

ORTEGA Y GASSET.

INDAGACIONES PENDIENTES SOBRE ASPECTOS SOCIOLÓGICOS DE SU OBRA

*Manuel Antonio Baeza R.**

“El hombre es afán de ser –afán absoluto de ser, de subsistir– y afán de ser tal, de realizar nuestro individualísimo yo”.

JOSE ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1933).

“La vida es quehacer y la verdad de la vida, es decir, la verdad auténtica de cada cual, consistirá en hacer lo que hay que hacer y el evitar hacer cualquier cosa”.

JOSE ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema* (1941).

ES NECESARIO QUE LOS SOCIOLOGOS y los investigadores en ciencias sociales de nuestro tiempo conozcan mejor al gran filósofo y ensayista madrileño José Ortega y Gasset (1883-1955). Su más que extensa reflexión sobre el hombre, las ideas, la historia y la sociedad debiera promover algo así como visiones renovadas en la sociología, en especial en el ámbito iberoamericano; desde la perspectiva de esta disciplina, en efecto, es a considerar igualmente, con particular interés sociológico, su discurso tanto acerca de las generaciones como de las convicciones, sin perjuicio de una lectura más amplia a la cual, por cierto, su filosofía nos invita. Este pequeño trabajo, valga la aclaración, se centra fundamental aunque no exclusivamente en su texto *En torno a Galileo*, que recoge los contenidos de una cátedra suya en Madrid.

Para el gran filósofo español, autor de libros como *Meditaciones del Quijote* (1914), *España invertebrada*. *Bosquejo de algunos pensamientos his-*



Manuel Antonio Baeza

*Doctor en Sociología de la Universidad París III, La Sorbonne Louvelle. Director del Depto. de Sociología de la Universidad de Concepción.



tóricos (1921, 1922), *La rebelión de las masas* (1930), *Misión de la universidad* (1930), *Historia como sistema* (1941) y de *Sobre la razón histórica* (edición póstuma, 1979), entre otras tantas obras suyas, lo fundamental en el hombre es simplemente el hecho indiscutible de vivir y, nos dice, “vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida”¹. Nos encontramos, *ad humanitatem*², con toda esa centralidad orteguiana de la vida, cuando también escribe: “La vida organizante es la vida primaria y radical”³. Para llevar a cabo la existencia humana está presente, obviamente, la razón, inmediatamente asociada a la vida; no olvidemos que Ortega, como continuación madura de su anterior postura teórico-filosófica perspectivista (mantenida hasta 1923, sostiene J. Ferrater Mora), acuña el concepto filosófico de “raciovitalismo”⁴: razón histórica y razón vital. Es ella el instrumento más perfeccionado que disponemos, a diferencia de los animales. Pero, al respecto, se necesita oportunamente una explicación más: el hombre no es de ninguna manera para Ortega un ser vivo al cual factores o agentes externos habrían graciosamente atribuido determinados dones o facultades, es decir –a juicio del filósofo– no se trata de “un ente *dotado* de razón, sino una realidad que tiene que usar de la razón para vivir”⁵.

Vivir es un desafío para cada cual y no podemos enfrentarnos a él sin constituirnos, diríamos “experiencialmente”, los instrumentos adecuados. Debemos considerar, en definitiva entonces, el abordaje y la manera de vivir concretamente; el hombre ha debido, para existir, ni más ni menos que *crear* la razón, para con ella inventar significativamente el mundo. Contra toda afirmación determinista abusiva, tal como nos lo dice en uno de sus textos, el hombre no es tampoco una simple marioneta de las estructuras que, no obstante, le preexisten: “Se nos suele presentar como necesario un repertorio de acciones que ya otros han ejecutado y nos llega aureolado por una u otra consagración. Esto nos incita a ser infieles con nuestro auténtico quehacer, que es siempre irreductible al de los demás. *La vida verdadera es inexorablemente invención*”⁶. Encontrar pues, mediante nuestra experiencia inventiva parece ser el único sino existencial de todo ser humano, “descubrir la trayectoria necesaria de nuestra vida”.

¹J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo* (Madrid, 1947). Este mismo texto ha sido integrado más recientemente en J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo – El hombre y la gente* (C. de México, 1994). Todas las citaciones posteriores de este texto se remiten a esta última versión. Por cierto, existe la versión *in extenso* de *El hombre y la gente* (Madrid, Revista de Occidente, 1957), en dos tomos.

²Es decir con un argumento que para J. Ortega y Gasset tiene valor universal.

