puro movimiento dialéctico, consentáramos *more geométrico* a su cuerpo social exento de cuanto nos parece vicio y dotado de perfecciones formales análogas a las que tienen un polígono o un dodecaedro. Pero esta su plantación de lo real por lo abstractamente deseable es un síntoma de puerilidad<sup>20</sup>.

En efecto, la acción moral o el buen gobierno de la ciudad no pueden construirse *more geométrico* porque el sujeto de la misma es el humano de carne y hueso, humano que vive en un lugar determinado y bajo unas circunstancias determinadas. Para Ortega es completamente falaz pretender que los principios de nuestras acciones, nuestros deberes morales, carezcan de circunstancialidad. Ello es así porque tales principios no se gestan ni se articulan nunca con independencia de la situación, más bien brotan siempre del contacto con ella. En suma, es el sujeto encarnado en un paisaje, el individuo, y no la voluntad ingrátida y siempre igual del sujeto trascendental girando constantemente sobre sí misma, la que protagoniza y legisla las máximas que rigen la conducta. Por eso reclama Ortega una y otra vez que nuestra moral debe ser abierta, que nuestros ideales han de poder corregirse y matizarse: Nuestra propia condición humana así lo exige. Cito nuevamente al Ortega de *Meditaciones*:

Por tanto será immoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos consistentemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético. Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es *ipso facto* perversa. Como en las constituciones civiles que se llaman

<sup>20</sup> J. Ortega y Gasset, *España invertebrada*, ed. de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 83.

«abiertas», ha de existir en ella un principio que mueva a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral. Porque es el bien, como la naturaleza, un paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración<sup>21</sup>.

Una vez más, por lo tanto, rechazo al estrangulamiento de la vida, en este caso de la vida moral, a manos de una razón pura que no se ajusta a lo que somos.

Pues bien, es precisamente este estrangulamiento de la vida que opera la moral kantiana lo que le va a llevar a Ortega a establecer la similitud entre el kantismo y el utilitarismo de la que hablé al principio de este apartado. En efecto, la podríamos decir, falta de aire, de contacto con la realidad del individuo, en definitiva, el carácter cerrado que Ortega atribuye a una moral como la kantiana, hace que el filósofo madrileño tenga siempre la sospecha, probablemente inspirada por su lectura de Nietzsche, de que a pesar de la distinción que Kant hace entre actuar por deber, el propiamente moral, y actuar conforme al deber, para un seguidor de ese tipo de moral hay un serio peligro de reificar los ideales, de perder el verdadero ejercicio de la autonomía y decisión morales; en suma, de que la actuación por deber, del deber por mor de sí mismo, no sea en el fondo sino una máscara que encubre, una vez más, un conjunto de recetas que nos hacen más fácil la vida y nos resguarden de la intemperie a la que nos somete una moral en reajuste constante. A esta percepción debieron contribuir muchos de los ejemplos extremadamente severos con los que Kant ilustra sus escritos morales, como, por poner sólo un caso, el que desencadena la discusión sobre la mentira en su famoso escrito: «Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía»<sup>22</sup>.

En resumen, desacuerdo de Ortega con Kant sobre el estatuto del sujeto moral y acusación de que la ética kantiana es una ética cerrada en la que la actuación por deber termina por transformarse en una forma larvada de acción conforme al deber,

<sup>21</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ed. de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 17.

<sup>22</sup> Cf. E. Kant, «Sobre un presunto derecho de mentir por filantropías», traducción de Juan Miguel Palacios en E. Kant, *Teoría y Práctica*, Madrid, Editorial Tecnos, 1986, págs. 61-68.

quebrándose, así, el querer autónomo del individuo y haciendo de la ética kantiana una especie de utilitarismo rigorista<sup>23</sup>.

Hasta aquí la exposición del primer apartado. Pasemos ahora al segundo, en el que trataré de describir más en positivo la figura del héroe realista y discutir alguna de las objeciones que se le han hecho.

