



[\[http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n181.91483\]](http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n181.91483)

ORTEGA Y GASSET, FILÓSOFO DE LA HISTORIA

EL INFLUJO CRÍTICO DE HEGEL EN LA TEORÍA DE LAS CREENCIAS Y LAS GENERACIONES



ORTEGA & GASSET, PHILOSOPHER OF HISTORY HEGEL'S CRITICAL INFLUENCE UPON THE THEORY OF BELIEFS AND GENERATIONS

MARCOS ALONSO^{1*}

Universidad Adolfo Ibáñez - Valparaíso - Chile

VALERIO ROCCO^{2*}

Universidad Autónoma de Madrid - Madrid - España

.....
1 Artículo recibido: 11 de junio del 2020; aceptado: 30 de diciembre de 2020

*marcos.alonso@ucm.es/ ORCID: 0000-0001-9424-7597

2 *valerio.rocco@uam.es / ORCID: 0000-0001-8638-0689

Cómo citar este artículo:

MLA: Alonso, Marcos y Roco, Valerio. "Ortega, filósofo de la historia: el influjo crítico de Hegel en la teoría de las creencias y las generaciones." *Ideas y Valores* 72.181 (2023): 127-149.

APA: Alonso, M y Roco, V (2023). Ortega, filósofo de la historia: el influjo crítico de Hegel en la teoría de las creencias y las generaciones. *Ideas y Valores*, 72 (181), 127-149.

CHICAGO: Marcos Alonso y Valerio Roco. "Ortega, filósofo de la historia: el influjo crítico de Hegel en la teoría de las creencias y las generaciones." *Ideas y Valores* 72, 181 (2023): 127-149.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El artículo expone la propuesta de filosofía de la historia de José Ortega y Gasset. Tras mostrar su constante interés por la historia en prácticamente todos sus escritos tanto de juventud como de madurez, pasa a exponer su proyecto de *historiología*. Para ello, centra la atención en dos conceptos clave: la teoría de las creencias y la teoría de las generaciones. Este recorrido se lleva a cabo en paralelo a un análisis del influjo crítico de Hegel, mostrando las continuidades y rupturas entre ambos.

Palabras clave: J. Ortega y Gasset, G. W. F. Hegel, creencias, generaciones, historia.

ABSTRACT

In this paper we expose Ortega y Gasset's philosophy of history proposal. After showing Ortega's constant interest and preoccupation towards history, as it is clear in basically all his early and mature writings, we will expose his project of *historiología*. To do this we will focus on two key concepts: his theory of beliefs and his theory of generations. This study will be carried out in parallel with an analysis of Hegel's critical influence on Ortega, showing the continuities and breaks between the two.

Keywords: J. Ortega and Gasset, G. W. F. Hegel, beliefs, generations, history.

La preocupación por la historia dentro de la misión orteguiana de “pensar el presente”

Podemos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que la historia constituye una parte fundamental de la propuesta filosófica orteguiana. Recorriendo superficialmente la producción del filósofo español, llama poderosamente la atención comprobar el gran número de escritos que Ortega, a lo largo de distintas épocas y etapas de su pensamiento, dedica a temas históricos: *España invertebrada*, *Las Atlántidas*, *Meditación de la técnica*, *Vives*, *Ideas y creencias*, *Historia como sistema*, *En torno a Galileo*, su curso sobre *Toynbee o De Europa meditatio quaedam*. Es incluso más llamativo todavía que Ortega se refiera con tanta frecuencia –explícita o implícitamente– a *su tiempo* en los títulos de sus obras, por ejemplo: *El tema de nuestro tiempo*, *Dinámica del tiempo*, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, *Meditación de nuestro tiempo: introducción al presente*. Solo este recuento ya nos ofrece una muestra inequívoca de la preocupación primordial de Ortega, y cómo esta tiene que ver muy directamente con la historia y su comprensión. En efecto, la preocupación fundamental de Ortega fue la de comprender su presente, y esta se manifestó no solo en sus estudios históricos, sino también en los de carácter más metafísico, así como en el conjunto de su vida y obra. La crisis histórica de principios del siglo xx que a Ortega y sus contemporáneos les tocó vivir fue solo un ejemplo, especialmente dramático, de lo que la vida humana en último término es: pues, para Ortega, toda vida de toda época es un naufragio que demanda comprensión como una tabla de salvación a la que agarrarse y evitar hundirse:

esta sensación de naufragio es el gran estimulante del hombre. Al sentir que se sumerge reaccionan sus más profundas energías; sus brazos se agitan para ascender a la superficie. El náufrago se convierte en nadador. La situación negativa se convierte en positiva. Toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio de salvación. (VI 559)¹

Por eso, la demostración de que la misión filosófica de Ortega era la comprensión de su tiempo se halla en todas y cada una de las páginas que escribió. Ciertamente, algunos textos son más fáciles de filiar con esta misión que otros; pero, en realidad, incluso sus textos más especulativos y abstractos tienen como fin último adquirir la técnica intelectual necesaria para comprender esos problemas reales que nos interpelan. En un primer momento, esta atención a la circunstancia por parte de Ortega es de una evidencia indiscutible: sus escritos son

.....
1 Para las obras de Ortega citaremos haciendo referencia al tomo de las *Obras Completas* (Ortega y Gasset, 2004-2010) en numeración latina seguido del número de página correspondiente.

principalmente artículos de actualidad; su actividad como filósofo se encuentra confundida y entremezclada con su actividad periodística y política. No obstante, incluso después de su progresivo abandono de la política en los años veinte y su definitivo abandono de la política en 1932, Ortega no dejará de pensar su presente e intentar comprenderlo, si bien de un modo más decididamente filosófico que político.

Como ha hecho notar José Lasaga Medina, ya “desde mediados de los 20 la filosofía de Ortega se perfila como una meditación sobre la crisis cultural y civilizatoria (no solo ideas, también costumbres y formas de vida) que aflora neta con la Gran Guerra” (144). Sin embargo, este *leitmotiv* filosófico de “pensar el presente” ya se puede encontrar en su temprano libro *Meditaciones del Quijote*, con la forma de su: “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (I 757). El sentido de esta célebre frase es poner de manifiesto la necesidad vital que todos tenemos de reabsorber –es decir, comprender– la propia circunstancia, que en el caso humano es siempre una circunstancia histórica concreta y particular. Posteriormente, esta idea quedará más clara y explícitamente expresada en numerosos lugares, por ejemplo, en su *Prólogo para franceses*, donde el filósofo español afirma que “hay obligación de trabajar sobre las cuestiones del tiempo. Esto, sin duda. Y yo lo he hecho toda mi vida. He estado siempre en la brecha” (IV 364).