³J. Ortega y Gasset: *Obras completas*, vol. I (Madrid, 1943), p. 345.

⁴Con el raciovitalismo, J. Ortega y Gasset hace una crítica, a la vez, del racionalismo y del vitalismo, ambos considerados por aquél como recíprocamente excluyentes.

⁵J. Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía* (Barcelona, 1999), p. 2662. Las cursivas en la citación han sido incorporadas por nosotros.

⁶J. Ortega y Gasset: *Historia como sistema* (Madrid, Ed. Revista de Occidente, 5ª edición, 1966), p. 69. N.d.l.r.: las cursivas de la citación han sido agregadas por nosotros.

No es un simple juego de palabras: la vida humana no tiene sentido intrínseco, aunque sí no somos capaces de dar, extrínsecamente, sentido a la vida. Es que nada es esencialmente válido, nada es radicalmente sustantivo, sin tener enfrente algo así como una razón validante de la condición de ser (o no ser): “Ser no es ninguna cosa por sí misma ni una determinación que las cosas tengan por su propia condición y solitarias. Es preciso que ante las cosas se sitúe un sujeto dotado de pensamiento teorizante para que adquieran la posibilidad de ser o no ser”⁷. La razón⁸ en el sujeto pensante es puesta entonces en un sitio primordial de la vida, aunque para él —en sentido amplio— los componentes híbridos de esta última serían, en síntesis, los siguientes: “(...) 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 en aparatos y operaciones específicas, son la raíz de la existencia personal”⁹. No resulta superfluo, a nuestro parecer, destacar esta complejización orteguiana de la conciencia, mediante la cual no hace otra cosa que re-humanizarla, lo cual es en sí una argumentación filosófica bastante feliz y bastante oportuna cuando graves alteraciones de los sistemas contemporáneos de organización social tienden, al contrario, a la deshumanización, comenzando quizás por la cosificación de nuestra propia conciencia en tanto seres humanos.

Encontramos en el tramado mismo de la existencia humana aquello que pone en juego todos estos ingredientes. En efecto, en cualquier sociedad, el hombre tiene frente a sí —como ya lo mencionábamos más arriba— una suerte de fatalidad apremiante: el tener que conocer, pero con un factor más que entra en juego y que habrá de ser considerado en toda su importancia: conocer, pero en nuestro propio espacio/tiempo. Porque, y es necesario establecerlo con claridad, nuestra vida no tiene lugar en el vacío, es decir —en el lenguaje del maestro— nuestra existencia es necesariamente circunstanciada¹⁰: “Se halla el hombre, no menos que el animal, consignado al mundo, a las cosas en torno, a la circunstancia. En un principio, su existencia no difiere apenas de la existencia zoológica: también él vive gobernado por el contorno, inserto entre las cosas del mundo como una de ellas. Sin embar-

⁷J. Ortega y Gasset: *Kant (1724-1924): Reflexiones de centenario* (Madrid, 1929), p. 775.

⁸“Para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente. Lo demás no es sino... intelecto; mero juego casero y sin consecuencias, que primero divierte al hombre, luego le estraga y, por fin, le desespera y le hace despreciarse a sí mismo” (in: J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, 1966:60).

⁹J. Ortega y Gasset: *Obras completas*, p. 343.

¹⁰Por circunstancia, veamos lo que nos explica un comentarista de la obra orteguiana, en esta oportunidad Juan D. García Bacca: “Ahora, pues, es posible dar un sentido ontológico estricto al término de Ortega, tan jaleado y poco entretenido, de ‘circunstancia’, contorno. La

go, apenas los seres en torno le dejan un respiro, el hombre, haciendo un esfuerzo gigantesco, logra un instante de concentración, se mete dentro de sí, es decir, mantiene a duras penas su atención fija en las ideas que brotan dentro de él, ideas que han suscitado las cosas, y que se refieren al comportamiento de éstas, a lo que luego el filósofo va a llamar 'el ser de las cosas'¹¹.

El término "circunstancia" no tiene, por consiguiente, un lugar y un uso anodino en el pensamiento orteguiano: define toda la condición de animal social en el hombre. No olvidemos al respecto su famosa afirmación de 1914: "Yo soy: yo y mi circunstancia". En nuestro propio lenguaje, la circunstancia no es otra cosa que nuestro espacio/tiempo, con todo cuanto ambas dimensiones culturalmente contienen, aunque sin los determinismos ya denunciados como falsos. Aunque debamos decir, al mismo tiempo, que para Ortega, la noción de "cultura" no sea otra cosa que un sinónimo de oportuna tabla de salvación frente a su propio "naufragio", como bien nos lo señala ese otro gran filósofo español que fue J. Ferrater Mora¹², un patético naufragio frente a lo que sería, al fin y al cabo, una experiencia vital individual frustrada, quizás por el grave descubrimiento que el hombre hace de su intrínseca intrascendencia, de su aspiración insatisfecha de inmortalidad.

