



**UNCUYO**  
UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE CUYO

**Facultad de Filosofía y Letras**

**Doctorado en Historia**

**Tesis de Doctorado**

**Título**

La teoría de la Historia de Ortega y Gasset.

Un estudio de su hermenéutica sobre la caída de Roma

**Tesista:** Lic. Hermann Günther Ibach

**Director:** Dr. Santiago Arguello

**Co-directora:** Dra. Viviana Boch

**Mendoza, 2023**

## Agradecimientos

Realizar un agradecimiento es una tarea necesaria. Luego de un largo período en contacto con la obra de Ortega y Gasset el trabajo de análisis de sus ideas ha llevado a reflexionar sobre la vida desde un ángulo en donde la gratitud se hace indispensable. Las circunstancias que han acompañado esta investigación doctoral le dan un brillo especial para mí. De entre aquellas cosas que puedo entresacar de este camino recorrido se destaca el gran aprendizaje acerca de la naturaleza humana. La generosidad, la comprensión y en definitiva el amor hace que las cosas sean verdaderas y perduren. El combate contra nuestras tendencias, el atravesar períodos de oscuridad, desánimo y desesperanza también forman parte de esta época de mi vida. Sin embargo, el saldo es de alegría y esperanza. “Quien siembra entre lágrimas cosecha con gritos de alegría”.

En primer lugar, mi gratitud es para con el Amor, quien ha dispuesto en su providencia el cruce de caminos que han sido tan generosos conmigo en dones y personas.

A mis padres. A mi padre que partió sin llegar a ver este momento, pero quien está presente a mi lado y en mi corazón siempre. Lo curioso de la vida, un día le dije que dejaría la carrera de Derecho por seguir la vocación por la historia. Su silencio y respeto a mi decisión me ha acompañado siempre, contento de haberle dado la alegría de verme terminar la carrera y con su esperanza cada tanto de que terminara la carrera de derecho. Él, quien quería que fuese doctor en leyes, por esas paradojas ahora quizás me vea doctor, solo que en Historia. A mi madre, que con su amor incondicional, su presencia respetuosa, siempre está lista para acompañar y a quien le debo mi vida. A los dos los amo con mi corazón, aunque no siempre se los diga.

A mi esposa, por su amor y generosidad, por los sacrificios que ha debido realizar ante jornadas de trabajo que implicaban mi ausencia. Por apuntalarme en momentos claves de este camino.

A mis hijos, que con su rostro bello incursionaron en el estudio para recordarme quién soy e hicieron más humano y familiar este andar que por momentos se hacía pesado, recordando que la vida va más allá y que en todo caso si uno se mete en ese brete lo hace por gusto y lo elige libremente.

A mis amigos, quienes estuvieron cada uno a su manera. A quienes me han dado un consejo, ánimo y aliento para seguir en la brecha. Con quienes compartí momentos de disfrute y esos instantes de realidad me dieron fuerza para volver al ruedo.

Un especial agradecimiento al P. Fabián, quien generosamente me dio hospedaje en el tramo final de la tesis a fin de avanzar en la redacción en un marco de silencio y paz.

A mis hermanos de la vida, que de una u otra forma han estado presentes a mi lado en este camino: Facundo, Pedro, Pepe, Lisandro.

A Fabián por su apoyo incondicional y a quien admiro por su capacidad de trabajo, seriedad y calidad humana.

A mi director Santiago Argüello y mi co-directora Viviana Boch, a ambos les agradezco por su don de gente y su presencia constante, por su compromiso, por sostenerme en momentos de fragilidad. Por iluminar y desenredar, en definitiva, por guiar a buen puerto.

A mis lugares de trabajo, ligados a la docencia y la investigación. Al Instituto Privado Aleluya, sus directivos y secretarios, docentes y alumnas. A la Universidad Nacional de Cuyo, la Facultad de Filosofía y Letras y la Secretaría de Posgrado, que, como instituciones y personas que las encarnan, son para mí un hogar en el saber y en la cual albergo bellos recuerdos y actuales aventuras. A la Secretaría de Relaciones Internacionales por la beca de doctorado que me ayudó en el último tramo de esta tesis. A la Universidad Nacional de San Luis y compañeros que alentaron y estuvieron presentes en el proceso.

A la Universidad de Mendoza por su financiamiento a través de los Proyectos de investigación en donde me he desempeñado como investigador y a través de los cuales accedí a fuentes y bibliografía de gran importancia para el desarrollo de esta tesis: “Libertad de los antiguos y libertad de los modernos. Nuevas perspectivas históricas, sociológicas, filosóficas y jurídicas sobre una controversia rectora de nuestra época” y “El liberalismo político francés. Un interdisciplinar enfoque jurídico, sociológico, histórico, filosófico y de teoría de la comunicación”, financiados por la Dirección de Investigaciones de la Universidad de Mendoza (DIUM), 2017-19 y 2020-23 respectivamente, y cuya dirección corrió a cargo del Dr. Santiago Argüello.

## Resumen

El presente estudio busca reconstruir la teoría de la historia de Ortega y Gasset. Para ello, hemos perfilado los elementos esenciales que la conforman: Historiología, Historia como ciencia y Razón histórica. Estos elementos a su vez se encuentran imbricados en una teoría del conocimiento orteguiano y en dimensiones de corte antropológico, epistemológico y ontológico. Por otro lado, nos proponemos identificar las categorías y conceptos que vuelven operativa su propuesta historiográfica; tarea que no parece haber sido sistematizada aún en ningún trabajo de la magnitud y peso que se compare con el nuestro. Por último, buscaremos exponer la hermenéutica de Ortega y Gasset sobre el final de la Antigua Roma. Como veremos, para desentrañar su interpretación sobre el particular, es necesario retrotraerse a su concepción de la historia como conocimiento, el cual implica la construcción *a priori* de categorías que vayan a la realidad para comprender su sentido desde el interior de aquella vida histórica.

## Abstract

The present study seeks to reconstruct Ortega y Gasset's theory of history. For this, we have outlined the essential elements that make it up: Historiology, History as a science and Historical Reason. These elements, in turn, are imbricated in an Ortegian theory of knowledge and in anthropological, epistemological and ontological dimensions. On the other hand, we intend to identify the categories and concepts that make his historiographical proposal operational; a task that has not yet been systematized in any work of the magnitude and weight that compares with ours. Finally, we will seek to expose Ortega y Gasset's hermeneutics on the end of Ancient Rome. As we will see, in order to unravel his interpretation on the subject, it is necessary to go back to his conception of history as knowledge, which implies the *a priori* construction of categories that go to reality to understand its meaning from within that historical life.

## 1. Introducción

José Ortega y Gasset nace en Madrid el 9 de mayo de 1883. Hijo de José Ortega Munilla y Dolores Gasset, su niñez transitó en un hogar cuyo ritmo ajetreado expresaba el lugar destacado de su familia en la España de la época. Su padre dirigía *El Imparcial*, el periódico más importante a fines del siglo XIX en España. Realizó sus estudios primarios y secundarios en Málaga con los jesuitas. En 1904 se doctoró en Filosofía y Letras con una tesis de curioso título, pero a que nuestro objeto representa una gran pista y detenta especial valor: *Los terrores del año mil. Crítica a una leyenda* (Ortega y Gasset, 2004). Entre 1905 y 1908 realizó estudios de posgrado en Alemania donde tuvo contactos con el neokantismo de Marburgo, donde Hermann Cohen se destacaba entre sus filas. Fue catedrático de la Universidad de Madrid entre 1910 y 1936<sup>1</sup>.

Participó en el periodismo, en la docencia y en la política. A partir de la década del 30 se volcó de lleno a la vida intelectual buscando su propio sistema filosófico, lo que no implicó que se desentendiera de la vida pública de España y Europa, en la cual intervino con la fundación del periódico *El Sol* y la *Revista de Occidente*, donde escribieron autores españoles e internacionales de gran talla. Se destacó por emprender una actividad editorial intensa y fiel a su misión de llevar a España obras extranjeras de profundidad y valor.