Es adecuado, por tanto, analizar el proyecto filosófico orteguiano como un intento de entender su tiempo; una labor de comprensión que, en los términos filosóficos de Ortega, equivale a elaborar una cartografía sistemática de su tiempo mediante la cual él y sus contemporáneos pudieran orientarse y navegar los convulsos mares de su época. Y el primer paso y la base para esta cartografía será para Ortega llevar a cabo la arqueología y genealogía de su época, en la que intenta desentrañar sus supuestos materiales e ideológicos, buscando poner al descubierto “su verdad”:

No; no se trata de aceptar “nuestro tiempo” sin más ni más. Todo lo contrario. Cada “nuestro tiempo” trae consigo su norma y su enormidad, su decálogo auténtico y su falsificación. De ahí que sea preciso hacer constantemente la crítica de “nuestro tiempo” puro, traerlo de su falsificación incesante a su esencial verdad, medirlo consigo mismo. Cuanto más seriamente se acepte “nuestro tiempo”, mayor rigor se pondrá en no pactar con sus defraudaciones. (II 816)

Esta “crítica de ‘nuestro tiempo’ puro” es precisamente la aproximación histórica que Ortega no cesará de reclamar como condición indispensable para superar la crisis de su tiempo. En ella, como analizaremos en el siguiente epígrafe, puede verse la huella de la tradición de la filosofía clásica alemana, en especial de Hegel, para quien “en lo que se refiere al individuo, cada uno es hijo de su tiempo; del mismo modo, la

filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos” (Hegel 1999 24).² Ortega entenderá que este proyecto consiste en última instancia en contar una historia, la historia de la Modernidad, que en su época llegaba a su fin. Y repárese que este “contar una historia” no es una manera de hablar, pues Ortega defenderá que “la razón histórica, que no consiste en inducir ni en deducir sino lisamente en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas porque la contextura de estas es ser históricas, es historicidad” (IX 1266).

Para comprender cómo llega Ortega a la formulación madura de su pensamiento como filosofía de la razón histórica, nos resultará muy útil comprobar la evolución del pensamiento orteguiano a través de algunos de sus textos dedicados al tema de la historia. Así habremos de ver cómo, tras una primera etapa de aproximaciones externas a los problemas de su tiempo, Ortega siente la necesidad de volver a Hegel y rehacer su proyecto, elaborando una historia verdaderamente científica a la que dará el nombre de *historiología*. De este modo, gran parte de sus grandes obras de madurez tendrán como base común el intento de establecer los principios de una nueva y más rigurosa historia desde la cual hacer frente a los acuciantes problemas epocales a los que se enfrentaba su generación.

Hegel y el problema de la historia en Ortega

Un primer texto en el que la historia tiene un papel preponderante es el polémico *España invertebrada*, donde Ortega avanza una discutible –y germanófila– tesis sobre la historia de España y su decadencia.³ No obstante, el primer lugar donde podemos encontrar algunas reflexiones sobre la historia en términos metodológicos y filosóficos es *El tema de nuestro tiempo*, de 1923. Aunque de manera todavía incipiente y no afianzada en su pensamiento, Ortega empieza a vislumbrar la necesidad de basarse en estudios históricos que pudieran fundamentar sólidamente sus reflexiones filosóficas, una exigencia que le descubre también la correlativa necesidad de reinventar la disciplina histórica haciendo de ella una verdadera ciencia (cf. III 562). Así lo explica Cantillo:

El esclarecimiento de la estructura metafísica de la vida humana [...], conduce cada vez más a Ortega hacia la maduración de la conciencia del nexo inseparable entre vida e historicidad y, por ende, hacia la determinación de la razón vital como razón histórica. Un recorrido

- 2 Sobre este *motto* existe una bibliografía muy extensa, aunque para su comprensión a partir de la situación histórica concreta de la Alemania de 1821 resulta muy útil Duque (cf. 2011 220-237).
- 3 Sobre esta base germana, y particularmente hegeliana, de *España invertebrada*, puede consultarse el texto de D. Hernández “La magia y el límite del ‘deber ser’: una conexión entre ‘España invertebrada’ y la ‘Ciencia de la lógica’” (cf. 1996).

coherente -amén de la diversidad de acentos de su pensamiento “en movimiento”- conecta, en esta dirección, la teoría de la perspectiva expuesta en *El tema de nuestro tiempo* con los estudios acerca de las formas culturales de mediados de los años veinte, hasta las posiciones metafísicas más maduras. (150-151)

Un año después, en el texto titulado *Las Atlántidas*, Ortega vuelve con más determinación sobre estas ideas. Tras mencionar el renovado interés que en su época se estaba experimentando por las civilizaciones antiguas y primitivas (cf. III 746), Ortega explica que este interés es el resultado de un fenómeno de mayor calado: la ampliación del horizonte histórico (cf. III 747). Como J. San Martín y otros intérpretes han puesto de manifiesto, es en *Las Atlántidas* donde

el filósofo madrileño perfila por primera vez el concepto de sentido histórico, gracias al cual se nos va a abrir la pupila para la diversidad histórica descubierta por la antropología cultural y la arqueología, que nos amplían inmensamente el horizonte de la experiencia. (21)

Esta obra es, de hecho, donde aparece, justo al final del texto, la primera mención clara y programática de la razón histórica: “la razón, órgano de lo absoluto, solo es completa si se integra a sí misma haciéndose, además de razón pura, clara razón histórica” (III 772-773).

Durante unos años veinte tentativos, Ortega anda en busca de una filosofía verdaderamente propia, intentando desembarazarse de su formación neokantiana al mismo tiempo que busca su lugar dentro de la fenomenología. Su crítica a esta corriente filosófica se centra en dos puntos conectados: su desatención al mundo de la vida y, en particular, su desinterés hacia el carácter histórico de la vida humana. El primer punto le llevó a situar su proyecto filosófico cerca de fenomenólogos que, como Scheler, por aquellos años ensayaban una antropología. Este proyecto de antropología filosófica llevó al filósofo español a interesarse por una gran diversidad de bibliografía científica (psicología, biología, etnología, antropología, etc.). Sin embargo, su progresiva comprensión de la vida humana como historicidad –no ya una preocupación “externa” por la historia, sino su aprehensión metafísica– irá ganando terreno en su propuesta hasta convertirse en su proyecto de razón histórica, tal y como se formula con claridad en los años 30. Esta forma de cuajar el proyecto orteguiano tiene una importante deuda, como prácticamente todos los intérpretes reconocen, con *Ser y tiempo* de Heidegger. Su recepción por parte de Ortega, una recepción activa y crítica, le muestra claramente al pensador madrileño que la vía para superar las deficiencias de la fenomenología pasa por rescatar algunos aspectos de la comprensión histórica de dos autores decisivos: Dilthey y Hegel.

Otros autores podrían aquí aducirse como influencias significativas en la aproximación orteguiana a la historia, pero estos dos nos parecen los más importantes. La exégesis orteguiana, sin embargo, ha dedicado muchas más páginas a Dilthey que a Hegel (cf. Orringer 1979; Cerezo 2011; Conill), razón por la cual en este artículo queríamos centrarnos en la influencia de Hegel sobre Ortega. Esta conexión nunca ha sido desconocida para los intérpretes orteguianos, pero estimamos que su peso no ha sido siempre justamente calibrado, pues, como afirma Cantillo, “en el panorama de los estudios dedicados a Ortega y Gasset no son muchas las contribuciones centradas en la recepción del pensamiento de Hegel” (27). Sin embargo, no es casual que precisamente en uno de los momentos decisivos de su trayectoria filosófica, al borde de su segunda navegación y de la entrada en su madurez intelectual, Ortega se enfrente a Hegel en tres fundamentales artículos: “La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología” (1928) (v 229-250), “Hegel y América” (1928) (II 667-679) y “En el centenario de Hegel” (1932) (v 687-704). Es muy significativo que, en la antesala de lo que será su filosofía madura y propia, su filosofía de la razón vital-histórica, Ortega elija al filósofo alemán como interlocutor y contrincante, como la piedra de toque frente a la cual –pero también junto a la cual– presentar su verdadera filosofía.