#### EL HÉROE REALISTA COMO MODELO MORAL

Hemos hablado hace un momento de la crítica que Ortega hace del utilitarismo y del kantismo como morales cerradas, acomodaticias, que han perdido el contacto directo y vivo con el ideal moral, transformándolo en una serie de reglas que terminan impugnando la autonomía del sujeto. En este sentido, y como ya indiqué antes en alguna ocasión, no es difícil de comprender que el héroe surja con fuerza en el pensamiento del filósofo madrileño como contrafigura del burgués, de aquel arquetipo que precisamente había abdicado de su capacidad legisladora para acomodarse a los usos de la sociedad, por estrictos y rígidos que ellos fueran. Si recordamos, para el burgués, y me escoro ahora en aras de la claridad hacia la descripción más netamente utilitarista, el querer de su voluntad no estaba ya relacionado con esos fines últimos que no tenían un *para*, que morían en sí mismos en tanto que daban el sentido último a la existencia, sino que todo era negociable, todo caía en la cadena de algo que servía *para* otra cosa. Pues bien, el héroe se va a caracterizar, en primera instancia, por todo lo contrario, es decir, por

<sup>23</sup> El siguiente fragmento de *Meditaciones* recoge con extrema claridad la crítica orteguiana al *utilitarismo rigorista* kantiano: «Pero, en reverencia del ideal moral, es preciso que combatamos sus mayores enemigos, que son las morales perversas. Y en mi entender —y no sólo en el mío— lo son todas las morales utilitarias. Y no limpia una moral del vicio utilitario dar un sesgo de rigidez a sus prescripciones. Conviene que nos mantengamos en guardia contra la rigidez, librea tradicional de las hipocresías. Es falso, es inhumano, es inmoral, hilar en la rigidez los rasgos fisionómicos de la bondad. En fin, no deja de ser utilitaria una moral porque ella no lo sea, si el individuo que la adopta la maneja utilitariamente para hacerse más cómoda y fácil la existencia». J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, ed. de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 17.

la *fidelidad a sí mismo*, por la autonomía de criterio, por afirmar de modo rotundo aquellos fines posteriores que cree han de regir la vida humana y por ejercer el juicio moral siempre en contacto directo con los ideales de los que se ha dotado. Ahora bien, dadas estas señas de identidad, y en la medida en que el burgués es el tipo de hombre que predomina y teje el entramado de nuestra vida social, el héroe, cuando afirma esos ideales sin un para posterior, lo que hace es tratar de *reformular la realidad* sin pulso en la que vive, o, cuando menos, resistirse a ella. Como sostiene Ortega, en la voluntad propia del héroe se manifiesta la extraña naturaleza bifronte de este personaje: por un lado su querer es real, pero lo querido es algo irreal desde el punto de vista de los usos vigentes. El héroe aspira, por lo tanto, a dislocar la realidad en aras de su ideal. Mejor dicho, pretende quebrantar la costura, la camisa de fuerza que el burgués le ha puesto y que nos impide verla en toda su plural riqueza. Así, se nos dice en *Meditaciones*:

Es un hecho que existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición, y, en resumen, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. A estos hombres los llamamos héroes. Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer ser el mismo es la heroicidad.

No creo que exista especie de originalidad más profunda que esta originalidad «práctica», activa del héroe. Su vida es una perpetua resistencia a lo habitual y consuetudinario<sup>24</sup>.

El héroe, por tanto, como reformador y renovador social, moral, estético y político, y, en su lado negativo, como resistente frente a las costumbres vigentes y desvitalizadas. El héroe como anticipador del porvenir, de un querer ser que está más allá de la realidad fosilizada en que vive el burgués. Será precisamente esta lucha a brazo partido con lo «habitual y consuetudinario» la que dará

<sup>24</sup> *Ibíd.*, págs. 106-107.

un cierto sesgo trágico a su vida. Está vida, se señala en *Meditaciones*, es una vida que puede conllevar dolor y un constante desgarrarse, y es que los usos imperantes se vengán continuamente de nuestro personaje. Pero esto, dice Ortega, en una idea que considero de la mayor importancia y pertenece al corazón de su teoría, está bien que sea así, porque por cada héroe que sale herido en el combate, que deja en él un jirón de su orgullo y de sus ideales, se «tritura a cien mixtificadores»<sup>25</sup>. Es decir, la realidad vigente, su resistencia frente a los imperativos del héroe, cumple una función destinada a libramos, en la medida de lo posible, de los malos reformadores, de los falsos héroes. Porque, y eso lo repite nuestro filósofo una y otra vez, la línea que divide al héroe de verdad del loco o el fanático es, en muchos casos, muy tenue. El caso paradigmático es aquí el de Don Quijote. Y Don Quijote era un loco entrañable, pero en este siglo hemos tenido experiencias suficientes con supuestos transformadores de la realidad que han terminado por anegar el mundo en sangre.