El entrecruzamiento de las circunstancias y su programa vital hicieron a su obra variada, por momentos de producción febril y en otros, en cambio, donde el ritmo se detuvo a fuerza de contratiempos y una salud siempre al límite. Luego de 1936 y ante los sucesos de la Guerra civil española, marchó al exilio, con lo que ello implica al intelecto de quien debe renunciar a su tierra, enfrentándose al dilema del silencio o la declamación. Sus ideas fueron marcadas por este transitar, evidenciándose en puntos de inflexión de su actividad pública y de su producción escrita. Sin embargo, puede advertirse en su trayectoria vital una continua inquietud, una preocupación por el porvenir. Testigo de grandes cambios, conflagraciones mundiales, desgarros de la

---

<sup>1</sup> Para conocer en detalle la vida de José Ortega y Gasset, vale remitirse a la más reciente y completa biografía escrita por Jordi Gracia (2014). También la obra de Salmerón (1983) aporta una mirada acerca de su juventud.

vida nacional española, ascenso de ideologías y nuevos modos de vida, se encuentra de vuelta en España hacia 1945. En los últimos diez años de su vida alcanzó su madurez intelectual, y volvió a afrontar la vida pública en una España donde gobernaba el franquismo, movimiento con el cual tenía diferencias. Su accionar entonces no se detuvo, creó junto a Julián Marías el Instituto de Humanidades con fuerte inclinación a los estudios históricos. Brindó conferencias en el extranjero, como por ejemplo Estados Unidos y Alemania, que se transformarían en libros y hacia 1955 lo encontró la circunstancia final, la muerte.

La historia y el destino de un hombre como Ortega nos habla de lo misterioso de la vida, de cómo la voluntad y la inteligencia pueden trazar planes, objetivos y misiones, pero el curso de la misma puede ser caprichoso, puede extrañamente llevarnos por senderos que desconocíamos pero que con el tiempo se nos revelan comprensibles. No sabemos hasta qué punto hombres como Ortega son conscientes de la huella que dejan. En Ortega la configuración de su persona y de su personaje fue temprana. Sus dotes se manifestaron con claridad a su familia, a sus profesores, colegas y amigos. La publicación en 1914 de su primer libro, *Meditaciones del Quijote* (1966a), fue la confirmación de que había emergido el pensador de España para el siglo veinte.

Ortega era consciente de que su generación tenía una tarea de gran gravedad por delante, sacar a España de la postración ante todo espiritual, expresada en la cultura y el pensamiento. Su diagnóstico de la sociedad española, de las ideas imperantes no era condescendiente, tampoco lo era con su pasado y las generaciones que lo precedían.<sup>2</sup> La vida cultural española, si entendemos por ella el pensamiento, la filosofía, el arte, la política, según su parecer debía despertar. En ese empeño se consumió su vida. Con sus luces y sombras, con derrotas estrepitosas en la arena política y con un sistema filosófico que llegó a grandes alturas pero que a simple vista no terminó de cuajar, con todo ello hoy podemos sostener que a la larga, cuando miramos atrás el sendero recorrido, Ortega desplegó su programa vital. Otro asunto es cuánto han sabido aprovecharlo las generaciones siguientes.

En esta Tesis pondremos la mira en un ámbito de su pensamiento poco conocido, ignorado quizás o tal vez incomprendido: Su pensamiento sobre la Historia. Por no

---

<sup>2</sup> Como veremos en el transcurso de este trabajo, la idea de generación será de gran relevancia en su pensamiento histórico. Las discusiones de Ortega con hombres de la generación anterior como Unamuno o con el llamado a quienes formaban parte de la suya ejemplifica sus ideas acerca de este concepto.

usar un enfoque historiográfico no se ha logrado vislumbrar con claridad que en el caso de Ortega la historia no es un elemento complementario en su pensamiento, creemos que llega a más, esto es, a una teoría de la Historia, y entendemos que Ortega fue, a su modo, un historiador. Buscaremos ante todo articular su palabra desperdigada por toda su extensa y profunda obra: hacer hablar al Ortega historiador, al teórico de la Historia con su voz a través de sus pasajes, ese es, pues, nuestro cometido.

### **1.1 Fundamentación**

Tradicionalmente se ha considerado a Ortega y Gasset desde una óptica casi exclusivamente filosófica. Su vasta obra ha sido analizada fundamentalmente como la de un filósofo. Sin embargo, la misma es susceptible de ser abordada desde perspectivas diferentes e interdisciplinarias. En ese sentido, es difícil soslayar la existencia en Ortega de una inclinación constante, y hasta cada vez más intensa, por la ciencia histórica, tanto en su relación con el análisis de la realidad presente, cuanto pasada y futura. No solo cabe hallar en sus textos temáticas históricas de diversas épocas, desde la Antigüedad hasta el siglo veinte, sino también una intención manifiesta de teorizar acerca de la Historia. La elaboración de categorías de análisis y conceptos históricos pululan en su obra por doquier, así él va aplicando la configuración de una teoría propia de la Historia a los problemas que va abordando. De este modo sus tesis y aproximaciones a diversos fenómenos históricos del pasado (incluso aunque este sea manifiestamente remoto), resultan sugestivas también en relación con problemáticas que aquejan a su propio presente. Ese camino adoptado por el pensador madrileño, el enfoque de su labor, es lo que debe ser indagado de modo sistemático como una forma eficaz de ejercer la racionalidad histórica.

### **1.2 Antecedentes del tema y estado de la cuestión**

Sobre la obra de Ortega y Gasset existen numerosos estudios. Sin embargo, sobre su teoría de la historia, los trabajos son relativamente pocos. Existen indagaciones ya entradas en años que analizan su pensamiento filosófico de manera integral y otras investigaciones más recientes sobre aspectos singulares de su vasta obra. Pero no hay ningún autor que aborde de manera integral y sistemática su teoría de la Historia, estableciendo las articulaciones que hay entre las diversas categorías históricas propuestas por él a lo largo de su obra.

A fin de comprender a Ortega es necesario tener presente a autores españoles que fueron anteriores en el tiempo, e incluso contemporáneos a él. En el ámbito historiográfico español, debemos tener en cuenta a estos dos historiadores: Sánchez Albornoz (1972-75), y Menéndez Pidal (1929b). Entre ellos es importante destacar a Menéndez Pidal ya que a principios del siglo XX se había convertido en una referencia en el campo de la Historia, por haber renovado los métodos y temáticas de estudio de la historia de España. Ortega se apoyó en Menéndez Pidal para efectuar, entre otras cuestiones, su crítica al método positivista rankeano.

Algunos trabajos en torno a nuestro campo de estudio que pueden ser mencionados son los de Giustiniani (2006), González Quirós (2007), Padilla Moreno (2005) y Rovira (2002). De ellos puede decirse, en general, que abordan aspectos de la teoría histórica orteguiana de forma aislada y desde una visión estrictamente filosófica, haciéndolo sobre todo en torno al concepto de 'razón histórica'. Asimismo, cabe mencionar trabajos como el de Ferreiro Lavedán (2005), quien aborda la interpretación orteguiana del proceso histórico desde la teoría social de Ortega. En el caso de Moreno Pestaña (2013), sostiene que Ortega constituyó una bisagra en la mitad del siglo XX, a partir de su planteamiento de un modelo de filosofía abierta a las ciencias sociales, como contrapuesto al modelo cerrado de una «filosofía canónica», a saber, la que se constituyera en norma en los años de 1950. Este intérprete, asimismo, pone de relieve la importancia de la categoría histórica orteguiana de 'generaciones', la cual fuera retomada inmediatamente después por un autor español de la talla de Marías (1949).

También pueden mencionarse trabajos anteriores al nuestro, y no por ello menos valiosos, que han aportado análisis que se encuentran todavía vigentes. El trabajo de Orringer (1979) es un punto de referencia para conocer las influencias del mundo germánico en Ortega y Gasset, tanto de autores contemporáneos al desarrollo de su pensamiento como de otros que lo habían precedido. Salmerón (1983), por su parte, destaca que el interés de Ortega por el pasado ya se encuentra manifiesto en sus primeros escritos.

El estudio más sistemático en lengua castellana que puede acercarse a un análisis de nuestro tema es el realizado por Javier Zamora Bonilla (2013). Pero se trata de un capítulo de libro, titulado "La razón histórica", en una obra colectiva. Este estudio de Zamora Bonilla es un gran aporte a la temática. Sin embargo, se trata de una profundización en perspectiva filosófica de la razón histórica, por ende no realizado desde la ciencia histórica. De un calibre similar podemos citar un trabajo de Pedro

Cerezo (2005), que, al igual que el anterior, hace hincapié en la vertiente filosófica de la 'razón histórica', sin atender propiamente a la teoría orteguiana de la historia. Más atrás en el tiempo, León Dujovne (1968) había realizado el intento de compendiar el pensamiento histórico de Ortega y Gasset, pero con un resultado dispar al interior de la obra, ya que la dimensión histórica del pensamiento de Ortega resulta desdibujaba entre los temas tratados. En un trabajo reciente Acevedo (2017) realiza una aproximación general al tema de la teoría de la historia sin llegar a ser un estudio sistemático, pero con afirmaciones que se acercan a la óptica historiográfica de esta tesis.