Recientemente, Sánchez Cuervo ha negado que Hegel influyera “de manera substancial” (2016 58) en el pensamiento orteguiano, señalando “la escasez de escritos que Ortega dedicó de manera monográfica a Hegel” (58). Esta valoración, si bien plausible, nos parece discutible, pues, como mostraremos, la filosofía de Ortega sí está marcada en algunos aspectos de manera decisiva por Hegel. Y la mentada escasez puede verse, desde otra óptica, como un exceso, cuando se tiene en cuenta el muy reducido número de textos monográficos que Ortega dedicó a otros filósofos (solo los escritos dedicados a Kant y Dilthey aparecen en un número equiparable a los escritos dedicados a Hegel). Más bien nos parece, junto a Domingo Hernández, que Hegel “representa así en la obra de Ortega un perfecto ejemplo de recepción filosófica” (Hernández 2007 6), y que esta recepción será una auténtica *apropiación*, pues “Ortega nunca se limitó a *exponer* a Hegel, sino que lo recibió, lo interpretó, con unas intenciones muy precisas referidas a su propio pensamiento”, precisamente porque “recibir al clásico supone colocarlo ante los problemas del presente” (*id.* 11). Estos problemas, como vimos, deben encuadrarse dentro del intento de comprensión de la acuciante crisis histórica que a Ortega le tocó vivir, problema para el cual Ortega encontró en Hegel un referente muy vigente y actual.

En los últimos años han aparecido dos obras decisivas en el estudio de la recepción de Hegel por parte de Ortega: la primera y más importante es la edición de Domingo Hernández de las *Notas de trabajo sobre Hegel*, unas notas que Ortega fue dejando a lo largo de su vida, pero

que se concentran muy especialmente en el periodo que va de finales de los años veinte a principios de los años treinta; la segunda, dependiente en no poca medida de las notas de trabajo aludidas, es el libro *Para una crítica de la razón vital: entre Hegel y Ortega*, de Clementina Cantillo, un comentario exhaustivo de los textos orteguianos sobre Hegel. De estos dos trabajos, así como de otros textos dedicados a esta temática diseminados entre la bibliografía orteguiana, nos serviremos para comprender el punto que nos interesa en este artículo: la aproximación orteguiana a la historia y la influencia de Hegel en este punto.

Resulta imposible hacerse cargo de la comprensión orteguiana de la historia y de su propuesta de filosofía de la historia sin atender a su posicionamiento frente a Hegel. Como ha explicado el estudioso italiano Luciano Pellicani, Ortega se posiciona del lado de Hegel frente a una cierta historiografía empirista, representada por Ranke, que pretendería ceñirse a los datos y dejar de lado cualquier tipo de teoría.⁴ Ortega piensa, junto a Hegel, que la historia necesita, para ser inteligible –para ser propiamente historia– partir de un elemento *a priori*. Como el filósofo español comenta en una de sus notas de trabajo, “El historiador que asegura necesitar solo documentos y haber hallado ninguna ley histórica [...] es como el arriero que al contar los burros no hallaba uno, aquel en el que iba montado” (Ortega y Gasset 2007 62-63). En realidad, desde la teoría de la ciencia orteguiana, toda ciencia necesita partir de presupuestos *a priori*, y lo contrario es una pura ilusión proveniente de la incompreensión respecto de lo que realmente significa el experimentalismo moderno. La mera acumulación de datos y fuentes impide tomar conciencia de una visión de conjunto, y para esta denuncia Ortega recurre a Hegel en *La Filosofía de la historia de Hegel y la historiología*:

No se deja aterrorizar [Hegel] por el llamado ‘estudio de las fuentes’ que blanden con ingenua agresividad los historiadores de profesión. Un siglo más tarde, por fuerza hemos de darle la razón: con tanta fuente, se ha empantanado el área de la Historia. [...] Es preciso, ante todo, por alta exigencia de la disciplina intelectual, negarse a reconocer el título de científico a un hombre que simplemente es laborioso y se afana en los archivos sobre los códices. El filólogo, solícito como la abeja, suele ser, como ella, torpe. No sabe a qué va todo su ajetreo. Sonambúlicamente acumula citas que no sirven para nada apreciable, porque no responden a la clara conciencia de los problemas históricos. (v 236)⁵

4 Para un estudio de la polémica hegeliana contra este tipo de historiografía, sigue siendo muy válido el libro de Bonacina (1991), especialmente la tercera parte dedicada a “Hegel, Droysen, Ranke, Burkhart”. Véase asimismo Duque (1995), donde se explica la evolución de la historiografía empirista desde Tucídides hasta Ranke.

5 Para un acertado comentario de esta polémica contra el historicismo empirista y de las reacciones contra Ortega desde el bando de los historiadores españoles, véase Tabernerero (171-177).

Sin embargo, Pellicani hace notar que este acuerdo en la crítica al ingenuo empirismo de cierta historiografía no posiciona a Ortega plenamente del lado hegeliano, pues al pensador alemán Ortega le reprochará, en cambio, llevar a cabo una historiografía de corte idealista. El problema de este segundo tipo de historiografía no sería propiamente el de contener ideas y teorías, sino la relación de estas con respecto de la historia. Como hemos visto, Ortega elogia numerosas veces a Hegel por haber sido el primero en sustraerse a cierto fetichismo respecto del dato y haber buscado la razón, el *sentido*, en la historia; pero el español piensa que deberíamos ir más lejos y descubrir el sentido propio *de* la historia.

Aun con todo, una muestra inequívoca de la cercanía respecto de Hegel es que Ortega incluso antepone el planteamiento hegeliano a la posterior filosofía marxista, al considerar que la búsqueda por parte de Hegel de una constante histórica, de un punto de vista absoluto y no parcial, es mucho más acertado que la simplificación marxista centrada exclusivamente en la economía, que al constreñirse a esta parte de la realidad deja de lado muchos otros factores igualmente importantes. Sin embargo, Ortega entenderá que Hegel se equivoca al imponer una razón externa –la desarrollada en su *Lógica*– a la historia, cuando lo acertado sería buscar una razón *de* la historia. Como acertadamente ha descrito Sánchez Cuervo, Ortega va “de la Historia Universal o la filosofía de la historia en su expresión más canónica, en clave de progreso lineal al modo de la Ilustración y el idealismo, a una fenomenología de la realidad histórica o una ‘historiología’” (59). De este modo, Ortega propone “Invertir la fórmula de Hegel y decir que, muy lejos de ser la historia racional, acontece que la razón misma, la auténtica, es la histórica” (IX 598). Pedro Cerezo ha explicado este punto de manera inmejorable, cuando expone lo siguiente:

La tesis orteguiana es bien precisa: no es una razón *para* la historia, en sentido restrictivo metodológico, ni una razón *en* la historia, como pensaba Hegel, sino la razón *de* la historia -genitivo subjetivo-, o la historia misma en cuanto razón. Dicho en otros términos: no se trata de una racionalidad específica de las ciencias humanas, a diferencia de las naturales, como habían sostenido los neokantianos y el mismo Dilthey. Tampoco de la razón inmanente a la historia, pero inyectada en ella desde el cielo de la lógica especulativa, sino de una razón constitutiva de la historia, porque lo es originariamente de la vida. (1993 185)

Esta crítica de Ortega a Hegel constituye un nervio central de sus diferencias respecto del pensador alemán, y es un punto que puede rastrearse con facilidad tanto en sus artículos dedicados a Hegel como en sus notas (Ortega y Gasset 2007 70n59 y 145n150). Una de estas notas es especialmente clara y supone, además, un reconocimiento de que, si bien

Hegel no superó plenamente esta visión restrictiva de la razón, se encontraba ya, frente a Kant, en el camino de la razón histórica orteguiana:

Historio-logía – La razón no es solo la lógica o razón pura. Ya Hegel integra el puro entendimiento que era en Kant la razón pura en algo más que incluye lo ininteligible en el sentido de lo contradictorio.