Para Ortega no hay estatuto ontológico alguno de la realidad. Esta no es algo que nos sea dado simplemente a nuestros sentidos, sino un algo absolutamente construido, por lo tanto necesariamente interpretado¹³. El tema de la interpretación es presentado por el autor como la modalidad cognitiva, por excelencia, y el instrumento correspondiente –especialmente en la modernidad– no es otro que la ciencia: "La ciencia es, en efecto, interpretación de los hechos. Por sí mismos no nos dan la realidad, al contrario, la ocultan, esto es, nos plantean el problema de la realidad. Si no hubiera hechos no habría problema, no habría enigma, no habría nada oculto que es preciso des-ocultar (...) Para descubrir la realidad es preciso que retiremos por un momento los hechos de en torno nuestro y nos quedemos solos con nuestra mente. Entonces, por nuestra propia cuenta y riesgo, imaginamos una realidad, fabricamos una realidad imaginaria, puro invento nuestro;

circunstancia del hombre son las cosas en cuanto cosas, en cuanto reales; el hombre en cuanto cosa, en cuanto real, está consignado a ellas y tratado como una de tantas, sin consideraciones de ninguna clase. Y el hombre se siente tratado así y este sentirse maltratado, equitratado como una cosa entre las demás, es su sentimiento de tener su realidad entre las demás realidades: estar circunstanciado" (in: J.D. García Bacca: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (Barcelona, 1990), p. 230).

¹¹J. Ortega y Gasset: *Ensimismamiento y alteración* (Buenos Aires, 1939). Se le encontrará también en *En torno a Galileo - El hombre y la gente*, p. 118.

¹²J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* (1999:2.662).

¹³Nuestra referencia sociológica más cercana al respecto es aquel texto clásico de P. Berger y T. Luckmann: *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires, 1995).

luego, siguiendo en la soledad de nuestro íntimo imaginar, hallamos qué aspecto, qué figuras visibles, en suma, qué hechos produciría esa realidad imaginaria”¹⁴. Ortega dice que sólo de allí en adelante estamos en condiciones de comparar lo imaginado con lo factual y que, en caso de coincidencia, logramos al fin la comprensión de la realidad. No deja de llamar la atención esta original idea orteguiana del conocimiento, visto como una auténtica correspondencia entre lo imaginado por nosotros, seres humanos, y lo real no ontologizado al margen de la circunstancia en que se produce.

Si imaginar es una facultad humana y hacer ciencia una posibilidad moderna, en el marco de la aventura del conocer, ello no tiene lugar ni en una completa intimidad de los seres pensantes ni tampoco en una suerte de espontaneidad científica. El filósofo restablece definitivamente de este modo el contexto en el cual intentamos conocer, en el cual hacemos ciencia: el “de un pensamiento de nuestra época”. Ortega nos lo rememora: Galileo Galilei imagina un móvil lanzado en forma horizontal y en donde no habría obstáculos para su trayectoria; pero, de inmediato, tiene frente a sí la física (y los físicos de su época) y sobre todo la Iglesia Católica (y la Santa Inquisición) que le condujo en 1633 a abjurar, de rodillas, sus ideas. Es en esta idea de contexto que surge pues en Ortega su reflexión sobre las convicciones.

Volvamos ahora al texto orteguiano, por cuanto resulta ya impostergable el acto de revisar la visión del Otro, que en el argumento del filósofo español parece irrumpir de súbito en ese verdadero azar orteguiano que es nuestra existencia: “Al encontrarnos viviendo, nos encontramos no sólo entre las cosas, sino entre los hombres; no sólo en la tierra, sino en la sociedad. Y esos hombres, esa sociedad en que hemos caído al vivir tiene ya una interpretación de la vida, un repertorio de ideas sobre el universo, de convicciones vigentes”. Y el filósofo agrega a continuación: “De suerte, que lo que podemos llamar ‘el pensamiento de nuestra época’ entra a formar parte de nuestra circunstancia, nos envuelve, nos penetra y nos lleva. Uno de los factores constituyentes de nuestra fatalidad es el conjunto de convicciones ambientes con que nos encontramos. Sin darnos cuenta nos hallamos instalados en esa red de soluciones ya hechas a los problemas de nuestra vida”¹⁵. Se entenderá mejor la desventura de Galileo: imaginar distinto a lo ya imaginado, tener una convicción que difiere de la convicción vigente, no podía ser calificada por el pensamiento dominante de su época sino como una actitud desafiante.