Fuera del ámbito hispanoparlante se encuentran tres trabajos de gran valor: Holmes (1975), Tuttle (1994) y Graham (1997). De ellos destaca sobre todo el último, el cual consta de un excelente análisis sobre temas como la historiología, y se enmarca en una serie de tres instancias del pensamiento de Ortega en relación con la historia, lo social y con el lenguaje.

### **1.3. Estructura de la tesis**

Nuestro trabajo se compondrá de tres partes –técnicamente capítulos–, que responden a tres preguntas, las cuales se encuentran conectadas e interrelacionadas entre sí, tanto por el sentido profundo que las recorre como por el universo que las mismas despliegan.

Uno de los ejes de la cuestión central a analizar implica identificar y demostrar cuál fue la teoría de la historia de Ortega y Gasset. En este primer capítulo se abordarán tres cuestiones que si bien distintas, conforman a nuestro juicio una unidad. En primer lugar la discusión acerca de la posibilidad del conocimiento científico. Para ello es necesario dilucidar las discusiones en las que interviene Ortega, y de qué manera lo hace, en especial sobre la relación de las ciencias naturales y exactas, expresadas en la razón físico-matemática, con la razón histórica; entendiendo a esta en principio como un modo de conocer a través de la historia, que Ortega reclama como necesario para su tiempo ante el fracaso de la razón positiva en su cometido de explicar al ser humano. Partiendo de esa base podremos avanzar hacia la explicación de la tríada historiología, historiografía y razón histórica. En el análisis de esos tópicos desarrollaremos qué entiende Ortega por 'historiología', disciplina sumamente importante desde su visión para la constitución de la Historia como ciencia teórica. Por otro lado, habiendo delimitado dichos conceptos, abordaremos las posiciones de Ortega sobre la historia como ciencia, su método y

objeto. Allí se verá claramente la distancia que toma con el estado de la ciencia histórica del momento y de qué manera él se lanza a la conquista (para ofrecer dicha tierra a quien lo disponga) de un conocimiento histórico científico.<sup>3</sup>

En un segundo momento buscaremos dilucidar en qué consiste el ejercicio de la razón histórica según Ortega y Gasset. Esta pregunta –abordada en el segundo capítulo– abre dos cauces: por un lado, un aspecto de orden teórico, y por otro, el aspecto de su producción historiográfica. En el aspecto teórico del ejercicio de la razón histórica como método, nos proponemos desentrañar y reconstruir el sistema de categorías que forja Ortega a lo largo de su obra y que son el insumo clave para sus propios análisis históricos.

Lo predicho nos llevará al examen –en el tercer y último capítulo– de su propia producción historiográfica, que circunscribiremos a la cuestión de Roma y su final, estudiando con detenimiento la serie de trabajos en los que Ortega aplica dicho método y saca sus conclusiones por demás sugestivas ya que abren un cause propio y original a las interpretaciones vigentes.<sup>4</sup>

#### **1.4. Objetivos**

Por lo tanto, los objetivos que guían esta Tesis son tres. En primer lugar, reconstruir la teoría de la historia de Ortega y Gasset. Para ello, hemos perfilado los elementos esenciales que la conforman: Historiología, Historia como ciencia y Razón

---

<sup>3</sup> Un interrogante que emerge de la lectura de Ortega y Gasset se refiere a su eventual aporte a la historiografía occidental. A poco de leer sus obras, resulta bastante evidente que en Ortega existió una intensa búsqueda y ansia de modernizar a España, quien a sus ojos tenía grandes dificultades para salir de una profunda y larga decadencia inscrita en varios planos claves de su vida y cultura nacional. Entre esos planos se encontraba la ciencia, en particular la ciencia histórica. Hacer progresar la ciencia histórica y dotarla de una teoría adecuada, fue un cometido fundamental suyo, el cual permitiría a los españoles conocer su pasado y comprenderlo mejor; precisamente para cambiar su presente. Por lo tanto, Ortega desplegó toda una indagación acerca de qué es la historia y cómo se hace, esto es, cómo se escribe, a qué temáticas se debería prestar atención, etc. Para ello, elaboró modelos explicativos y reflexionó en torno al objeto de la historia y el sujeto de la misma. En su afán, arremetió contra el modo –a su parecer incompleto, insuficiente y limitado– de hacer historia presente entre autores de prestigio como Ranke y Toynbee (1934-1961). No obstante esto, las referencias historiográficas a Ortega que hemos hallado son pocas (Arostegui, 1995; Maravall, 2008).

<sup>4</sup> Las tesis de Ortega sobre el período de la Antigüedad Tardía y su lectura del proceso sufrido por Roma, parecen presentar cierta originalidad respecto de una problemática que, si bien discutida durante tanto tiempo y por diversos autores, lejos está aún de haberse zanjado. El abordaje orteguiano de esta etapa clave en el desarrollo de la historia occidental contrasta con las visiones imperantes en su época. Y consideramos que provee un análisis profundo de las causas de las problemáticas romana (y europeas de mediados del siglo XX), haciendo foco en la dimensión social, colectiva e individual, y aplicando su particular visión de la Historia con categorías como ‘crisis histórica’, ‘ideas y creencias’, ‘vida como libertad y vida como adaptación’.

histórica. Estos elementos a su vez se encuentran imbricados en una teoría del conocimiento orteguiano y en dimensiones de corte antropológico, epistemológico y ontológico. En segundo lugar, nos proponemos como meta identificar las categorías y conceptos que vuelven operativa su propia propuesta historiográfica; tarea que no ha sido sistematizada aún en ningún trabajo monográfico de la magnitud y peso que se compare con el nuestro. Por último, buscaremos exponer la hermenéutica de Ortega y Gasset sobre el final de Roma. Como veremos, para desentrañar su interpretación sobre el particular, es necesario retrotraerse a su concepción de la historia como conocimiento, el cual implica la construcción *a priori* de categorías que vayan a la realidad para comprender su sentido desde el interior de aquella vida histórica.

### **1.5. Hipótesis**

Nuestras hipótesis de trabajo son dos y se vinculan a los objetivos antes mencionados. Luego de considerar el gran *corpus* de estudios de Ortega y Gasset, podemos afirmar que el pensador madrileño posee una teoría de la Historia. Dicha teoría está compuesta por una serie de reflexiones en torno a la estructura de la vida histórica, esto es la historiología y un método, la razón histórica. El objetivo orteguiano es el de constituir la Historia como una ciencia, y de esa manera que la misma pueda dar el salto a la madurez como disciplina. De acuerdo con esto, es en función de sus particulares reflexiones epistemológicas que emerge una propuesta innovadora sobre la ciencia histórica y en concreto sobre la interpretación del proceso que llevó al fin de Roma.

La posición orteguiana sobre dicho problema histórico abre un cauce pionero en su época, e incluso con una perspectiva original para el presente. Lleva a cabo la dilucidación de la cosmovisión romana mediante categorías de análisis propias y esto le permite tomar distancia de las corrientes en boga, como así también de la discusión actual entre los 'rupturistas' y aquellos que abogan por la transformación y continuidad. Por ello consideramos que su aporte es de relevancia para el pensamiento histórico actual, tanto a nivel teórico-epistemológico como a nivel de la práctica de una temática en particular.

### **1.6. Metodología.**

La investigación propuesta seguirá una metodología cualitativa propia de la ciencia histórica a través del análisis e interpretación de documentos. Es decir,

haremos uso tanto del método hermenéutico-documental como del hermenéutico-reflexivo. Asimismo, nos centraremos en realizar un estudio que se nutra herramientas de la Historia de las Ideas y otras provenientes de la Historia intelectual. En torno a estas disciplinas historiográficas, destacamos el aporte de la Historia intelectual de raigambre francesa, llevado a cabo por autores como Roger Chartier (1996) o François Dosse (2003). Dichos autores han contribuido a la consolidación y desarrollo de esta línea de análisis que tiene como objetivo informar sobre las obras, rutas, itinerarios, más allá de las fronteras disciplinarias. Por otra parte, dicha línea ubica al autor y sus ideas en su campo de producción y por lo tanto identifica el ámbito exterior que puede influenciar el pensamiento. Del ámbito anglosajón, destacamos la contribución de Pocock (2012), en especial el método del contextualismo, es decir, la búsqueda de comprensión del texto en su contexto, que tiene que ver con lo señalado anteriormente. Pocock (2003) es un especial botón de muestra de la tarea que nos proponemos, ya que una de sus últimas obras versa sobre Edward Gibbon (2006) y su trabajo de investigación sobre Roma.