Razón es todo lo que se puede comprender, es decir, la razón no hay que definirla por la facultad de un sujeto sino por la cosa. Donde hay algo, donde hay ser hay razón – porque hay posibilidad de comprenderlo. La razón subjetiva no es sino el ingreso del ser en la mente. Tanto ser, tanta razón. La historio-logía como razón vital es una integración de la razón, un aumento de esta. (Ortega y Gasset 2007 104)

Lejos de mostrar una separación, esta crítica pone de manifiesto la enorme coincidencia de Ortega con Hegel. Asimismo, hace visible el grado en que Ortega considera el hegelianismo recuperable y asumible por él mismo. En la nota número 166, titulada precisamente “Cosas que valen de Hegel”, Ortega enumera cuatro ideas clave de Hegel con las que su propia filosofía se identifica: la primera es la idea de “espíritu objetivo”, que Ortega cifra en la necesidad de actualización constante del individuo; la segunda es la defensa de la historicidad del ser humano frente al “ser racional a-histórico de Descartes y Kant”; la tercera es la comprensión de que “cada época o pueblo es en definitiva una nueva ‘idea’ o sensibilidad de la vida”; y la cuarta, que “la substancia de la vida histórica es ‘sentido’ (logos)”, si bien Ortega estima, como comentamos justo antes, que esta razón hegeliana no es lo suficientemente amplia y presenta la razón de manera excesivamente estrecha (*cf.* Ortega y Gasset 2007 155).

La distancia, pues, entre Hegel y Ortega es en principio mínima, pues su divergencia se reduce a la necesidad que el filósofo español ve de ampliar el sentido de razón hegeliano, pasando de una razón pura o logicista a una razón vital-histórica. Esta comprensión orteguiana de la razón hegeliana como externa al proceso histórico y caracterizada de una forma estrictamente lógica depende en gran medida de una historia de la recepción de la *Filosofía de la Historia*, de Hegel, que puede tildarse de parcial e incorrecta, a pesar de su gran difusión. De hecho, las críticas de Ortega a Hegel recuerdan en buena medida las (también sesgadas) críticas del propio autor de la *Fenomenología del Espíritu* al concepto de razón de Kant, a través de la noción de aplicación abstracta o *Anwendung*. Las categorías expuestas en la *Ciencia de la Lógica*, lejos de ser abstractas y externas al devenir histórico, están hasta tal punto transidas de historicidad que la propia obra de Hegel tiene que ser reescrita varias veces, a tenor de los nuevos descubrimientos científicos o los acontecimientos políticos. Por otra parte, el “denuedo del

concepto hegeliano” nunca aspira (al menos después del triunfal capítulo VIII de la *Fenomenología del Espíritu*) a un cierre absoluto, a una perfecta dominación del concepto sobre el resto material, natural. Los tres silogismos finales de la *Enciclopedia* quedan abiertos por el lado de la naturaleza, como una advertencia de que tal cierre absoluto es –por suerte, en términos filosóficos y políticos– imposible. Por eso, como ha señalado Félix Duque a lo largo de toda su trayectoria y recientemente (cf. 2018), la filosofía hegeliana es una filosofía del resto. Por tanto, una comprensión menos sesgada habría permitido a Ortega un acercamiento aún mayor a la filosofía hegeliana.

Así pues, ni siquiera las críticas orteguianas, fruto en cierta medida del estado de la exégesis hegeliana en ese momento, implican una separación tajante entre el pensador español y el alemán. De hecho, para autores como Domingo Hernández, Ortega estaría con sus críticas siendo más hegeliano que el propio Hegel, pues “el proceso es tan llamativo como paradójico: Ortega intenta superar a Hegel con un procedimiento de *Aufhebung*, Ortega intenta superar hegelianamente a Hegel” (Hernández 2000 223). La propuesta orteguiana entronca tan claramente con la hegeliana que seguramente sea más acertado hablar de las críticas de Ortega como enmiendas parciales, críticas que, si bien son significativas, no suponen un abandono del proyecto hegeliano, sino que en muchos casos conllevan su continuación y profundización. Algunas de estas críticas a las que nos referimos son las siguientes: frente a la determinación necesaria de un devenir histórico guiado por la razón, en el modelo de Hegel, Ortega defiende la esencial contingencia de la historia; a la imposibilidad de futuro del sistema hegeliano (tantas veces criticada por el filósofo español) Ortega contrapondrá la esencial apertura al futuro de la vida humana; y frente a la incompreensión y desatención de la pre-historia que encontramos en Hegel, este tema pasará en Ortega a ser una cuestión capital y decisiva.

La propuesta orteguiana de filosofía de la historia: hacia la historiología desde una nueva sociología

En este último apartado intentaremos comprender este intento orteguiano, precario e inacabado, de constituir una historia propiamente científica, una *historiología*, pues no es exagerado afirmar que, después de los mentados tres artículos sobre Hegel, la producción filosófica de Ortega tendrá como uno de sus objetivos principales llevar a cabo este monumental proyecto de razón histórica. La relación de obras expresamente dedicadas a este tema contendría títulos como *¿Qué es filosofía?*, *Meditación de la técnica*, *En torno a Galileo*, *Vives*, *Ideas y creencias*, *Historia como sistema*, *El hombre y la gente*, su *Toynbee* o su *Leibniz*. Pero si ampliamos esta recopilación a todas las obras relacionadas de

algún modo con este proyecto, la lista básicamente coincidiría con la enumeración de las obras de Ortega de 1930 en adelante. Por eso, creemos adecuado comentar conjuntamente, sin detenernos en cada obra, este proyecto orteguiano de comprender la vida humana como historicidad.