El Otro es un alguien peligroso, según Ortega, porque puede depararnos más de alguna sorpresa. Con él establecemos, claro está, interacciones

¹⁴J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*, Lección I: “Galileísmo de la historia”, p. 5.

¹⁵J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*, Lección II: “La estructura de la vida, la sustancia de la historia”, p. 11.

de distinta naturaleza, pero la experiencia vital social nos demuestra que el hombre contiene una suerte de ambivalencia elemental, siendo capaz de lo mejor y también de lo peor: “En efecto, he experimentado que el hombre es capaz de todo –ciertamente de lo egregio y perfecto, pero también y no menos de lo más depravado. Tengo la experiencia del hombre bondadoso, generoso, inteligente, pero, a su vera, tengo también la experiencia del ladrón –ladrón de objetos y ladrón de ideas–, del asesino, del envidioso, del malvado, del imbécil”¹⁶. Ese Otro entonces, con su propio itinerario biográfico que nos amenaza, pero delante de quien tenemos que desarrollar –si se nos permite aquí parafrasear un poco abusivamente a E. Husserl– nuestra propia *experiencia yoica*. Y, sin embargo, de este contacto con el Otro resulta una paradoja: “Lo peligroso no es resueltamente malo y adverso, puede ser lo contrario, benéfico y feliz”¹⁷; es que su peligrosidad nos lleva a tantearle, a llevar a cabo experiencias tentativas que, a su vez, desarrollan nuestra propia y singularísima experiencia. Ese Otro que además es irreductible a otra cosa que no sea a su propio Yo: “(...) el simple hecho de que Tú eres Tú, quiero decir, que tienes un modo de ser propio y peculiar tuyo, incoincidente con el mío”¹⁸. Tal vez, extrapolando por cuenta propia el argumento orteguiano, nos sea autorizado pensar que la sociedad, en el sentido de lo dicho más arriba, no sea más que una insistente voluntad humana de encontrar esas coincidencias, o mejor dicho de limitar esas incoincidencias.

La vida, en tanto que drama¹⁹, nos somete a constantes interrogaciones. Entre las más importantes surgen siempre aquellas de tipo: *¿de dónde provengo en tanto que espécimen del ser humano?* (interrogación de tipo cosmogenético), como también, *¿qué hay más allá de la muerte?* (interrogación de tipo metaexistencial). B. Russell dijo alguna vez que el hombre, además, no podía vivir en la angustia de interrogaciones abiertas y que, por lo tanto, debía procurarse respuestas que le parecieran adecuadas. Por cierto, nuestro íntimo “yo” –que es en sí definitivamente irremplazable– participa de tales dilemas; pero al hacerlo, no hacemos otra cosa que intentar conocer (dar respuestas a esas interrogaciones) lo que, antes, se ha dado por conocido. Mi experiencia de vida, única por el hecho de tratarse de *mi exclusividad* de

¹⁶J. Ortega y Gasset: *El hombre y la gente*, Lección VII, “El peligro que es el Otro y la sorpresa que es el Yo”, p. 182.

¹⁷J. Ortega y Gasset: *El hombre y la gente*, Lección VII, p. 187.

¹⁸J. Ortega y Gasset: *El hombre y la gente*, Lección VIII, p. 188.

¹⁹“(...) he dicho muy formalmente y no como simple metáfora que la vida es drama –el carácter de su realidad no es como el de esta mesa, cuyo ser consiste no más que en estar ahí, sino en tener que írsela cada cual haciendo por sí, instante tras instante, en perpetua tensión de angustias y alborozos, sin que nunca tenga la plena seguridad sobre sí misma. ¿No es ésta la definición del drama?” (in: J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, p. 15).

aventura existencial, se suma –no obstante– a la larguísima lista de experiencias vitales anteriores, y este hecho tiene importancia sobre la mía. Ortega nos sugiere abiertamente que mi propia aventura vital, mi experiencia de la vida, se realiza en un ámbito poblado de aventuras anteriores, de experiencias vitales que preceden mi propia experiencia, que parecen petrificarse y convertirse así en convicciones de una época, con lo cual la sociedad –aunque como tal ella carece de substancialidad²⁰– me hace sentir su descomunal peso. El hombre es, por lo tanto, “prisionero de un contorno inexorable”²¹, en cuanto se vive aquí y ahora²².