Con esta insistencia en el papel desmitificador de la realidad imperante, Ortega está introduciendo un matiz muy interesante en su conceptualización del héroe que la distingue de muchas otras: se trata, como antes dije, en efecto, de apostar, frente a la figura acomodaticia y reproductora del burgués, por el héroe como resistente, como reformador del orden ético y político, y de apostar por la consecución de los valores e ideales que ello supone, pero semejante apuesta por la reforma debe tener siempre en cuenta la realidad desde la que se ejerce la labor transformadora. No tener esto presente, no percatarse que la realidad está ahí y que hay que partir de ella si queremos cambiar algo de la misma, si queremos buscar una torsión de la perspectiva que resulte más justa, es condenarse a la locura, al mero testimonialismo o, en el peor de los casos, abrir la caja de los truenos consistente en decir que no hay límites que no podamos traspasar y que sólo hay que tener una voluntad decidida para conseguir lo que queramos. Esta ausencia de límites, de negación de cierto sentido de la realidad, ha conducido inexorablemente al totalitarismo, a la mentalidad totalitaria. De este modo, y frente a lo que pueda parecer, y se ha afirmado en innumerables ocasiones, Or-

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 114.

tega no es un realista, incluso un antitropista en el sentido clásico y conservador del término. Como con mucho tino ha visto Pedro Cerezo:

Lo que Ortega rechaza de la utopía no es su carácter inalcanzable, sino su condición de universal abstracto, ajeno a los intereses de la vida y sin posibilidad de mediación con ella; un *facendum* que se supone factible porque deseable, aunque su realización exija una extrema violencia insensata contra la realidad. Esta es la mala utopía «consistente en creer que lo que el hombre desea, proyecta y se propone es, sin más posible» (MET, V, 348). De ahí a exigir y hasta imponer su realización, no hay más que un paso, aunque éste entre en contradicción con el curso objetivo del mundo<sup>26</sup>.

Por lo demás, y si volvemos la mirada brevemente a la crítica que Ortega realizaba de la moral kantiana, con su reificación del ideal moral, su rutinización, su falta de reactivación, de renovación por parte del sujeto que ejerce la acción, ya insistí en que con ella se estaba haciendo claramente alusión al rigorismo del deber, transformado en costumbre, propio del burgués y su sociedad. Pero también no es menos cierto, y ahora se ve más claro, que a su través se está descalificando, en no menor grado y curiosamente por razones parecidas, un producto egregio de semejante sociedad que, sin embargo, pugna por derribarla, a saber, el utopista radical, el revolucionario, el que dice hágase justicia y perezca el mundo, pues en el fondo este último ha fosilizado igualmente el imperativo moral, ha perdido el contacto con la realidad, alejándose, así, de esa constante recreación del mismo a la luz de la circunstancias, que es en lo que consiste propiamente la acción moral. Y es que el utopista radical, el hombre de puras convicciones intraspasables por el tiempo que le ha tocado en suerte vivir, ha decidido de una vez por todas el esquemático geométrico al que ha de ajustarse la actuación correcta y el

<sup>26</sup> P. Cerezo, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, pág. 371. Las comillas que aparecen dentro del texto de Cerezo, seguidas por el parentesis (MET, V, 384), se corresponden a una cita del texto de Ortega «Misericordia y esplendor de la tradición». Cfr. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas. Tomo V*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 438.

buen gobierno. Como buena encarnación del sujeto trascendental, nada puede modificar semejante esquema, y todo lo que no entre perfectamente en la cuadrícula que ha trazado ha de ser rechazado. La cuadrícula ha de imponerse a la realidad. Pero esto significa que el revolucionario, igual que el burgués, ha simplificado de nuevo la vida, ha pretendido que ésta y la realidad que genera pueden comprenderse de una vez por todas y encerrarse en fórmulas aplicables siempre del mismo modo. Así, tanto uno como otro, detentarían para Ortega una moral cerrada que anega, por definición, la acción moral. En suma, para el filósofo madileño, el utopista radical, en su empeño de transformación social, estaría tan alejado del comportamiento heroico como el burgués más inmovilista y recalcitante.