La clave, como ya apuntamos, será retomar el proyecto hegeliano con una sutil, pero a la postre decisiva, diferencia: intentar extraer la razón de la propia historia, no imponérsela desde fuera. A esto se refiere Sánchez Cuervo:

El pensamiento de Ortega en su conjunto cabría ser interpretado como una suerte de reducción del idealismo hegeliano, encaminada a liberar la experiencia vital de la tiranía conceptual y del determinismo dialéctico del Espíritu, a devolverle su autenticidad y su radical inseguridad, finalmente escamoteada por la arquitectura colosal de Hegel. (59)

No obstante, como veremos a lo largo de nuestro artículo, esta “tiranía” y “determinismo” hegelianos son más problemáticos de lo que suele creerse, con lo que la cercanía entre Hegel y Ortega queda todavía más reforzada. En este sentido, la siguiente nota de trabajo de Ortega es extremadamente interesante, pues el propio pensador español explica lo siguiente:

no es cierto que, como ha solido decirse, Hegel violente los hechos históricos para aprisionarlos en su molde filosófico. [...] Lo malo es otra cosa. [...] Son infinitas las definiciones extrínsecas que de una realidad podemos dar y, sin embargo, todas verdaderas. A la pregunta especial que hacemos las cosas reaccionan con una contestación que es verdadera. Pero esa definición no nos entrega la cosa sino que nos devuelve nuestro parcial punto de vista. Es preciso preguntar a la cosa no qué es para nosotros, sino qué es ella. (Ortega y Gasset 2007 71)

Lo interesante, en todo caso, es ver cómo Ortega desarrolla efectivamente su propuesta de extraer la razón de la propia historia. En este punto, indudablemente, Ortega da la medida de su genio. Su idea será la siguiente: solo mediante una previa dilucidación de la vida humana en sus distintos estratos podremos descubrir su propio sentido, su propia razón. La vida humana individual sería estudiada, dependiendo de las coordenadas filosóficas en que Ortega se va moviendo, por una antropología filosófica, por una analítica existencial o por una metafísica de la vida humana como realidad radical. Lo importante para nosotros es ese otro nivel que se genera en el ámbito de lo social (que es preciso distinguir de lo interindividual), y que será precisamente el lugar en que aparece la historia. La vida social será, por tanto, la vida que habrá que comprender para poder, a partir de esta comprensión, elaborar una historia científica, una *historiología*. Como el propio Ortega declara en

uno de sus textos de 1934, el ya citado *Abejaldún nos revela el secreto*, “No hay historia, hablando en serio, si no hay una doctrina genérica de la sociedad humana, una sociología” (II 765-766). Este punto de partida sociológico será de hecho casi la única enmienda de Ortega al proyecto de filosofía de la historia hegeliana. En efecto, cómo él mismo declara, “expreso o germinal en esta obra de Hegel [*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*] está cuanto se ha dicho sobre la historia hasta el día -salvo la visión sociológica” (Ortega y Gasset 2007 66).

Exponer suficientemente la sociología orteguiana excedería con mucho los límites de este artículo. Analizar sus relaciones y diferencias con las teorías elaboradas por autores como Durkheim o Weber sería muy pertinente y esclarecedor, pero nos llevaría demasiado lejos. Lo que sí podemos hacer y haremos es mencionar un par de aspectos cruciales que nos pueden ayudar a entender la propuesta orteguiana respecto de la historia, nuevamente en diálogo con Hegel, pues la historiología orteguiana, su propuesta de elevar de una vez por todas la historia al estatus de ciencia, se basa en una sociología dinámica guiada por dos vectores fundamentales: su teoría de las generaciones y su concepto de creencias.

Teoría de las creencias

Si bien la cristalización del concepto de creencias no tiene lugar hasta los años treinta, su origen debe ser rastreado en obras anteriores, como en la ya mencionada *El tema de nuestro tiempo*, donde Ortega explica su teoría del perspectivismo y de cómo el hombre y su visión sobre el mundo ha ido cambiando de época en época. En varios textos de principios de esa década Ortega apunta a lo que luego definirá como creencias, pero todavía sin conceptualizar esta idea y refiriéndose a ellas como un tipo particular de ideas. Por ejemplo, en el texto titulado *Vives*, Ortega las definirá como “ideas que no se le ocurren a uno, sino al revés, ideas en que se cree” (v 615). Las creencias son implícitas y latentes, y estarían siempre actuando en nosotros; mientras que las ideas son explícitas y conscientes. Con las creencias contamos siempre; las ideas, en cambio, requieren que reparemos en ellas para que cobren realidad. El sentido concreto de estas creencias y su relación con la metafísica de la vida humana orteguiana puede comprobarse claramente en el siguiente pasaje de *En torno a Galileo*:

De suerte que nuestra vida es afán de ser precisamente porque es, al mismo tiempo, en su raíz, radical inseguridad. Por eso hacemos siempre algo para asegurarnos la vida y antes que otra cosa hacemos una interpretación de la circunstancia en que tenemos que ser y de nosotros mismos que en ella pretendemos ser -definimos el horizonte dentro del cual tenemos que vivir-.

Esa interpretación se forma en lo que llamamos “nuestras convicciones”, o sea, todo aquello de que creemos estar seguros, con respecto a lo cual sabemos a qué atenernos. Y ese conjunto de seguridades que pensando sobre la circunstancia logramos fabricarnos, construirnos –como una balsa en el mar proceloso, enigmático de la circunstancia– es el mundo, horizonte vital. De donde resulta que el hombre para vivir necesita, quiera o no pensar, formarse convicciones –o lo que es igual, que vivir es reaccionar a la inseguridad radical construyendo la seguridad de un modo, o, con otras palabras, creyendo que el mundo es de éste o del otro modo, para en vista de ello dirigir nuestra vida, vivir–. (VII 388)

Es importante entender que, para el filósofo español, estas creencias no son meros estados mentales, pues “lo esencial de ellas es que tienen para nosotros el carácter de realidades” (v 615). Este es el punto clave de la propuesta orteguiana, pues mientras que en el vocabulario común *creencia* parece referir a un estado subjetivo, en Ortega se trata de una realidad, algo con lo que contamos del mismo modo que contamos con la realidad física que nos rodea. Creemos, sin razonarlo ni reparar conscientemente en ello, que las paredes son impenetrables y, de la misma manera, creemos que la esclavitud es inmoral y ningún ser humano debería ser usado como medio. Esta tesis es problemática por cuanto pone al mismo nivel creencias perceptivas evidentes con creencias históricas mudables; pero lo importante es que su función en la vida humana es la misma: la creencia en la impenetrabilidad de las paredes se traduce en una praxis en la cual no intentamos atravesar los muros, mientras que la creencia en la inmoralidad de la esclavitud se traduce en la abolición y desaparición de esta práctica.

Este punto es crucial, pues la tesis de Ortega será que la razón de la historia, su sentido propio, se encuentra precisamente en este nivel de las creencias, no en el de las ideas como comúnmente se había pensado. Es precisamente en *Ideas y creencias* donde Ortega plantea rotundamente esta cuestión:

¿Se entrevé ya el enorme error cometido al querer aclarar la vida de un hombre o una época por su ideario; esto es, por sus pensamientos especiales, en lugar de penetrar más hondo, hasta el estrato de sus creencias más o menos inexpresas, de las cosas con que contaba? (v 664-665)

Ortega entenderá que toda aproximación histórica debe tener como objeto de estudio las creencias de una determinada época. Las creencias serán, así, junto a la técnica y las condiciones materiales de existencia (cf. VII 382-383), el supuesto fundamental para comprender un tiempo y al tipo de hombre que lo habita. Y es necesario precaverse contra una lectura simplista de la propuesta orteguiana en clave psicologicista,

una interpretación errónea que el español tenía muy en cuenta. Ya en las *Notas de trabajo* sobre Hegel encontramos varios pasajes que dan cuenta de esta problemática, mostrando una de las enmiendas fundamentales que Ortega hacía a la Filosofía de la Historia hegeliana. En la nota 44 explica Ortega lo siguiente:

Evidentemente lo histórico trasciende de lo subjetivo si por esto se entiende lo subjetivo individual [...] pero no si se entiende por histórico precisamente lo subjetivo trans-individual. La estructura de lo subjetivo individual la da la psicología, pero la de lo subjetivo transindividual la da precisamente la historiología. (2007 59n44)

La solución concreta a este problema se encuentra en la decisiva obra *En torno a Galileo*. En uno de los pasajes más importantes de este texto, el filósofo español especifica que “la historia no es, pues, primordialmente psicología de los hombres, sino reconstrucción de la estructura de ese drama que se dispara entre el hombre y el mundo” (VII 383). La psicología concreta de los hombres es una cuestión distinta, de otro nivel. Como advertimos, las creencias suelen entenderse en términos psíquicos y, aunque su aprehensión depende de ciertas capacidades mentales humanas, su existencia depende principalmente de este encuentro de una sociedad y un mundo determinado; por lo tanto, las creencias son realidades en cierto modo independientes o, al menos, no subjetiva y exclusivamente dependientes de la psique concreta de los seres humanos. Como continúa explicando Ortega en el mentado texto de *En torno a Galileo*, “En un mundo determinado y ante él los hombres de psicología más diversa se encuentran con cierto repertorio ineludible y común de problemas que da a su existencia una idéntica estructura fundamental” (v 384).