En cuanto a la Historia de las Ideas, no sólo se trata de un método a utilizar, sino que Ortega mismo puede ser considerado un pensador que contribuyó a su desarrollo como método y enfoque analítico en el ámbito hispano, a través de varias de sus obras, en especial con *Ideas y Creencias*.

Sin duda, un referente ineludible de esta disciplina es Arthur Lovejoy (2005), quien ha resaltado como función de la Historia de las ideas –perspectiva que compartimos–, la de conocer en la medida de lo posible los pensamientos que determinadas personas han tenido sobre temas que les interesaban, cuál fue el origen de dichos pensamientos, cómo fueron desarrollándose, combinándose e incluso cambiando de modo, en una trama de ideas, problemas y autores. En este sentido, Julián Marías (1960) ha realizado un gran trabajo en tal dirección, y se constituye también en una guía importante en nuestros análisis y reflexiones.

Para esta labor nos serviremos del acopio de los registros de dichos términos (o similares) en la colección de sus *Obras Completas*, junto al consiguiente análisis crítico de dicha información. Es decir, se pretende realizar un análisis de su pensamiento tomando como materia principal del mismo la propia obra escrita de Ortega. Los diez tomos que conforman dichas *Obras Completas*, serán la referencia

principal de esta tarea inicial<sup>5</sup>. En este sentido, en primer lugar, se buscará distinguir los textos de interés primordial en relación al objeto de nuestra investigación, entre ellos *Historia como Sistema* (Ortega y Gasset, 1964e), *En torno a Galileo* (Ortega y Gasset, 1964a), *Ideas y Creencias* (Ortega y Gasset, 1964c), de aquellos textos en los que nuestro tema de investigación se aborda de manera tangencial o circunstancial. En segundo lugar, se pasará a realizar un análisis de aquellas reflexiones, conceptos y categorías filosófico-históricas que dan forma al sistema orteguiano de la Historia, para luego poder analizar detenidamente cada una de ellas y su aplicación particular a Roma. En este sentido se pueden destacar como obras claves para realizar nuestro análisis, las siguientes: *Una interpretación de la Historia universal* (Ortega y Gasset, 1965b), *Del Imperio Romano* (Ortega y Gasset, 1964d), *Sobre la muerte de Roma* (Ortega y Gasset, 1963a).

---

<sup>5</sup> La obra de Ortega y Gasset en su edición de la década del 60' se encuentra disponible online, con libre acceso. Sin embargo, en época reciente (2010), la editorial Taurus junto a la Fundación Ortega y Gasset han realizado una nueva edición, la cual incluye textos inéditos y un aparato crítico sumamente valioso.

### 2.1. La teoría de la historia en Ortega y Gasset

Ortega y Gasset fue un pensador singular y multifacético. En sus reflexiones abordó diversas problemáticas, entre ellas las relacionadas al campo de la Historia. Para cada problemática elaboró una teoría, es decir teorizó, hizo ciencia, filosofó. Las tres teorías que podemos reconocer de mayor peso en su pensamiento fueron la teoría del conocimiento, la teoría de la vida y la teoría de la Historia. En nuestro caso nos detendremos principalmente en esta última. Cabe destacar que, si bien pueden analizarse cada una por separado, forman un todo integrado, interrelacionado; por lo que, aunque nuestro foco sea su teoría de la Historia, no se pueden soslayar las conexiones que esta mantiene con las otras dos teorías.

En primer lugar, es preciso establecer que la teoría de la historia de Ortega y Gasset puede ser abordada a partir del análisis de tres componentes: la historiografía, la historiología y la razón histórica. En segundo lugar, en conexión con esos tres componentes, en un grado más profundo de su sistema y del cual dependen en su desarrollo, podemos identificar tres concepciones que condicionan, impactan y nutren su teoría de la historia: la concepción antropológica, la concepción ontológica y la concepción epistemológica.

La discusión en el *plano ontológico*, Ortega la lleva a cabo con su historiología, donde aborda la materia y la forma de lo histórico como ente. En el plano ontológico, su concepción es importante en la medida que reconoce que la realidad se puede conocer: es independiente del sujeto; y sobre todo concibe la realidad histórica con la complejidad y desafíos que implica la misma.

Su *concepción antropológica* expresa la relación entre el hombre y la historia, y es deudora del historicismo. Su posicionamiento filosófico está dado por la razón vital que provee una reflexión acerca del hombre, su naturaleza y el eje de su existencia, la vida. Según esta mirada orteguiana el hombre no tiene naturaleza, tiene historia. (cfr. Ortega y Gasset, 1964e: 41) La dimensión histórica alude a la historicidad de sus actos. En lugar de hablar de existencia, Ortega prefiere el término consistencia. La importancia de la concepción antropológica a la hora de comprender la historia,

depende de cuánto se conozca al hombre, de cuál sea la concepción y riqueza de la interpretación y el grado de verdad que puede alcanzar. Por ende, será de suma importancia para Ortega la cuestión de la sensibilidad histórica del historiador, el sentido y la conciencia histórica de la época, unida a la actitud del historiador.

En el *plano epistemológico*, Ortega plantea una discusión acerca de la configuración de la historia como ciencia y su funcionamiento, donde busca conjugar dos vertientes separadas en su época, a saber, por un lado la constatación de los hechos a través de la crítica documental y por otro, la explicación o análisis. Estas dos facetas hacen a la unidad del saber histórico. Su epistemología de la Historia afronta con claridad la forma en la cual los historiadores deben definir su objeto de estudio y a partir de allí establecer un método que permita ordenar los hechos, interpretarlos, comprenderlos y expresar ese conocimiento elaborado.

Estos tres aspectos presentes en Ortega y su reflexión sobre la Historia entran en una relación profunda, dado que hay vasos comunicantes que hacen de los mismos un organismo, una unidad teórica. Lo ontológico establece principios acerca de la realidad histórica, y de ellos se desprenden categorías de análisis que surgen de reflexiones filosóficas y antropológicas, como por ejemplo la cuestión de las *generaciones* o la de las *crisis históricas*; categorías que toman forma en obras como *En torno a Galileo* (Ortega y Gasset, 1964a), donde se manifiesta su concepción acerca del objeto y el método de la historia. Esta obra es un trabajo relevante para nuestra investigación, ya que allí Ortega discute *la entidad epistemológica* de la historia. Allí hace notar el problema de su constitución como ciencia, de sus falencias teóricas, y se adelanta a proponer un modo nuevo de pensar lo histórico, entendiéndolo como un problema abierto, en tanto conocimiento y práctica. La cuestión de la verdad, del conocimiento del presente y el pasado, emerge a cada paso y Ortega sale al cruce sosteniendo que la posibilidad de conocer una verdad de otra época no es fácil, porque ya ha sido. Sin embargo, en su elaboración propone cómo acercarse a ella y reactualizarla con confianza en su posibilidad. La Historia es una ciencia, pero aún está incompleta.

Mientras traza un camino, señala cómo la ciencia histórica moderna, al no tener claro esos principios teóricos acerca de su objeto de estudio, se ha enfrascado en lo metodológico, y ha tomado prestado de otras ciencias conceptos y categorías. Ha renunciado o esquivado la interpretación, la comprensión y en definitiva la explicación, haciendo incomprensibles e incluso lejanas sus producciones al hombre del siglo XX, que necesita entenderse a sí mismo y a su época.

La complejidad y riqueza de su teoría de la Historia proviene de lo complejo de su formación y su despliegue como pensador. Su formación filosófica, su interés por el presente y su explicación, le plantean la necesidad de forjar una disciplina capaz de abordar el desafío de comprender su presente. Para lograrlo, hacia la década de 1930<sup>6</sup> comienza una etapa en su vida intelectual en la que da una importancia radical a la Historia. La dimensión histórica del hombre, su historicidad, se transforma en un elemento clave de su filosofía. La tríada 'historiografía', 'historiología' y 'razón histórica', según advertimos, comienzan a funcionar a partir de esta década en Ortega como un organismo, constituyendo su entera teoría de la Historia, la cual consta de aspectos teóricos, prácticos y poéticos.

Así, cuando reflexiona sobre la ontología de lo histórico, desarrolla la historiología; cuando escribe sobre hechos históricos, hace historiografía, aplicando a alguna época de la Historia el método pensado a través de las categorías teóricas brindadas por la historiología. Tal es el caso, por ejemplo, de su libro *Del Imperio Romano* (Ortega y Gasset, 1964d). Todas estas operaciones están iluminadas por un objetivo, un impulso, la visión profunda y abarcadora de la razón histórica, esto es, dar explicaciones de la estructura de la vida en diversos momentos. De ahí que – insistimos– sea tan difícil separar en él esas tres dimensiones de la tríada mencionada. Por ello quizás lo más apropiado sea denominar a Ortega un 'teórico de la historia'.