Resumiendo lo dicho hasta ahora, tenemos que el héroe realista de Ortega se define, por un lado, *frente al prototipo del burgués inmovilista*, como alguien que se afirma a sí mismo y sus ideales contra los usos sociales imperantes, como un individuo que resiste y quiere transformar el orden social. Por otra parte, y *en contraposición al revolucionario*, entiende que semejante transformación de los usos ha de hacerse teniendo siempre en cuenta la realidad en la que actuamos, una realidad que es abierta y a partir de la cual hemos de redefinir una y otra vez los susodichos ideales. En este contexto de afirmación radical de la autonomía, de querer ser uno mismo frente a los usos vigentes, en este marco de apertura infinita de la realidad, y una vez eliminado el sujeto trascendental como garantía definitiva de objetividad, de rectitud y justeza de nuestros imperativos morales; es decir, una vez eliminado el punto de vista de Dios y la universalidad sin matices que le acompañaba, la ética de Ortega ha de hacer frente, como la de todas las filosofías postmetafísicas e inficcionaladas por la contingencia del sujeto moral, a la pregunta decisiva, a saber, ¿cómo discriminar, en estos tiempos postrascendentales, que aquellos ideales, valores o máximas morales de los que nos dotamos en función del ejercicio de nuestra autonomía son los correctos, los que nos pueden proporcionar los principios para una acción justa? ¿Cómo delimitar, permítaseme la expresión, la «buena resistencia» a «lo habitual y consueto» de aquella que es inmoral? ¿Cómo saber, en fin, que la corrección de nuestros valores a la luz de la realidad no es una abdicación frente a ella? Expresado de otro modo, ¿no corremos el riesgo,

en una teoría como la hasta ahora presentada, de potenciar demasiado la autonomía en detrimento de la universalidad que, por aditividad que sea, parece imprescindible en cualquier filosofía moral que como la orteguiana quiere situarse, es verdad, más allá del racionalismo clásico, pero también por encima del relativismo? ¿No nos arriesgamos a convertir el ideal moral en algo completamente arbitrario que se llena de uno u otro contenido en función de lo que cada individuo entiende como su ser sí mismo, como su fidelidad a sí? En verdad, es este un tema muy complejo. Sin embargo, creo que puede afirmarse sin lugar a dudas que Ortega, a pesar del énfasis que pone en la apertura de la realidad y sus infinitas perspectivas y en la autonomía y el carácter circunstancial, histórico del ser humano, introduce en su planteamiento, como lo han hecho, por lo demás, los mejores filósofos morales, elementos correctores que tratan de conseguir ese siempre precario equilibrio entre universalidad y autonomía. Veámoslo en el tramo final de este ensayo.

Ciertamente, la ética de Ortega, como he tratado de reflejar en mi exposición, es una ética postrascendental que hace hincapié en el querer autónomo del individuo, en el ser sí mismo del héroe frente a los usos vigentes. Este carácter afirmativo de sí del sujeto moral con respecto a la realidad fosilizada y sin pulso, ha sido concisamente expresado por el pensador madileño en un imperativo que define las ideas clave que antes he intentado presentar. El imperativo moral de Ortega sería, frente al imperativo kantiano del deber, aquel que propusiera Pindaro y que dice: «llega a ser el que eres»<sup>27</sup> o, formulado de otro modo: «sé tu mismo», «sé leal contigo mismo». En base a esta formulación, y teniendo presente algunos de sus textos como «Conversación en el Golf o la idea del dahrma»<sup>28</sup> o ciertos pasajes de «Pidiendo un Goethe desde dentro»<sup>29</sup>, entre otros, ha sido ya recurrente, desde la polémica mantenido allá por el año 58 entre José Luis Ló-

<sup>27</sup> Cfr., por ejemplo, «Estética en el tranvía», en J. Ortega y Gasset, *Obras completas. Tomo II*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 38.