Esta referencia a la estructura nos muestra, además, cómo esta reivindicación historicista no le hace caer a Ortega en un insostenible relativismo, pues, como dice al inicio de *En torno a Galileo*, no “es posible la historia, la investigación de vidas humanas si la fauna variadísima de estas no oculta una estructura esencial idéntica” (VII 377). En esta estructura, las creencias tendrán un papel primordial: “Unos 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” (VII 382). Las creencias concretas varían, pero lo que no cambia es que en cada época hay una serie de creencias rectoras que determinan lo que una sociedad hace o no. Esta estructura estaría incompleta sin mencionar lo que Ortega denomina como “usos”, que serían los mecanismos institucionales (oficiales o no) que la humanidad va legando como respuestas más o menos estables a los problemas recurrentes de

las sociedades humanas. Este importante punto, así como el papel de la técnica y los medios de producción y su respectiva articulación con las creencias, no puede ser aquí desarrollado, pero es necesario al menos dejar claro que estas no son dimensiones que Ortega desatienda, pese a que aquí no podamos tratarlas.

En este sentido, es muy interesante mostrar que esta concepción orteguiana de creencias, fundamentales para la comprensión racional de la historia, tiene un precedente en la filosofía de Hegel, en concreto en el capítulo VII de la *Fenomenología del Espíritu*, titulado, justamente, “Espíritu”. En este punto de la obra de 1806/1807, Hegel culmina lo que ha sido denominado “camino ascendente” de la obra, desde la certeza individual y subjetiva hasta la verdad intersubjetiva e histórica. Es en este momento en que se inauguran propiamente la esfera de la política y de la historia, sustituyendo las figuras individuales, comprensibles en términos antropológicos o psicológicos, por “figuras de un mundo”.

El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en la medida en que *es la verdad inmediata*; el individuo que es un mundo. Tiene que proseguir hasta la conciencia acerca de lo que él inmediatamente es, cancelar y asumir la vida ética bella y llegar, a través de una serie de figuras, hasta el saber de sí mismo. Estas figuras, empero, se diferencian de las precedentes por ser los espíritus reales. realidades efectivas propiamente dichas, y en lugar de ser figuras solo de la conciencia, lo son de un mundo. (Hegel 2010 525)

Este momento de la obra constituye, por lo tanto, una irrupción de la historia en el camino experiencial de la conciencia, con un marcado enfoque práctico e intersubjetivo. Como ha notado Félix Duque,

esta ‘traducción’ de lo teórico en práctico [...] supone el reconocimiento de la razón como Espíritu. El enfoque predominantemente gnoseológico (‘crítico’, si queremos) cede ahora el paso a la presentación de “figuras” de la conciencia, no simplemente *en* el mundo [como en el capítulo V], sino *del* mundo. (1998 521)

La concepción hegeliana de las “figuras de un mundo” pueden ser, como se ve, un eficaz puente para acercar una vez más la historiología de Ortega a la filosofía de Hegel.

El intento de Ortega, que como vemos podría estar ya anunciado en Hegel con sus “figuras de un mundo”, consiste en un esfuerzo por descubrir la sustancia concreta de la historia, para lo cual emprende un estudio de la vida humana social, que es el tipo de vida humana que da lugar a la historia. Esta vida social se asienta en lo que Ortega conceptualiza como *creencias*. No obstante, este análisis todavía deja sin responder la pregunta fundamental: ¿por qué esta vida social humana, estructurada en torno a creencias, es histórica?

Teoría de las generaciones

Para responder a la pregunta decisiva que hacíamos antes, Ortega se apoya una vez más en su metafísica de la razón vital y especialmente en su teoría sobre la vida humana como realidad radical, que constituye la base de su edificio metafísico. El punto fundamental está en la constitución proyectiva de la vida humana, la cual a su vez viene dada por la inseguridad que, frente a la cíclica y repetitiva vida animal, caracteriza a la vida humana:

Aquí tienen ustedes el origen de la historia. El hombre hace historia porque ante el futuro, que no está en su mano, se encuentra con que lo único que tiene, que posee, es su pasado. Solo de él puede echar mano: es la navecilla en que se embarca hacia el inquieto porvenir. (VII 784)

Esta idea queda condensada en su famosa fórmula de *Historia como sistema*: “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene [...] historia.” (VII 73). La clave radica en que el hombre, a diferencia del animal, no nace sino que se *hace*. De nuevo la melodía hegeliana suena con fuerza en la filosofía orteguiana, pues no es difícil encontrar filiar esta tesis con la idea de Hegel de que “El espíritu no es una cosa natural, como el animal. Éste es como es, inmediatamente. Pero el espíritu se produce, se hace lo que es” (Hegel 1928 48-49). Ortega contrapondrá la vida humana a la vida animal numerosas veces y en idénticos términos a los de Hegel, como cuando en *Ensimismamiento y alteración* Ortega compara la alteración simiesca con el ensimismamiento humano. Mientras que los simios no vuelven sobre sí mismos y no dirigen su vida, el ser humano sí es capaz, si bien de manera muchas veces mínima, de superar la alteración típicamente animal y concentrarse en sí mismo, haciéndose dueño de sí (cf. v 534-537). La diferencia entre Hegel y Ortega en este punto radica en que, mientras que Hegel entenderá este hacerse productivo en términos eminentemente culturales, en Ortega no solo tiene esta dimensión, sino que también empieza a entenderse también en términos biológicos. Ya el ensimismamiento orteguiano es una capacidad originalmente biológica; pero el principio fundamental desde el cual Ortega explicará la peculiaridad humana –peculiaridad consistente en su condición histórica–, es el hecho biológico de que la vida humana se dé en forma de generación. El hombre es histórico porque, a pesar de morir y ser sustituido por otros miembros de la especie, como los animales, transmite y conserva su cultura, su humanidad. La manera en la que se articula este movimiento histórico es gracias a las generaciones, que se van sucediendo unas a las otras y transmitiendo las formas de vida humana pasadas, principalmente a través de la transmisión de su técnica y creencias.