La *razón histórica* es un modo de conocer singular, porque singular es su objeto: la realidad histórica manifestada en la vida humana. Es un modo de comprender, el cual se nutre del estudio y reflexiones acerca de la estructura de su objeto de estudio, la vida humana inscripta en la realidad histórica. Por su parte, la *historiografía* es el modo de escribir y llevar adelante investigaciones con aquella perspectiva, validando las reflexiones y categorías que surgen del uso de la razón histórica realizado en la *historiología*. Todo esto constituye y se encuentra incluido en la teoría de la historia de Ortega y Gasset.

De modo que su Teoría de la Historia está imbuida de esta perspectiva de la razón histórica que se encarna en la ciencia histórica, en el conocimiento histórico y su escritura. Esa forma nueva de conocer históricamente y de pensar la realidad se inscribe en el corazón de la historia como ciencia a través de la historiología,

---

<sup>6</sup> Vale destacar que su interés por la historia data de mucho antes. Por poner un ejemplo, su Memoria de 1909, para obtener el grado de doctor, había versado sobre *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda* (Ortega y Gasset, 2004).

disciplina especialmente creada/pensada por Ortega para proveer a la historia de los insumos necesarios para alcanzar en ella un conocimiento científico.

“La historia es sistema —un sistema lineal tendido en el tiempo. La serie de las formas de vida humana que ha habido, en efecto, no son infinitas, son unas cuantas, tantas como generaciones, unas cuantas precisas y determinadas que se suceden unas a otras y salen unas de otras como las figuras de un caleidoscopio integrando, como he dicho, una melodía, la melodía del destino universal humano —el drama del hombre, que es, en rigor, un auto sacramental, un misterio— en el sentido de Calderón —es decir, un acontecimiento trascendente. Porque en la vida humana va incluida toda otra realidad, es ella la realidad radical, y cuando una realidad es la realidad, la única que propiamente hay, es, claro está, trascendente. He aquí por qué la historia —aunque no lo hayan creído las últimas generaciones— es la ciencia superior, la ciencia de la realidad fundamental —ella y no la física” (Ortega y Gasset, 1964a: 95).

Como puede vislumbrarse, la cuestión del conocimiento es clave para Ortega en la comprensión de la vida humana, y la ciencia histórica lo es en concreto para el siglo XX y sus desafíos. Pasemos primero a analizar la teoría del conocimiento orteguiano para luego pasar a analizar su teoría de la historia.

## **2.2. La cuestión del conocimiento científico en la Modernidad hasta el siglo XX. Teoría orteguiana del conocimiento.**

Los desafíos de la realidad y su comprensión, siempre han sido para el hombre un llamado interno. La actitud ante ese llamado y las formas de su resolución han variado dependiendo de la concepción de sí mismo que ha tenido el hombre. El temor, la indiferencia, pueden ser un camino que conduce a la elaboración de un mundo particular y su explicación. Sin embargo, en lo que hace a nuestra civilización, existe un instante, un momento en el tiempo en el cual el asombro dio fruto y la decisión de abordar el problema. Concebir la realidad como algo existente, fuera del hombre, misteriosa en principio pero cognoscible, permitió al ser humano comenzar a transitar un camino que no ha cesado hasta el día de hoy. Grecia fue el lugar en el cual surgió esa inquietud. Las reflexiones de hombres griegos, con una particular inclinación a la meditación de la realidad, dieron como fruto conocimientos que partían de la necesidad de contar con una herramienta precisa y rigurosa que respondiera a sus preguntas, que se remontaban a la causa de las cosas.

Esta búsqueda expresaba una resolución, una decisión de poner claridad en el elemento oscuro en el que nos movemos en una determinada circunstancia histórica.

Existía una necesidad que debía ser colmada<sup>7</sup>, de completar aquello que se encuentra fragmentado, desordenado, confuso. De allí la resolución de teorizar (cfr. Sobre la razón histórica, 1979 Madrid, Alianza Editorial). La teoría es una elaboración sistemática, que ordena y articula las partes que se encuentran dispersas y le da unidad, sentido. Esta elaboración, que debe cumplir con ciertos requisitos para alcanzar su plenitud, esto es, rigurosidad, claridad, profundidad, cobra relevancia cuando se aplica al ser vital. Cuando tiene relación con la vida. Pues nace de la vida y retorna hacia ella para hacerla mejor.

En todo este desarrollo y despliegue debe existir una correlación entre intelecto y realidad, es decir, debe ser verdadero, fiel a la verdad<sup>8</sup>. De lo contrario, el camino que se toma lleva a otro lugar y cumple un fin diferente, el engaño o la ilusión.

Ortega y Gasset se halló desde su infancia frente al desafío de su realidad y su comprensión, en una circunstancia particular; una circunstancia que colocaba a su patria en la falta de claridad respecto de los rumbos a tomar y salir de un presente que era difícil<sup>9</sup>. Se vivía de manera clara una decadencia, una postración en diversos planos. En especial, en el plano intelectual, en el de la comprensión de los problemas y su verdad, clave para salir de dicha circunstancia.

---

<sup>7</sup> “Por tanto, cuando el hombre no sabe qué hacer, lo único que puede hacer es intentar saber. Esa es la raíz del teorizar de las ciencias, de la filosofía, y, en general, lo que se llama ‘verdad’ y ‘razón’” (Ortega y Gasset, 1979: 69).

<sup>8</sup> Respecto del conocimiento y el problema de la verdad, Ortega (1964a: 16) posee una original concepción realista, que toma distancia de ciertas corrientes en boga en su época y otras posteriores, tales como las posmodernas: “La palabra con que los griegos nombraban la verdad es *alétheia*, que quiere decir descubrimiento, quitar el velo que oculta y cubre algo. Los hechos cubren la realidad y mientras estemos en medio de su pululación innumerable estamos en el caos y la confusión. 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; luego, siguiendo en la soledad de nuestro íntimo imaginar, hallamos qué aspecto, qué figuras visibles, en suma, qué hechos produciría esa realidad imaginaria. Entonces es cuando salimos de nuestra soledad imaginativa, de nuestra mente pura y aislada y comparamos esos hechos que la realidad imaginada por nosotros produciría con los hechos efectivos que nos rodean. Si casan unos con otros es que hemos descifrado el jeroglífico, que hemos descubierto la realidad que los hechos cubrían y arcanizaban. Esta faena es la ciencia; como se ve consiste en dos operaciones distintas. Una puramente imaginativa, creadora, que el hombre pone de su propia y ubérrima sustancia; otra confrontadora con lo que no es el hombre, con lo que le rodea, con los hechos, con los datos. La realidad no es dato, algo dado, regalado —sino que es construcción que el hombre hace con el material dado”.

<sup>9</sup> Ortega asiste desde temprana edad al derrumbe de los restos del antiguo Imperio español, con la pérdida de Cuba y Filipinas, en 1898. En el plano intelectual, la pérdida de sentido y rumbo de su entorno nacional era patente respecto al resto de Europa, y, según su mirada, demandaba refundar el pensamiento científico español y hasta europeo.

Esta necesidad se fue haciendo acuciante y cobró mayor dramatismo en la vida de Ortega, a medida que creció y fue desarrollando una vocación intelectual, académica y filosófica. España –realidad histórica– y la verdad –entidad abstracta, filosófica– se volvieron el eje de su pensamiento. Luego sería España y Europa y la dimensión de la verdad en el ser humano, esto es, la verdad del hombre moderno y su circunstancia. Por ello, la ciencia será un tema recurrente y estará presente en gran parte de su obra desde su juventud, sobrevolándola, o bien siendo tomada por las astas. El saber, el querer comprender una realidad, es la raíz del teorizar, de 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” (Ortega y Gasset, 1964a: 15).

Desde los tiempos griegos a la fecha se ha emprendido dicha faena, pero como decíamos antes, se ha partido de presupuestos diversos, en especial en el contraste entre antiguos y modernos. La bisagra que constituye la época moderna, la modernidad como nueva actitud y mentalidad, produjo un marcado viraje en el ámbito científico.