<sup>28</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, *Obras completas. Tomo II*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, págs. 403-409.

<sup>29</sup> J. Ortega y Gasset, «Pidiendo un Goethe desde dentro», en J. Ortega y Gasset, *Goethe-Dithhey*, ed. de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, 1983, págs. 13-45.

pez Aranguren y el Padre Ramírez<sup>30</sup>, que se le haya reprochado a la ética orteguiana el ser una ética de la autenticidad, de la vocación —eso significa ser sí mismo—, meramente formal y proclive al relativismo, es decir, en la que no se da ninguna indicación mediante la cual se pueda discriminar entre, permítaseme de nuevo la expresión, la «buena» o «mala» autenticidad. Porque ser sí mismo, en efecto, se dice de muchas maneras, y, desde luego, si la ética de Ortega sólo nos instara a ser nosotros mismos, a revelarnos o resistir frente a los usos, sin más, podría bajo su paraguas ser tan moral una acción contra los «mores vigentes» como la protagonizada el 11 de septiembre por los secuaces de Bin Laden, realmente fieles a sus convicciones más íntimas, como aquella que pudiera llevar a cabo el liberal más tolerante profundamente convencido de que hay que reformar una sociedad injusta. Bajo estas premisas, se ha asimilado la ética de Ortega con las éticas de la autenticidad de corte existencial, en donde lo que prima, lo que da el marchamo de moral o inmoral a las acciones es el propio acto formal de la decisión según las propias y más íntimas convicciones.

No creo, sin embargo, como dije antes, que la ética de Ortega sea una ética de la autenticidad meramente formal a la que puedan hacerse los reproches de decisionismo que, por ejemplo, Hans Jonas o Karl Löwith han dirigido contra su antiguo maestro Martín Heidegger<sup>31</sup>. Y ello por varias razones. La primera reside en que la autenticidad, la vocación, el ser sí mismo al que insta el autor de *Meditaciones del Quijote* no es el puro ejercicio de lo que creemos como nuestra convicción más íntima, sea ésta la que sea, sino que tales convicciones están moduladas en Or-

<sup>30</sup> Cf. J. L. Aranguren, *La ética de Ortega*, en J. L. Aranguren, *Obras completas, Volumen 2, Ética*, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1994, págs. 505-539.

<sup>31</sup> Cf., por ejemplo, H. Jonas, «Heidegger's Resoluteness and Resolve: An Interview», en G. Neske y E. Kettering (eds.), *Martin Heidegger and National Socialism*, Nueva York, Paragon House, 1990, págs. 200-201; H. Jonas, «Epilogue: Gnosticism, Existentialism, and Nihilism», en H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, 1991, págs. 330-340; K. Löwith, «Der okkasionelle Decisionismus von C. Schmitt», y «Heidegger — Denker in dürftiger Zeit», en K. Löwith, *Sämtliche Schriften 8, Heidegger — Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984, págs. 68-71; 125-163.

ga por un conjunto de valores, de ideales, de deberes que acortan la altura civilizatoria a la que hemos llegado en cada momento histórico. Y es que como muy bien entrevistó ya Aranguren en su libro *La ética de Ortega*, una más o menos difusa ética de los valores está implementando el ámbito en el que se ejerce la decisión auténtica del sujeto moral y marcando los límites de aquello que es permisible<sup>32</sup>. Un caso claro de lo que termino de decir es la crítica que Ortega le hace a Baroja. Para el filósofo madrileño la gran virtud de la literatura del escritor vasco es su fuerza destructora con respecto a una cultura, la española de fin de siglo, que es pura apariencia, puro ademán. Los personajes de las novelas de Baroja, generalmente vagabundos, son valiosos porque con su actitud iconoclasta, con su autenticidad y sinceridad, ponen en evidencia una realidad fosilizada. Dice Ortega en «Ideas sobre Pío Baroja»:

Nada más natural, pues, que el efecto producido por Baroja en la mayoría de los lectores. Este efecto es de indignación. Porque Baroja no se contenta con discrepar en más o en menos puntos del sistema de lugares comunes y opiniones convencionales, sino que hace de la protesta contra el modo de pensar y sentir convencionalmente nervio de su producción. En este ansia de sinceridad y lealtad consigo mismo no conozco a nadie en España ni fuera de España comparable con Baroja... (y un poco más adelante) Para quien lo más despreciable del mundo es la farsa tiene que ser lo mejor del mundo la sinceridad. Baroja resumiría el destino vital del hombre en este imperativo: ¡Sed sinceros! No hay valores absolutos ni absolutas realidades. Todo puede valer absolutamente, ser absolutamente real si es sinceramente sentido. Ser y ser sincero valgan como sinónimos<sup>33</sup>.

Pues bien, y esto es lo que a nosotros nos interesa ahora, Ortega afirmará a lo largo del ensayo que justamente la máxima vir-

<sup>32</sup> Cf. J. L. Aranguren, *La ética de Ortega*, en J. L. Aranguren, *Obras completas, Volumen 2, Ética*, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1994, pág. 530. El texto canónico de Ortega sobre los valores es: «Introducción a una es-timativa. ¿Qué son los valores?», en J. Ortega y Gasset, *Obras completas. Tomo VI*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, págs. 315-335.

<sup>33</sup> J. Ortega y Gasset, *Ensayos sobre la generación del 98 y otros escritores españoles contemporáneos*, ed. de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, 1989, págs. 102, 104.

tud de la novelística del autor de *El árbol de la ciencia*, su ruda afirmación frente a la desvirtualizada realidad española, se trasforma en su gran vicio, precisamente porque ésta se queda presa, casi por completo, en esa pura afirmación de una autenticidad formal en la que, como hemos visto, cabe cualquier cosa. A Baroja le falta, al decir de Ortega, un ideal que de sentido a la autenticidad de sus personajes, que articule un proyecto de actuación que los sitúe por encima de la pura afirmación arbitraria de sí mismos.

Si ahora pasamos del texto sobre Baroja a un libro como *La rebelión de las masas*, vemos que la idea central de la obra podría expresarse diciendo que la rebelión de las masas es en el fondo una rebelión moral, una, hablando nietzscheanamente, transmutación de los valores e ideales que habían marcado hasta la fecha la pautra civilizatoria. La raíz última del problema es que el hombre masa ha trastocado el orden de valores y se ha vuelto ciego, ha perdido su sensibilidad a la hora de distinguir lo noble, lo excelente; ha, como también le gusta decir a Ortega, obliterado su alma de cara a aquellos ideales que son dignos de tal nombre. Por eso, cuando se afirma a sí mismo y tal afirmación se vuelve mayoritaria, se produce una desmoralización de la sociedad. Dice Ortega: «la rebelión de las masas, es una misma cosa con la desmoralización radical de la humanidad»<sup>34</sup>.

Vemos, pues, que tanto el texto sobre Baroja, como *La rebelión de las masas*, y podría haber hecho referencia a muchos otros de épocas muy diferentes, impugnan de raíz la consideración de que la ética orteguiana del héroe realista es una ética de la autenticidad, de la vocación, meramente formal y escorada completamente del lado de una autonomía rayana en la arbitrariedad. Tal autonomía y afirmación de sí fluye siempre por el cauce de una serie de valores, de ideales, que marcan el contrapeso universalista a la lealtad consigo mismo. Es más, toda su puesta afirmación de sí fuera de ellos no sería tal, sino un puro extravío de la autenticidad, un dejar de ser uno mismo. Y es que en Ortega sólo se llega a ser el que es si se está conectado con el paisaje, con la perspectiva que a uno le ha tocado vivir, es decir, si se está, y este es un concepto esencial, a la «altura de los tiem-

<sup>34</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, ed. de Thomas Mermall, Madrid, Clásicos Castalia, 1998, pág. 231.