Ya en *¿Qué es filosofía?* había Ortega declarado: “desde hace años yo predico a los historiadores que el concepto de generación es el más

importante en historia” (VIII 246), pues, como dirá en el posterior *En torno a Galileo*, “es la generación el concepto que expresa la efectiva articulación de la historia” (VII 400). Esta última obra es donde Ortega desarrolla más detenidamente su teoría de las generaciones. Allí expone cómo es constitutivo de la vida humana tener una edad y cómo esta siempre se ha articulado en periodos de aproximadamente 15 años. Cada generación –argumenta Ortega– comprende a los seres humanos nacidos en esta franja de 15 años, que se caracterizan por compartir una serie de creencias concretas, una sensibilidad vital común. Ortega dirá asimismo que en cada momento conviven dos generaciones históricamente relevantes: los hombres y mujeres de 30 a 45 años, que luchan por imponer sus creencias, y los hombres y mujeres de 45 a 60 años, que han impuesto sus convicciones y cuya interpretación del mundo coincide con las creencias vigentes. Las generaciones anteriores y posteriores, las de los jóvenes y los ancianos, no serían tan relevantes para las creencias de la época (aunque sobre este punto habría mucho que decir hoy en día: dado el aumento de esperanza de vida –y de vida activa– de los últimos años, esta clasificación seguramente tendría que reformularse).

Esta división en generaciones, que es una división en parte biológica (con base en la fecha de nacimiento), pero principalmente de forma de vida (con base en las creencias), debe entenderse como una relación polémica, no de mera sucesión (cf. VII 399). Este punto es muy importante, porque solo se entiende el dinamismo de la historia si se comprende esta relación polémica entre las generaciones, sobre todo entre las de adultos jóvenes (30-45 años) y adultos mayores (45-60 años). El drama que de por sí es toda vida –pues vida para Ortega es el enfrente dinámico entre un yo y una circunstancia–, se ve potenciado en su dramaticidad por esta relación intergeneracional (a veces de enfrentamiento, pero normalmente de plácida continuidad) en la que siempre vivimos. Una relación que es precisamente el motor de la historia, pues, si bien las diferencias entre las creencias de una generación y la siguiente suelen ser mínimas, estas diferencias pueden irse acumulando hasta producir cambios sustanciales y, en algunos casos, como los que estudia Ortega en su curso *En torno a Galileo*, estas diferencias intergeneracionales son tan grandes que desembocan en grandes crisis.

La teoría de las generaciones de Ortega –qué duda cabe– es problemática y discutible.⁶ Lo relevante para nuestro artículo es mostrar

6 Algunos trabajos centrados en este punto son “La teoría de Ortega y Gasset sobre el Método Histórico de las Generaciones”, de Julián Marías (1949) y “Las nociones de vida y biología en la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset”, de Jorge Costa Delgado (2011). Una influencia decisiva en esta teoría de las generaciones es el libro de Ottokar

cómo Ortega intentó llenar de sustancia, de carne y de vida, su teoría histórica, buscando una lógica interna a la historia que no implicara introducir desde fuera la razón, como el español entendía –sin duda influido por una determinada historia de la recepción– que había hecho Hegel y toda la historiografía que a partir de este autor había surgido.

Es interesante recalcar que esta comprensión orteguiana de la lucha intergeneracional como uno de los motores de la historia también puede rastrearse, de una forma aún implícita, en la producción hegeliana. Si ya en época juvenil de Jena Hegel había entendido que las diferentes concepciones del mundo de las generaciones son la causa de los cambios institucionales, es en la *Fenomenología del espíritu* donde se desarrolla plenamente este concepto, a través de la figura de la “formación cultural” (*Bildung*). Esta noción, articulada en la segunda sección del capítulo VII, no es sino el proceso de “asimilación”, por parte de la autoconciencia individual, de todo este conjunto de instituciones que se le oponen, se le presentan como en un primer momento como extrañas y contra las que se lucha. Esta extrañeza y posterior lucha es interpretada por Hegel tanto de una manera histórica, mundial (como la progresiva reapropiación medieval de la conexión griega entre ciudadanos e instituciones que se había roto en el mundo romano), como desde una perspectiva estrictamente individual (las generaciones jóvenes que se rebelan contra el entramado institucional en que están inmersas).

Esta progresiva “asimilación” de la extrañeza realizada por la *Bildung* se lleva a cabo, como todos los desarrollos fenomenológicos, a través de la *Er-innerung*, del re-cuerdo por parte de la conciencia de que ese mundo que ahora se le muestra como duramente contrapuesto no es sino el fruto de su *trabajo*, no proviene sino de ella misma:

este mundo es esencia espiritual. Es, en sí, la compenetración del ser y de la individualidad; que él sea ahí es obra de la autoconciencia; pero, en la misma medida, es una realidad efectiva inmediatamente presente y extraña a esa autoconciencia, realidad que tiene un ser característico propio y en la que la autoconciencia no se reconoce. Ella, la realidad efectiva, es la esencia exterior y el contenido libre del derecho; pero esta realidad efectiva exterior, a la que abarca dentro de sí el señor del mundo del derecho, no es solamente esta esencia elemental, presente de manera contingente para el sí-mismo, sino que es su trabajo, pero no positivo, sino negativo, más bien. (Hegel 2010 575)

En definitiva, es claro que el proyecto de *historiología* orteguiano, con su teoría de las creencias y su teoría de las generaciones como base

.....
Lorenz *Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben*, tal y como Domingo Hernández ha puesto de manifiesto en su tesis doctoral (cf. Hernández 2000 257).

de una sociología que posibilitaría una historia verdaderamente científica, es todavía hoy un proyecto extremadamente sugerente y potente. Podrá negarse, en último término, el éxito de la propuesta teórica orteguiana, pero nos parece que su interés sigue siendo máximo, y que su discusión con Hegel sigue hoy muy vigente y muy útil para mostrar varios de los problemas decisivos de la filosofía de la historia actual.

Conclusión abierta. La imbricación entre ciencia y filosofía como problema y oportunidad para una comprensión de la historia

Existe un último punto que cabe quizás mencionar como conclusión abierta del artículo. Uno de los aspectos más sugerentes del pensamiento orteguiano es su inconclusión, su apertura, la posibilidad de perfeccionamiento que siempre parece guardar como potencialidad propia. En relación con el tema discutido, parece que en Ortega hay una indecisión insuperable entre una concepción de la vida en sentido biológico fuerte y una concepción de la vida más hermenéutica o cultural. La tesis habitual es que un temprano biologicismo orteguiano, inducido principalmente por Nietzsche, deja paso en su madurez, gracias a diversos autores, pero principalmente gracias a Dilthey y Heidegger, a un concepto de vida no biologicista. Pensamos, en cambio, que esta visión es demasiado simplista y no hace suficiente justicia al efectivo peso de la biología en la obra orteguiana. Algunos autores como Manuel Garrido o Manuel Durán han abordado esta relación entre la filosofía orteguiana y la biología; si bien ha sido Manuel Benavides quien, de manera más firme y concienzuda, ha tratado esta base biológica del pensamiento orteguiano en su obra *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset* (1988). No nos detendremos aquí en el análisis de estos trabajos, pero sí cabe apuntar que, pese al indudable valor de estas aproximaciones, creemos que la relación entre la filosofía orteguiana y la biología (y la ciencia, en general), debe ser entendida de manera más fundamental de lo que puede encontrarse en las investigaciones mencionadas.