La nueva ciencia moderna, se inspiró en un saber con grandes pretensiones y con herramientas diferentes. El rol dado a la razón se volvió ambicioso, a saber, llegó a concebirse que con la razón humana podían explicarse todos los fenómenos, y que su aplicación implicaba el dominio del ser humano sobre la realidad, sobre la naturaleza, para su goce y explotación, esta fue la nota dominante. Las ciencias físico-matemáticas se convirtieron en el paradigma, en el camino para lograr esos objetivos. Venían a ocupar un lugar dejado por la ciencia antigua y medieval, que tenía por actitud fundamental la contemplación del ser. Había llegado el momento de la *vita activa*, la ciencia al servicio de la utilidad, la técnica y el comercio. Fue tal el encumbramiento de esas ciencias que llegó a sostenerse que también serían capaces de explicar qué era el hombre. Su punto más álgido de vigencia social fue el siglo XIX. Inventos, adelantos tecnológicos, confort. Todo a medida del burgués, quien estaba detrás del mundo moderno, forjado a sangre y fuego desde fines de la Edad Media, con una buena dosis de pragmatismo y dinero. El triunfo de la burguesía fue el triunfo de la ciencia moderna, físico-matemática, dada la razón instrumental que aminaba a ambos. Sin embargo, ese mundo y la ciencia que iba asociada a él, entraron en crisis en la primera mitad del siglo XX. Esta crisis es identificada con claridad por Ortega (1964e: 20): “La ciencia está en peligro. Con lo cual no creo exagerar —porque no digo con ello que la colectividad europea haya dejado

radicalmente de creer en la ciencia—, pero sí que su fe ha pasado, en nuestros días, de ser fe viva a ser fe inerte”.

Esta crisis de la ciencia moderna, a la que él se refiere, respondía a un aspecto que señalara Ortega con acierto: la ciencia físico-matemática no había fracasado en el campo que le atañía, sin embargo, se había mostrado prácticamente inútil para responder preguntas esenciales en relación a lo propiamente humano. Lo que había fracasado era su pretensión de totalidad:

“Resulta que, sobre los grandes cambios humanos, la ciencia propiamente tal no tiene nada preciso que decir. La cosa es tan enorme que, sin más, nos descubre su porqué. Pues ello nos hace reparar en que la ciencia, la razón a que puso su fe social el hombre moderno, es, hablando rigurosamente, solo la ciencia físico-matemática y apoyada inmediatamente en ella, más débil, pero beneficiando de su prestigio, la ciencia biológica. En suma, reuniendo ambas, lo que se llama la ciencia o razón naturalista. La situación actual de la ciencia o razón física resulta bastante paradójica. Si algo no ha fracasado en el repertorio de las actividades y ocupaciones humanas, es precisamente ella cuando se la considera circunscrita a su genuino territorio, la naturaleza” (Ortega y Gasset, 1964e:20).

“A la postre, la paradoja se resuelve en una advertencia sobremanera sencilla. Lo que no ha fracasado de la física es la física. Lo que ha fracasado de ella es la retórica y la orla de petulancia, de irracionales y arbitrarios añadidos que suscitó, lo que hace muchos años llamaba yo «el terrorismo de los laboratorios»” (Ortega y Gasset, 1964e: 22).

La limitación de la ciencia moderna abre paso a la búsqueda de una nueva forma de abordar aquellos problemas y cuestiones humanas. Para Ortega existe una necesidad crucial e inmediata de superar el lugar dejado por la ciencia moderna en la explicación de lo humano.

“La ciencia ha de resolver hoy sus problemas, no transferirnos a las calendas griegas. Si sus métodos actuales no bastan para dominar hoy los enigmas del Universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces [...]. El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad. Verdad es lo que ahora es verdad y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado” (Ortega y Gasset, 1964e: 22).

Existen dos dimensiones en este planteo. Por un lado, Ortega se coloca en una posición crítica hacia el interior de la ciencia moderna y los resultados alcanzados; pero existe otra dimensión, que Ortega vislumbra, a saber, que se están produciendo cambios importantes en la sociedad en la percepción de lo humano, los cuales requieren nuevas soluciones y respuestas. En diversos escritos de fines de los años veinte se vislumbra este diagnóstico orteguiano de la crisis moderna. *El tema de*

*nuestro tiempo*<sup>10</sup> (1966e) e incluso *La rebelión de las masas* (1966f) son reflexiones en torno a esta situación. Con todo, según él, esta situación, si bien se presenta grave, también genera un escenario potencial para abrir nuevos caminos o salidas.

“¿Como se explica esta ambigua actitud? Muy sencillo: la razón había prometido resolver al hombre todos sus problemas, releed *El discurso del método* que es el programa de la nueva fe. Pero ha ocurrido que mientras lo resolvía –más allá aun de lo previsto– los problemas que plantean los objetos corporales, han fracasado una y otra vez ante los problemas propiamente humanos. Esto nos ha hecho caer en la cuenta de que la famosa razón no era toda la razón sino solo la razón física o naturalista” (Ortega y Gasset, 1979: 236).

Ciertamente, los antiguos le habían dado un sentido más amplio al término ‘ciencia’. Desde luego, no sólo era la física, sino que incluía todas las diversas ramas del saber, e implicaba una actitud de asombro ante la realidad, con la confirmación de que existía algo independiente del observador, y donde se buscaba descubrir su esencia.

¿Por qué fracasa la razón físico-matemática? Según Ortega, porque el hombre no tiene naturaleza<sup>11</sup>. De allí que sea necesario una ciencia que no apunte a estudiar la naturaleza sino el cambio.

“¿Por qué? Si todas las cosas han rendido grandes porciones de su secreto a la razón física, ¿por qué se resiste está sola denodadamente? La causa tiene que ser profunda y radical; tal vez, nada menos que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza. Lo único que el hombre tiene de ser, de naturaleza, es lo que ha sido” (Ortega y Gasset, 1964e: 24).

Es necesario otro modo de conocimiento, por lo tanto; la razón física es incompetente para hablar de lo humano y por ende lo son también sus métodos y perspectivas. Como no tiene naturaleza, el hombre escapa al análisis de la física. Según Ortega, él tiene historia, y por ello la razón histórica es la apropiada para explicar su vida y comprenderla: O, dicho de otro modo: el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica (Ortega y Gasset, 1964e: 23).

Es necesario detenerse en esta cuestión ontológica, de orden filosófica, pero que sin duda impacta en la concepción de la historia. Es una cuestión teórica fundamental para Ortega; de donde parten sus reflexiones sobre el hombre y el tiempo, y cómo

---

<sup>10</sup> En *El tema de nuestro tiempo* (1966e), Ortega aborda la posibilidad de llegar a la verdad, o bien quedarse en el sistema relativista. El racio-vitalismo busca trascender esa aparente dicotomía.

<sup>11</sup> Esta concepción antropológica será desarrollada en el próximo acápite.

estudiarlos en maridaje, es decir, cómo ejercer la ciencia que se encarga de estudiar la vida humana en el tiempo<sup>12</sup>.

### 2.3. De la razón vital a la razón histórica

La reflexión orteguiana acerca de la vida como realidad radical y la dimensión histórica del ser humano se reflejan en su sistema filosófico que vincula la racionalidad con la vida<sup>13</sup>. La razón vital expresa una concepción antropológica en la que el ser humano es concebido como sujeto que actúa, esto es, que debe actuar y hacer ante algo que le es dado sin resolver y, por lo tanto, debe hacerse cargo, quiera o no, de una realidad que le es presentada desde fuera. Así, no tiene más remedio que elegir, y ello constituye un drama.

Para Ortega, “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene ... historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia [ ...] al hombre” (Ortega y Gasset, 1964e: 41). Esta afirmación, realizada en *Historia como sistema* (1964e), implica una toma de posición respecto de la tradición filosófica y las discusiones en torno al ser del hombre y su substancia. Y si bien en principio se podría entender esa afirmación acerca de la naturaleza humana como rupturista respecto de la filosofía clásica, si se la analiza con detenimiento, se puede detectar un rasgo peculiar del pensamiento del filósofo español, a saber, la de superar integrando<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> En razón de que la teoría de la historia de Ortega contiene diversos elementos que se relacionan y conjugan, no es tan simple diferenciarlos o analizarlos por separado. Para ello, a mi juicio, en primer lugar, debe realizarse un planteo general de la teoría de la historia de Ortega, su cometido y las relaciones generales de su sistema, para luego pasar a analizar cada concepto o cuestión en particular, a saber, ‘razón histórica’, ‘historia’, ‘historiografía’, ‘historiología’.