“Hemos visto –nos dice– cómo la idea del mundo o universo es el plano que el hombre se forma, quiera o no, para andar entre las cosas y realizar su vida, para orientarse en el caos de la circunstancia. Pero esa idea le es, por lo pronto, dada por su contorno humano, es la idea dominante en su tiempo. Con ella tiene que vivir sea aceptándola, sea polemizando en tal o cual punto contra ella”. Aceptar es, un poco pensar en hueco, de manera fiduciaria (“el modo más frecuente de nuestro pensamiento”); polemizar es aceptar riesgos, a la manera de Galileo. Conformidad o disconformidad con aquello que, en los hechos, nos pre-existe, si consideramos que, al pensar como la mayoría de nosotros lo hacemos cotidianamente, somos seres de nuestro tiempo, premisa a partir de la cual es posible considerar entonces que, a su vez, las ideas de Galileo no fueron propias de su propio tiempo como ser pensante.

Si por convicción Ortega entiende las “ideas dominantes” y hasta la mentalidad de un tiempo determinado, el tema nos conduce a una reflexión suya sobre las generaciones históricas. La historia, en el planteamiento orteguiano, es dar cuenta de la aventura vital humana y de sus construcciones de realidad, en definitiva de mundo (“el mundo vigente en cada fecha es el factor primordial de la historia”), pero son las generaciones históricamente constituidas (estimadas en unos treinta años de la vida humana²³) las que nos recuerdan que el hombre es un ser histórico. Son las generaciones, en buenas cuentas, aquellos contingentes de personas responsables de transmitir a las siguientes cohortes las anteriores convicciones o certezas, es decir aquellas seguridades necesarias para enfrentar el drama de la vida, como “una balsa en el mar proceloso”.

²⁰Para Ortega, la sociedad es interactividad, mi vida humana puesta en relación: “Me encuentro, pues, de primeras en un mundo humano o ‘sociedad’. No tenemos aún la más remota idea clara sobre qué sea la sociedad. Sin embargo, no hay inconveniente en que empleemos ya esa palabra porque lo hacemos informalmente y sin darle más que un sentido nada comprometededor, a saber: hallarse los hombres entre sí y yo entre ellos” (in: J. Ortega y Gasset: *El hombre y la gente*, “VII. El peligro que es el otro y la sorpresa que es el yo”, p. 180).

²¹J. Ortega y Gasset: prólogo de *Obras completas*, p. XI.

²²J. Ortega y Gasset: prólogo de *Obras completas*, p. XI.

²³Según J. Ortega y Gasset, “una generación histórica vive quince años de gestación y quince años de gestión”.



J. Ortega y Gasset

Decimos drama de la vida, en la medida en que ésta –producto de una especie de azar, o sea que se materializa independientemente de nuestra voluntad– no contiene de manera implícita el equivalente de un modo de empleo propio y que, por lo tanto, requiere un quehacer permanente. “La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer”²⁴. Las generaciones nos ayudarían pues a ir elaborando esa pauta indispensable para enfrentar los dilemas de la vida, que se me presentan en la singularidad de mi propia existencia, pero que, no obstante, han sido ya enfrentados por otras singularidades antes que mi irrupción involuntaria en el mundo.

Pero dichas transmisiones generacionales que marcan la continuidad de las sociedades pueden también conocer un momento crítico, un momento en el cual lo transmisible deja de ser, de algún modo, “convigente”, sucumbe en una pérdida de legitimidad, favoreciendo así la renovación. Dicho de otra manera, lo potencialmente transmisible puede conocer su propia obsolescencia y hasta una necesidad de reemplazo histórico. A ello concurre el hecho de que los siempre renovados problemas del tiempo en curso no encuentran respuesta adecuada en aquello que se mantenía hasta entonces como una certeza. Si el hombre está constantemente haciendo mundo, todo cambio del mundo “trae consigo un cambio en la estructura del drama vital. El sujeto psico-fisiológico que vive, el alma y el cuerpo del hombre puede no cambiar; no obstante, cambia su vida porque ha cambiado el mundo. Y el hombre no es su alma y su cuerpo, sino su vida, la figura de su problema vital”²⁵.