En efecto, el problema que venimos comentando, el problema de la historia, su estatus, su estudio, su significado, es un ejemplo inmejorable de esta posibilidad interpretativa en la que la biología cobra una enorme importancia. Como ya vimos, es el propio Ortega quien reivindica el uso de vida frente al de Espíritu, y su crítica a Hegel tiene que ver principalmente con el hecho de que su concepción de razón no sea lo suficientemente vital, pues no parte de características efectivas de la vida humana como son su ser credencial y generacional. Sin embargo, estas reivindicaciones de la vida siempre son rápidamente matizadas cubriéndose las espaldas contra cualquier interpretación biologicista.

Sin embargo, la salida más fácil y acorde a su propio planteamiento habría sido simplemente explicar lo que cada vez más científicos y filósofos están concluyendo: que biología y cultura se dan de manera conjunta y entremezclada; que la biología humana es cultural y la cultura humana es biológica; que una y otra aparecen indisolublemente unidas y no pueden realmente comprenderse de manera separada. Toda la aproximación orteguiana a la historia está apuntando a esta conclusión, la cual, sin embargo, el filósofo español siempre se resiste a aceptar. El radicalismo orteguiano nos obliga precisamente a hacernos las preguntas fundamentales: ¿por qué somos seres históricos? ¿Por qué tenemos creencias? ¿Por qué vivimos generacionalmente? Y estas preguntas, si bien no pueden delegarse a la ciencia, tampoco pueden responderse al margen de ella.

También en esta atención hacia la ciencia la coincidencia con Hegel es completa. El pensador alemán no dejó de incorporar a su filosofía las innovaciones científicas y técnicas de su época. Estas no solo están presentes en la sección sobre “Filosofía de la naturaleza” de la *Enciclopedia*, sino que están en el centro mismo de su obra, desde el comienzo mismo de la producción filosófica de Hegel (con su tesis doctoral dedicada a *La órbita de los planetas*). Piénsese, por ejemplo, en la inclusión de disciplinas como la frenología o la fisiognómica en el capítulo v de la *Fenomenología*, y sobre todo en la crucial *Doctrina de la esencia* en la *Ciencia de la Lógica*, en la que el diálogo con la ciencia de su tiempo adquiere una importancia sistemática, radical. En efecto, si Hegel es capaz de reconciliar dialécticamente el ser (objeto de la antigua metafísica) con el concepto (tratado por una lógica de marcado carácter psicológico), es gracias a la mediación de una esencia que no es sino el trasunto de los descubrimientos científicos naturales de la época (lo que implica, lo repetimos, la necesidad que tiene Hegel de reescribir varias veces su gran obra lógica).

Esta postura –común a Ortega y a Hegel– no implica defender la subordinación de la filosofía a la ciencia; es solo la constatación de que la filosofía puede beneficiarse mucho de la ciencia y que conocer las últimas investigaciones científicas puede servir para reelaborar y construir a partir de estos datos mejores teorías filosóficas. Ortega y Hegel, en sus respectivos empeños de abordar la vida y la historia de la manera más rigurosa y perfecta posible, ya pusieron en acto esta forma de trabajo. Como hemos visto, la reivindicación orteguiana de una razón verdaderamente vital e histórica pasa necesariamente por una comprensión menos simplista de las relaciones entre biología y cultura, de tal manera que la pregunta *¿qué es la historia?* incluya necesariamente la pregunta *¿qué ser vivo es el que produce la historia?*, preguntas a las que solo con ayuda de la ciencia –de una ciencia que no pierda sus raíces humanistas, no meramente positivista– podemos responder.

Bibliografía

- Benavides Lucas, Manuel. *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1988.
- Bonacina, Giovanni. *Hegel, il mondo romano e la storiografia. Rapporti agrari, diritto, cristianesimo e tardo antico*. La Nuova Italia, 1991.
- Cantillo, Clementina. *Para una crítica de la razón vital: Entre Hegel y Ortega*. Prólogo de Javier San Martín, Traducción y epílogo de María Lida Mollo. Biblioteca Nueva, 2016.
- Cerezo Galán, Pedro. “La razón histórica en Ortega y Gasset.” *Filosofía de la historia*, Editado por Reyes Mate. Trotta, 1993.
- Cerezo Galán, Pedro. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Biblioteca Nueva, 2011.
- Conill Sancho, Jesús. “Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana.” *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Editado por Javier Zamora Bonilla. Comares, 2013. 207-227.
- Costa Delgado, Jorge. “Las nociones de vida y biología en la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset.” *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 53 (2011): 105-116.
- Dilthey, Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo*. Traducido por Julián Marías. Alianza, 1988.
- Duque, Félix. *El sitio de la historia*. Akal, 1995.
- Duque, Félix. *Historia de la Filosofía. La Era de la Crítica*. Akal, 1998.
- Duque, Félix. “Hegel, pensatore di un’epoca convulsa.” *Diritto e storia in Kant e Hegel*. Editado por Valerio Rocco Lozano y Marco Sgarbi, Pubblicazioni di Verifiche, 2011. 221-237.
- Duque, Félix. *Hegel’s Remnants*. Suny Press, 2018.
- Durán, Manuel. “Ortega y von Uexküll: de la biología a la razón vital.” *Revista canadiense de estudios hispánicos* 21.1 (1996): 101-116.
- Garrido Jiménez, Manuel. “El yo y la circunstancia.” *Teorema* 13,3/4 (1983): 309-343.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal 1*, traducción de José Gaos. Revista de Occidente, 1928.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de Filosofía del Derecho*. Edhasa, 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Antonio Gómez Ramos. Abada-UAM, 2010.
- Hernández Sánchez, Domingo. “La magia y el límite del ‘deber ser’: una conexión entre ‘España invertebrada’ y la ‘Ciencia de la lógica’.” *Política de la vitalidad: España invertebrada de José Ortega y Gasset*. Editado por María Teresa López de la Vieja. Tecnos, 1996.
- Hernández Sánchez, Domingo. *Estética de la limitación. La recepción de Hegel por Ortega y Gasset* (tesis doctoral). Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.
- Hernández Sánchez, Domingo. “Introducción.” *Ortega y Gasset, Hegel. Notas de trabajo*. Edición de Domingo Hernández. Abada, 2007.

- Hernández Sánchez, Domingo. "Introducción." *Ortega y Gasset, En torno a Galileo*. Edición de Domingo Hernández. Tecnos, 2012.
- Lasaga Medina, José. *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Biblioteca nueva, 2003.
- Mariás Aguilera, Julián. "La teoría de Ortega y Gasset sobre el Método Histórico de las Generaciones." *El Método Histórico de las Generaciones. Revista de Occidente*, 1949. 73-107.
- Orringer, Nelson. *Ortega y sus fuentes germánicas*. Gredos, 1979.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas. Tomos I-X*. Taurus, 2004-2010.
- Ortega y Gasset, José. *Hegel. Notas de trabajo*. Editado por Domingo Hernández. Abada, 2007.
- Pellicani, Luciano. *La sociologia storica di Ortega y Gasset*. SugarCo, 1987.
- San Martín, Javier. "Prólogo." *Para una crítica de la razón vital: Entre Hegel y Ortega*. Prólogo de Javier San Martín, Traducción y epílogo de María Lida Mollo. Biblioteca Nueva, 2016.
- Sánchez Cuervo, Antolín. "Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas." *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 67 (2016): 57-72.
- Taberero del Río, Serafín. "La Historia como 'sistema de las experiencias humanas.' según Ortega y Gasset." Editado por Mariano Álvarez Gómez y María Carmen Paredes. *La filosofía de la historia a partir de Hegel*. Ediciones Universidad de Salamanca, 2009.