<sup>13</sup> En su estudio sobre Ortega y la historia, Graham (1997: 7) se dedica a explicar la cuestión de la dualidad ‘razón vital’ y ‘razón histórica’. A propósito de esta dualidad, la discusión que presenta este autor gira en torno a los debates entre los discípulos orteguianos como Gaos, Curtis y Marías acerca de si existe continuidad o correlación entre razón vital y razón histórica. En el caso de Marías, por ejemplo, Graham muestra como él nunca colocó la razón histórica en pie de igualdad con la razón vital, dando mayor prevalencia a esta última. Saliendo del discurrir de Graham, consideramos que la postura de Marías se debe a cierta tendencia de una mirada filosófica que presta mayor atención a lo que en principio sería el sistema filosófico de Ortega. Sin embargo, Marías no parece ver –y en esto coincidimos con Graham– que las dos dimensiones son inseparables en la propuesta de Ortega, y que, en él, tanto la vertiente vital se apoya en el pensamiento histórico, como la teoría histórica se nutre de la filosofía vitalista. Este es, a nuestro juicio, el sistema orteguiano; sistema que no terminó de darle forma acabada, pero que podría presentarse funcionando de esa manera en su núcleo o eje *invertido*.

<sup>14</sup> Ya en *Historia como sistema* (1964e), Ortega da la clave para esta interpretación: “Si hablamos de *ser* en el sentido tradicional –advierte–, como *ser ya* lo que se es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de ‘naturaleza’, es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa” (Acevedo, 1989: 80).

Como bien ha advertido Acevedo (1989: 80),

“la palabra historia puede interpretarse en este texto de dos maneras, paradójicamente opuestas, pero complementarias. En primer lugar, puede significar *cambio*. Y así nos lo hace entender el siguiente comentario del propio Ortega a su tesis: «el hombre no tiene naturaleza: nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura. [...] Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable —a una ‘naturaleza’— [...], al no poseer el hombre ‘naturaleza’ y carecer de ser fijo, ni él ni nada en él son cosa quieta. [...] Está siempre en viaje, *in via*, decían los teólogos medievales» (Ortega y Gasset, 1965b:646). Pero, también, y esto es muy claro, historia puede querer decir *pasado*, y esto implica, como antes dijimos, algo «cuyo contorno es inequívoco, fijo e inmutable». Por ello el pasado puede ser «lo que poseemos, lo que tenemos», frente al futuro, que «es, por esencia, lo indócil, lo que no está nunca en nuestra mano»”.

A partir del concepto de ‘razón vital’<sup>15</sup>, Ortega comienza la construcción de una teoría de la vida, abordando el tema que a nosotros nos ocupa: el lugar de la ciencia histórica como superación y aporte a la crisis de la ciencia moderna aludida más arriba. En un principio, Ortega postula la razón vital como integración y superación de dos posiciones anteriores: un conocimiento que posee dos caras, ya que parte de la vida y su circunstancia, pero asimismo parte y llega a la verdad, lo que implica que el pensamiento se adecua a la realidad de las cosas.

“Tiene, pues, el fenómeno del pensamiento doble haz; por un lado, nace como necesidad, vital del individuo y está regido por la ley de la utilidad subjetiva; por otro lado, consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad” (Ortega y Gasset, 1966e: 165).

Su teoría de la vida se mantiene equidistante tanto de la posición del racionalismo como del relativismo, ya que “esto es precisamente lo que no puede ser: ni el absolutismo racionalista —que salva la razón y nulifica la vida—, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón” (Ortega y Gasset, 1966e: 161).

El camino que propone Ortega es una vía que supere e integre aquellas posturas. Cuando el madrileño realiza su diagnóstico del estado en el cual se encuentra la civilización occidental, y en concreto Europa y España, expone la crisis de las creencias que habían forjado el mundo moderno. Como hemos visto en su teoría del conocimiento, la razón físico-matemática puede resolver ciertos aspectos de la vida,

---

<sup>15</sup> Para el tema de la ‘razón vital’ existe una amplia bibliografía al respecto. De hecho, es uno de los temas más investigados de la obra de Ortega. En la *Guía Comares de Ortega y Gasset* (2013) existen diversos artículos que la abordan, pero destacan al respecto los trabajos de Cerezo Galán (2013) y Lasaga Medina (2013). También es recomendable el trabajo de Giustiniani (2006).

pero no puede explicar la vida misma del hombre. El vivir requiere pensar de una forma diferente; el vínculo entre razón y vida tiene una doble vertiente: la razón sin la cual no es posible la vida, y la razón que es la vida en su función de aprehender la realidad. Esta doble dimensión posee unidad y el camino se enfoca en lo que Ortega llama la 'realidad radical que es la vida'. La razón vital es un método, una forma de pensar esa realidad, aprehenderla en tanto realidad en la que uno se encuentra viviendo y de esa forma alcanzar una certidumbre radical (cfr. Marías, 1954: 55).

“Frente a la revelación se alzó la razón pura, la ciencia; frente a la razón pura se incorpora hoy, reclamando el imperio, la vida misma —es decir, la razón vital, porque, como hemos visto, vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia. Se puede vivir sin razonar geoméricamente, físicamente, económicamente, políticamente. Todo eso es razón pura y la humanidad ha vivido de hecho milenios y milenios sin ella —o con sólo rudimentos de ella. Esta efectiva posibilidad de vivir sin razón pura hace que muchos hombres de hoy quieran sacudirse la obligación de razonar, que renuncien con agresivo desdén a tener razón... Pero cuando más contentos se hallen de esa aparente —y tan fácil— liberación, más sin remedio se sentirán prisioneros de la otra razón, de la irremediable; de la que, quiérase o no, es imposible prescindir —porque es una y misma cosa con vivir— la razón vital” (Ortega y Gasset, 1964a: 67).

Más adelante, en la evolución de sus reflexiones, en lo que Ortega denomina la segunda navegación de su pensamiento, él arriba a las costas de la razón histórica, la cual es una nueva manera de continuar su reflexión iniciada con la razón vital. La razón histórica<sup>16</sup> viene a ocupar, en el plan orteguiano, el eje de este nuevo camino, en tanto se trata de una actitud reflexiva, un método, como así también una manera de pensar y explicar aquello aun sin respuestas claras en el plano temporal. Podemos decir que mientras la razón vital se centra en la vida de cada cual, esto es, la vida individual, la razón histórica es una concepción de la realidad humana íntimamente

---

<sup>16</sup> En su trabajo sobre la 'razón histórica' en Ortega, Pedro Cerezo (2005:169) señala que “la razón histórica, para Ortega, no puede reducirse a un simple método ni a una racionalidad específica de ámbito —el de las ciencias humanas a diferencia de las ciencias naturales—, sino que es la razón misma en cuanto órgano de la vida, o, dicho a la inversa, la historia misma en cuanto órgano de la verdad”. Está de acuerdo con Ortega en las limitaciones de una mirada racionalista, y por ello sostiene que es preciso reconocer que “la historia, es decir, el cambio, el tiempo y la facticidad, lejos de ser un obstáculo, como asegura el racionalismo, es el modo de nuestra participación en la verdad”. Según Cerezo (2005:169-170), la tesis orteguiana de la razón histórica implica tres puntos: 1) horizonte y mundo, 2) perspectiva y búsqueda de la verdad, 3) progresiva integración de las perspectivas, resultando el único órgano de totalización de la verdad. En definitiva, Cerezo realiza un análisis valioso y riguroso de la razón histórica en Ortega, no obstante, consideremos que se reduce a una mirada estrictamente filosófica, que termina negándole entidad a la dimensión historiográfica del planteo orteguiano.

unida a la realidad histórica, entrelazadas las vidas individuales en la vida histórica, que incluye no sólo la vida individual, sino la vida interindividual y social en el tiempo.

La razón histórica es una y se despliega simultáneamente en dos sentidos que pueden variar su posición en el proceso del conocimiento: en primer lugar, ha de pensarse la realidad histórica para determinar sus categorías de análisis, es decir, lo que vaya a buscar el historiador, a qué le va a prestar atención, pero bajo qué ángulo e inspiración; y, por otro lado, ha de discernirse, seleccionarse, constatarse los hechos y datos a la luz de esas categorías, para luego pasar a la explicación y síntesis final.

Otra forma de concebir la razón histórica es entenderla como una inspiración, un modo de conocer la realidad; un halo que recubre y atraviesa las diversas maneras de abordar lo humano. Pues se trata de un proyecto de conocimiento, una búsqueda de la verdad, que toma perspectivas y las integra en una visión total.