pos»<sup>35</sup>. Estar a la altura de los tiempos significa situarse en el nivel civilizatorio propio de la época en que se vive, nivel que viene dado por el repertorio de ideales que configuran nuestro marco cultural. Semejantes ideales, me voy a referir ahora solamente a los que conciernen al ámbito moral y político, son pues, generalmente de relieve a lo largo de la historia por la especial sensibilidad de determinados humanos que de repente contemplan la realidad con otros ojos. Tales humanos son los grandes reformadores morales, religiosos o políticos<sup>36</sup>. Ellos nos descubren y crean a la vez una nueva perspectiva, una nueva mirada sobre lo real que repentinamente cambia su configuración y nos obliga a reajustar nuestro paisaje moral, reajuste que debe ser continuo porque, como ya sabemos, nuestra condición de seres históricos, pareja a la apertura constante de la realidad, nos impide cerrar de una vez por todas el mundo en el que vivimos. Pues bien, Ortega cree que esa perspectiva que atesora nuestros valores y se reconfigura una y otra vez es «progresiva», igual que es progresivo nuestro conocimiento teórico del mundo. Así, escribe en *El tema de nuestro tiempo*:

Y lo mismo que hay una experiencia progresiva de las propiedades de las cosas — hoy descubrimos en ellas facetas, detalles que ayer no habíamos visto —, hay también una experiencia de valores, un descubrimiento sucesivo de ellos, una mayor fineza en su estimación... Cuando Jesús, soportando dócilmente una bofetada, descubre la humildad, enriquece con un nuevo valor la experiencia de nuestras estimaciones<sup>37</sup>.

Es desde esta progresividad siempre en revisión de nuestros valores desde la que cobra todo su interés el concepto antes mencionado de «altura de los tiempos». En él se coagula el horizonte moral de cada época a la luz del cual han de ser mirados

<sup>35</sup> Sobre el concepto de «altura de los tiempos», cf., entre otros, J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, ed. de Thomas Mermall, Madrid, Clásicos Castalia, 1998, págs. 145-153; 203-205.

<sup>36</sup> Cf., por ejemplo, J. Ortega y Gasset, «Introducción a una estimativa: ¿Qué son los valores?», en J. Ortega y Gasset, *Obras completas. Tomo VI*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pág. 335.

<sup>37</sup> J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, ed. de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 121.

nuestros comportamientos y nosotros debemos resolvernos a ser nosotros mismos, es decir, llegar a ser el que de hecho ya somos porque la propia circunstancia nos lo exige. Para el pensador madrileño, los valores o ideales que marcan la altura de los tiempos de su generación son, y fijémoslos que Ortega escribe esto a finales de los años 20 en *La rebelión de las masas*, los que se tejen en torno a la democracia liberal, cuyo sustento último es el respeto a los derechos individuales y de las minorías y el compromiso de resolver los conflictos mediante la discusión racional y sin apelar al uso de la fuerza. Afirma Ortega:

El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder político, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar un hueco en el estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo, conviene hoy recordar esto, es la su-  
prema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta<sup>38</sup>.

A partir de aquí, todo intento de alumbrar, mediante un giro de la perspectiva, nuevos ideales, todo intento de reformar el liberalismo, que Ortega estima como necesario y, además, es inevitable en función de la apertura de la realidad y de la historicidad de los humanos, ha de asumir, para poder estar a la altura de los tiempos, esos puntos esenciales de las tesis liberales. Si no se hiciera así, daríamos un paso atrás desde el punto de vista moral y estaríamos siendo infieles a nuestra propia circunstancia, a la perspectiva en la que el decurso histórico y el azar nos han instalado, y, con ello, yendo contra lo que de facto realmente somos<sup>39</sup>.

A la luz de lo expuesto vemos, pues, que el modo en el que Ortega se enfrenta a la fundamental cuestión de cómo evitar la caída en un puro decisionismo, toda vez que ya no es posible

<sup>38</sup> J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, ed. de Thomas Mernall, Madrid, Clásicos Castalia, 1998, pág. 188.