Cambio de vida porque cambio de mundo, crisis de convicciones porque crisis de transmisión generacional. Escribe al respecto el filósofo: “Cuando el cambio de 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 de verdad a no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe”²⁶. En otras palabras, nuestro mundo tiende a ser representado de una cierta manera y esa representación dominante se transforma en certeza; pero si dicha representación se viene al suelo, entonces son nuestras certezas que dejan paso a serias incertidumbres. Es como el derrumbe de nuestros sistemas de referencia, a los cuales permanecíamos

²⁴J. Ortega y Gasset: *Historia como sistema* (Madrid, 1941, 5ª edición 1966), p. 3.

²⁵J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*, Lección III: “La idea de la generación”, p. 17.

²⁶J. Ortega y Gasset: *Sobre la razón histórica* (Madrid, 1979).

hasta ahora aferrados por seguridad ideacional, es decir, protegidos contra la ausencia de respuestas mayores.

Ortega observa su tiempo y reflexiona en los términos de una crisis empíricamente constatada: la crisis de la modernidad, con “el gramófono y la radio” vistos como enemigos del hombre... Y, no obstante, sus palabras resuenan con una actualidad impactante: “En estos días siente la humanidad civilizada un terror que hace treinta años, no más, desconocía. Hace treinta años creía en un mundo donde el progreso económico era indefinido y sin graves discontinuidades. Mas en estos últimos años el mundo ha cambiado: los jóvenes que comienzan a vivir plenamente ahora viven en un mundo de crisis económica que hace vacilar toda seguridad en este orden, y quién sabe qué modificaciones insospechadas, hasta increíbles, puede acarrear a la vida humana”²⁷. Si un lector inadvertido se encontrara de súbito con este fragmento de texto, desconociendo su autor y su datación, podría suponer que se trata de alguien que reflexiona hoy sobre nuestras sociedades en la proximidad del 2000. Los jóvenes de los ya lejanos años '30 nos son devueltos por Ortega en todo su desamparo en materia de sentido existencial, lo cual resiste perfectamente una analogía con los jóvenes de nuestros días.

Quizás esté allí, en esta idea de crisis de las convicciones, una de las reflexiones orteguianas más válidas para una sociología contemporánea, profunda y refortalecida. Las crisis económicas son momentos “normales” en lo que los economistas conocen muy bien, los ciclos económicos. Ellas, relativamente lejos de sentimientos de catástrofe, ameritan simplemente una serie de ajustes técnicos, que –en un sentido orteguiano– descansan en la convicción o la certeza de que determinadas operaciones técnicas son posibles. Pero las crisis de las certezas estremecen con mucha mayor fuerza, son infinitamente más categóricas en sus efectos; ellas son, de algún modo, discontinuidad, golpe a la memoria experiencial vital de los hombres. La generación²⁸, en tanto que testigo vivo de esa memoria, se ve de pronto superada por la contemporaneidad en los términos de enfrentamiento con inéditos problemas y enigmas. Aquella se hace primero vulnerable, luego pasa a formar parte de un pasado irreversible.

Sociológicamente hablando, esta idea de obsolescencia del anterior marco de referencia experiencial es algo que nos inspira la revolución tecnológica de la segunda mitad del siglo XX en adelante. Observamos a través de su desarrollo impetuoso un quiebre con relación a las convicciones –y saberes– que inspiraban las prácticas sociales del tiempo histórico precedente: la

²⁷J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*, Lección III, p. 17.

²⁸“Comunidad de fecha y comunidad espacial son, repito, los atributos primarios de una generación. Juntos significan la comunidad de destino esencial” (in: J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*, Lección III, p. 21).

antigua generación, frente a la innovación tecnológica, pierde su capacidad transmisora al verse superada, diríamos paradigmáticamente, y de manera insólita –e inédita en la historia– se encuentra frente a la siguiente como una vieja generación “aprendiz”. Tendremos la ocasión de volver más adelante a este último tema, verdadera paradoja generacional contemporánea.

No es difícil imaginar el interés que habría mostrado Ortega por esto que parece una enorme paradoja de la historia contemporánea. Se trataría, en nuestros tiempos, de una ilusoria ruptura de la verticalidad que el filósofo propone para referirse a la relación intergeneracional: “Si no fuera tan barroca la imagen deberíamos representarnos las generaciones no horizontalmente, sino en vertical, unas sobre otras, como los acróbatas del circo cuando hacen la torre humana. Unos sobre los hombros de los otros, el que está en lo alto goza la impresión de dominar a los demás, pero debía advertir, al mismo tiempo, que es su prisionero”. Y agrega en seguida el autor, precisando la analogía con la torre humana en el plano de la historia: “Esto nos llevaría a percatarnos de que el pasado no se ha ido sin más ni más, de que no estamos en el aire sino sobre sus hombros, de que estamos en el pasado, en un pasado determinadísimo que ha sido la trayectoria humana hasta hoy, la cual podía haber sido muy distinta de la que ha sido, pero que una vez sida es irremediable, está ahí, es nuestro presente en el que, queramos o no, braceamos náufragos”²⁹. Desde un punto de vista sociológico, el quiebre –¿meramente ideológico o real?– de la verticalidad señalada nos conduciría, en efecto, a una reflexión específica.

Siempre con apoyo en la metáfora anterior, diríamos que el mundo contemporáneo –en medio de una vorágine tecnológica– se crea el espejismo de la ruptura con el pasado, en los términos de hacer pensar al acróbata de lo alto de la pirámide humana que sus compañeros de trabajo, situados debajo suyo, serían prescindibles. En términos muy de nuestro tiempo vital, podemos decir que esta idea de prescindencia correspondería solamente a una modalidad de “realidad virtual”. Queda pendiente el tema de las certezas de recambio, porque probablemente no contamos todavía con ellas. Mientras tanto, esta sentenciosa frase de Ortega nos es traída al presente con cierto eco lúgubre: “La vida es, por lo propio, radical inseguridad, sentirse náufrago en un elemento misterioso, extranjero y frecuentemente hostil: se encuentra con esas cosas que llama enfermedades, hambre, dolor”³⁰.

Pero estamos llamados a no caer en la imprudencia de considerar que esta reflexión orteguiana nos conduciría directamente a la añoranza quizás comprensible de tiempos pretéritos, en especial por viejas generaciones. Pero su argumentación no es una de tipo spengleriano, aunque sus reservas

²⁹J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*, Lección IV: “El método de las generaciones en historia”, p. 25.

³⁰J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*, Lección IV, p. 36.

expresadas en *La rebelión de las masas*, en relación a la democracia de masas, el Estado, etc., pudieran darnos ese sabor a añoranza y decadentismo, o a fatalismo negro, algo tan propio de una cierta filosofía española (del cual no escapa, desde luego, Miguel de Unamuno). Escribe el filósofo casi con una entonación digna de la ciencia biológica: “El cambio de mundo que cada generación, quiera o no, ejecuta normalmente, es un cambio en la tonalidad general del mundo. Que en este o el otro orden de problemas su innovación sea más o menos profunda, es secundario; más aún: en cierto modo es indiferente para el cambio de mundo”³¹. Cada generación, independiente del factor voluntad u otro, alcanza –a su debido turno temporal– lo alto de la pirámide circense, en espera de tener que sostener mañana a los acróbatas venideros.

Cuando Ortega nos lleva a la noción suya de crisis histórica, la actualidad de su pensamiento se nos viene literalmente encima: “Una crisis histórica es un cambio de mundo que se diferencia del cambio normal en lo siguiente: lo normal es que a la figura de mundo vigente para una generación suceda otra figura de mundo un poco distinta (...) Pues bien, hay crisis históricas cuando el cambio de 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”³². Y más adelante añade: “Es un cambio que comienza por ser negativo, crítico. No se sabe qué pensar de nuevo; sólo se sabe o se cree saber que las ideas y normas tradicionales son falsas, inadmisibles. Se siente profundo desprecio por todo o casi todo lo que se creía ayer; pero la verdad es que no se tienen aún nuevas creencias positivas con qué sustituir las tradicionales”³³.

Entonces podemos pensar, junto a Ortega, que más que tratarse de un “fin de la historia”, como lo sostuvo alguna vez F. Fukuyama, lo que hemos vivido es primero una brutal aceleración de la historia (léase revolución tecnológica intensiva) y luego una crisis de la historia (léase pérdida de las convicciones y que los postmodernos traducen por el fin de la razón, de la ciencia, de las utopías sociales, etc.). Todo ha tenido lugar como si un ciclo histórico largo hubiera apurado el tranco en estas últimas décadas; obviamente no será el caso de analizar ahora este fenómeno cuyas connotaciones economicistas parecieran ser decisivas para su comprensión.

Por nuestra parte, en otras ocasiones y en otros lugares, hemos hablado del concepto de “histéresis”, para graficar aquel fenómeno de la distancia que separa, por un lado, el a veces muy rápido cambio histórico (tecnológi-

³¹J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*, Lección IV, p. 38.