<sup>39</sup> Sobre el liberalismo como elemento esencial para estar a la «altura de los tiempos», sobre su reforma y sobre el fascismo y el bolchevismo como re-  
gestiones frente a aquel, cfr., J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, ed. de Thomas Mernall, Clásicos Castalia, págs. 203-205.

acudir a un sujeto trascendental que garantice la universalidad de nuestras acciones morales, es mediante la habilitación de un concepto de progresividad histórica y valorativa que va haciendo cada vez más englobante la perspectiva con la que miramos a la realidad; una progresividad, eso sí, siempre revisable y abierta, pero que en su decurso va marcando ciertos límites que no pueden tener vuelta atrás so pena de caer en la barbarie y ser desleal a nuestra época y a nosotros mismos (caso de las garantías individuales y de las minorías que descubre el liberalismo). Dicho esto, una cosa ha de quedar bien clara, sin embargo. Con la afirmación de esta progresividad, por la que han de transcurrir los destinos de nuestras decisiones, no se está entendiendo que la historia se encamina necesariamente hacia un progreso moral. Creo que Ortega es una de los filósofos que más se ha percatado de que todo progreso en ese sentido es algo extremadamente frágil y que las etapas civilizatorias pueden quebrarse en cualquier momento. De hecho, un libro como *La rebelión de las masas* no es sino la constatación de ese fenómeno. En palabras del filósofo madrileño:

No hay razón para negar la realidad del progreso, pero es preciso corregir la noción que cree seguro ese progreso. Más congruente con los hechos es pensar que no hay ningún progreso seguro, ninguna evolución sin la amenaza de involución. Todo, todo es posible en la historia —lo mismo el progreso triunfal e indefinido que la regresión.<sup>40</sup>

Con las consideraciones precedentes he llegado al final de este ensayo. En él he pretendido dar cuenta de la teoría del héroe de Ortega desde el punto de vista moral, una teoría que creo merece la pena explorar con detenimiento, pues hay en ella suficientes elementos de interés como para que esta tardomodernidad nuestra pueda beneficiarse enormemente con sus reflexiones y aportemos desde este rincón del globo que nos ha tocado en suerte habitar, desde nuestra circunstancia, una perspectiva más con la que enriquecer el debate universal. Y es que la mirada cervantina que Ortega despliega con su héroe realista nos ayuda, entre otros, en la reflexión sobre los peligros e incon-

<sup>40</sup> *Ibid.*, pág. 189.

gruencias de las éticas cerradas y dogmáticas, sobre el estatuto del sujeto moral o sobre los enormes problemas que conlleva, en la época de la muerte de Dios, conciliar autonomía y universalidad; y todo ello enmarcado en la reivindicación de un ideal de transformación social y política que siempre nos recuerda lo descabellado que es tratar de actuar en el mundo *desfaciendo* entuertos y no teniendo en cuenta que los molinos no son gigantes, las ventas no son Castillos o los Galeotes no son prisioneros con la nobleza por divisa.

## Melancolía, burla o ironía. Una reflexión sobre el origen de la razón vital

JOSÉ LASAGA

La comicidad es un efecto de la contingencia.  
W. JANKELEVITCH

### JUSTIFICACIÓN

Entre 1905, año de su primer viaje a Alemania y 1915, viéspiras de que Ortega considere terminada su juventud<sup>1</sup>, fue *El Quijote* uno de los motivos recurrentes de reflexión. Junto con España, Europa, la ciencia (en sentido amplio, como teoría), o el sentido de lo nuevo que se ventaba en el cambio de siglo, formó la novela de Cervantes una constelación tan perfectamente dibujada, que es imposible entrar en uno de sus componentes sin que se involucren los demás. El título que decidió dar al libro en que culminan los esfuerzos de doce años de escritura y reflexión es *Meditaciones del Quijote* [MQ].

Sin embargo, este librito no contiene la palabra definitiva sobre la gran obra cervantina. Al año siguiente da Ortega unas conferencias en el Ateneo de Madrid tituladas «Temas del Escorial», monumento al que califica de «Quijote en piedra». Es claro lo que tiene en mente: completar lo que no ha querido o po-

<sup>1</sup> Cfr. Prólogo a la recopilación de artículos de juventud que publica en 1916 bajo el título *Personas, obras, cosas* (1916) (I, 419-420). Citamos por la ed. en 12 vols. *Obras completas*, al cuidado de Paulino Garagorri, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983.