³²J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*, Lección IV: “Cambio y crisis”, p. 41.

³³J. Ortega y Gasset: *En torno a Galileo*, Lección IV, p. 42.

co, político, económico, etc.) y el sin duda lento cambio de las mentalidades. Ortega no es ajeno a este tipo de reflexiones: “La civilización, cuanto más avanza, se hace más compleja y difícil. Los problemas que hoy plantea son archiintrincados. Cada vez es menor el número de personas cuya mente está a la altura de esos problemas”³⁴. Más adelante, el filósofo español es todavía más explícito y más actual en su afirmación: “Este desequilibrio entre la sutileza complicada de los problemas y la de las mentes será cada vez mayor si no se pone remedio, y constituye la más elemental tragedia de la civilización. De puro fértiles y certeros los principios que la informan, aumenta su cosecha en cantidad y en agudeza hasta rebosar la receptividad del hombre normal”³⁵.

Desequilibrio pues, entre una complejización de sociedad y el universo de personas que conforman esta última. Aquellos ejes de referencia anteriores parecen diluirse en materia de eficacia. Bien podría ser el caso de una revolución tecnológica impetuosa que se yergue como la última criatura de aquel ideal de progreso que animara a aquellas generaciones de la euforia racionalista-positivista. El hombre, en buenas cuentas, habría caído en su propia trampa: “Mas ahora es el hombre quien fracasa por no poder seguir emparejado con el progreso de su misma civilización”³⁶.

Con la llamada revolución tecnológica especialmente, en las últimas décadas, el hombre viejo, convertido en aprendiz de saberes generados casi de manera abrupta, pierde su condición de transmisor intergeneracional potencial de memoria experiencial, lo cual aumenta su desaliento de hombre biológicamente envejecido: “El saber histórico es una técnica de primer orden para conservar y continuar una civilización provecta. No porque dé soluciones positivas al nuevo cariz de los conflictos vitales —la vida es siempre diferente de lo que fue—, sino porque evita cometer los errores ingenuos de otros tiempos. Pero si usted, encima de ser viejo y, por tanto, de que su vida empieza a ser difícil, ha perdido la memoria del pasado, no aprovecha usted su experiencia, entonces todas son desventajas”³⁷. Desventurada colectividad humana aquella que decidiera hacer *tabula rasa* con su propia acumulación de experiencia existencial: estaríamos frente a una suerte de “parricidio de la memoria colectiva”, del cual quedaríamos sumidos en la condición de huérfanos de sentido vital. Este es un punto que reviste un alto grado de interés en la reflexión sociológica, para lo cual Ortega nos abre una vía de exploración bastante prometedora.

³⁴J. Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas* (Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, s.f.), p. 124.

³⁵J. Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*, p. 125.

³⁶J. Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*, p. 125.

³⁷J. Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*, p. 126.

En efecto, la actualidad inmensa de la reflexión de Ortega, al respecto, consiste en la posibilidad que nos brinda de permitirnos comparar sus palabras con una contemporaneidad que pareciera establecer toda prescindencia del pasado, como si su presunta autosuficiencia tuviere valor fundacional de nuevo mundo. El fenómeno conocido como el de *histéresis*³⁸ afecta, digámoslo con toda claridad, en primer lugar a personas de mayor edad, quienes han sido sorprendidas por una verdadera avalancha de transformaciones de orden técnico, cuyo carácter paradigmático (por ejemplo, la introducción masiva del computador) que omite lisa y llanamente, en parte o totalmente, saberes anteriores. Quiebre intergeneracional, crisis histórica, en el lenguaje de Ortega, fenómenos en curso que debieran por consiguiente alimentar distintos espacios de elaboración de pensamiento sociológico.

A nuestro juicio, releer con mayor detención a un filósofo como José Ortega y Gasset nos invita a, de algún modo, rehumanizar la sociología para que ésta sea, en definitiva, una ciencia que dé cuenta de la vida, sin el peso dicotómico de lo objetivo y lo subjetivo. Insistir pesadamente sobre la fenomenología de la existencia humana tiene el valor incuestionable –para la sociología, nuestra disciplina– de sugerirnos el hecho de revisar y perfeccionar la mirada con la cual nos asomamos al mundo de lo social.



³⁸El concepto de “histéresis” ha sido planteado, entre otros sociólogos, por P. Bourdieu, para quien el personaje emblemático que vive en esta situación es Don Quijote. Cf. igualmente el análisis realizado en mi libro, M. A. Baeza: *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales* (Santiago, Ed. R.I.L., 2000).