Tomando como eje la vida humana, sin definirse como historiador, Ortega ejerce la razón histórica. Sus categorías de análisis aspiraban a ser interdisciplinarias. Aunque pertenezcan propiamente a la Historia como ciencia, él las ofrece como instrumentos de análisis para clarificar la labor del historiador, pero también las puede usar un filósofo, un sociólogo, o un historiador del arte, roles que Ortega también desempeñó<sup>17</sup>. Dicho ejercicio constituye un estudio de lo humano, y porque el hombre es historia, es cuestión de comprender, dar explicaciones de lo humano a través de la realidad radical que es su vida.<sup>18</sup>

Un punto importante a dilucidar es el carácter historicista que se le atribuye al pensamiento histórico de Ortega. Sobre este punto se puede sostener que la razón histórica orteguiana no es relativista. El historicismo del pensador español es singular; es una expresión de su valoración de la historia, de lo histórico en el ser humano, donde trata de tomar en cuenta el peso del pasado en una persona, un pueblo, pero no por ello como un absoluto: “el bien y la justicia, si son lo que

---

<sup>17</sup> Ver por ejemplo sus estudios sobre *Velázquez* (1965a), o su trabajo de corte sociológico sobre *El hombre y la gente* (1964k).

<sup>18</sup> Zamora Bonilla (2013:92) en su bien fundamentado estudio sobre la razón histórica asevera que “El mayor desarrollo de la razón histórica y de sus categorías lo encontramos en *Historia como sistema* y *En torno a Galileo*”. Si bien coincidimos con tal señalamiento, insistimos en que a pesar de acercarse al meollo del asunto, a atisbar su relación con la ciencia histórica, la perspectiva desde la cual entiende la razón histórica Bonilla es estrictamente filosófica, es ahí donde haremos hincapié en el próximo capítulo para aportar al conocimiento acerca del ejercicio de la razón histórica como parte de la teoría de la historia en Ortega.

pretenden, habrán de ser únicos. Una justicia que es sólo para un tiempo o una raza sea justa, aniquila su sentido” (Ortega y Gasset, 1966e: 164).

Tal como hemos señalado anteriormente, existe una continuidad en el pensamiento de Ortega entre razón vital y razón histórica. Aquello que las conecta es su concepción antropológica y la centralidad del concepto vida. Para Ortega, el hombre no tiene naturaleza, no es (de forma fija), sino que vive. Su consistencia es estar siendo. Su ser consiste en ser pasado, se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta realidad del ser humano y su consistencia requiere un “extraño modo de conocimiento, de comprensión que es ese análisis de lo que concretamente es nuestra vida, por tanto, la de ahora” (Ortega y Gasset, 1964e: 40). Esa forma de comprensión, para ser expresada –dirá Ortega– necesita de alguien que lo narre, que nos cuente lo que ha sido y lo que es la vida de cada cual a través del tiempo. Por ello, “la vida solo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica” (Ortega y Gasset 1964e: 40). Existe en la vida histórica una dialéctica no lógica, ajena al razonamiento de las ciencias exactas. Para esa tarea racional Ortega piensa en los historiadores, quienes deben “averiguar cuál es esa serie de hechos que se concatenan, de experiencias, cuáles son sus estadios y en qué consiste el nexo entre los sucesivos” (Ortega y Gasset 1964e:41). Su preocupación es ver la falta de comprensión de la historia por parte de los historiadores y su manera de pensarla: “Hasta ahora, la historia era lo contrario de la razón. En Grecia, los términos razón e historia eran contrapuestos. Y es que hasta ahora, en efecto, apenas se ha ocupado nadie de buscar en la historia su sustancia racional” (Ortega y Gasset 1964e:49).<sup>19</sup>

El camino que implica la razón histórica expresa esas inquietudes y Ortega lo hace explícito a través de sus escritos para que no queden dudas:

“Mi propósito es estrictamente inverso. Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión «razón histórica». No una razón extrahistórica que parece

---

<sup>19</sup> Ortega dice esto a la luz de la clásica posición de Aristóteles (2004: 56) en torno al carácter no-científico del quehacer histórico: “no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad. En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Heródoto y no serían menos historia en verso que en prosa); la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular. Es general a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a lo que tiende la poesía, aunque luego ponga nombres a los personajes; y particular, qué hizo o qué le sucedió a Alcibíades”.

cumplirse en la historia<sup>20</sup>, sino literalmente, lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías” (Ortega y Gasset, 1964e: 50).

Cuando realiza esta aseveración, Ortega está pensando en Hegel (2004) y su interpretación de la Historia como explicación de un desarrollo histórico que adjudicaba realidades a cuestiones puramente lógicas. En su visión, esta posición no es adecuada a la historia como ciencia. El contrapunto que él plantea respecto de Hegel, o de la razón físico-matemática, es la necesidad de buscar la autonomía de la ciencia histórica respecto de esas influencias de tipo racionalistas.

“Hasta ahora, lo que había de razón no era histórico, y lo que había de histórico no era racional. La razón histórica es, pues, *ratio*, *logos*, riguroso concepto... Conviene que sobre esto no se suscite la menor duda. Al oponerla a la razón físico-matemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente que esta” (Ortega y Gasset, 1964e: 50).

Según puede apreciarse, animando a la ciencia histórica y haciéndose una con ella, la razón histórica no le debe nada a otras ciencias. En este sentido, debe superar el sentimiento de inferioridad, comprendiendo que puede encontrar su propio método. De hecho, desde esta perspectiva, la tarea de la ciencia histórica es clave para el hombre de su tiempo.

“La razón histórica, en cambio no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: ve cómo se hace el hecho. No cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y «facultades» —que serían, en efecto, hechos brutos, como el choque y la atracción—, sino que muestra lo que el hombre hace con esos instintos y facultades, e inclusive nos declara cómo han venido a ser esos «hechos» —los instintos y las facultades—, que no son, claro está, más que ideas —interpretaciones— que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir” (Ortega y Gasset, 1964e: 50).

Hasta aquel momento las respuestas habían sido insuficientes respecto de la comprensión de la realidad histórica; de allí su afirmación de que había llegado la hora de la razón histórica. Una comprensión desde el interior de la vida, que no se limite a constatar hechos sino a verlos desde su complejidad, lo cual no quita que puedan ser explicados en su conexión íntima, y que de allí se haga más clara la vida misma, la realidad radical.

---

<sup>20</sup> Es decir, según él no se hace filosofía de la historia al modo religioso de una teología de la historia.

La historia como ciencia es razón histórica, por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica, a semejanza de cómo la física no es naturaleza sino, por el contrario, ensayo de dominar la materia (cfr. Ortega y Gasset, 1966c: 313).

#### 2.4. La cuestión de la historiología

Según Graham (1997: 170), Ortega elaboró el concepto de historiología en una época temprana, adaptando un término utilizado por Burckhardt en sus *Reflexiones sobre la historia universal (Weltgeschichtliche Betrachtungen, 1897)*<sup>21</sup>. La palabra 'historiología' deriva de la combinación de *historia* y *logos*, es decir, se trata de la ciencia que estudia la historia; y el historiólogo es aquel que estudia y usa la historia, a diferencia del historiógrafo, que escribe (*gráphein*) y enseña la historia. Sin embargo, como hemos sostenido en un comienzo, estas dos vertientes, si bien pueden analizarse por separado, forman una unidad, a la cual está llamado el historiador en su ejercicio pleno.

Ortega no solo concibió desde temprana época la historiología, sino que también la llevó a la práctica. Dicho de otro modo, pensó historiológicamente desde temprano. En efecto, el término 'historiología' es usado por Ortega ya en 1928 en un escrito sobre Hegel denominado *La filosofía de la historia en Hegel y la historiología* (1966g). En este texto se manifiesta la incomodidad e insatisfacción de Ortega frente a la forma de concebir la historia hasta ese momento y de la labor de los historiadores, como así también la búsqueda de un camino propio o modo de pensar históricamente.

Para el pensador madrileño, la "Historia no es manipulación, sino descubrimiento de realidades: *aletheia*, debe partir de la realidad misma y mantenerse en contacto ininterrumpido con ella" (Ortega y Gasset, 1966g: 532). La ciencia no es invención, pura fantasía o producto de la imaginación del historiador, sino que debe partir del conocimiento de la realidad histórica, de la constatación de hechos, para dar luego paso a una interpretación fundamentada. Ello marca una clara continuidad en su pensamiento acerca del conocimiento y la ciencia. Así, la cientificidad de la historia está dada en que posea un núcleo de reflexiones acerca de la realidad histórica.

---

<sup>21</sup> Por lo demás, en su *Filosofía de la historia*, Juan Cruz Cruz (2008) hace un paralelismo interesante, susceptible de ser analizado a la luz de los planteos orteguianos, entre 'teoría de la historia' e 'historiología'.

Para Ortega la ciencia histórica es una y se despliega simultáneamente en dos sentidos que pueden variar su posición en el proceso del conocimiento: es el ejercicio de pensar la realidad histórica para determinar categorías de análisis. Sin embargo, esta unidad no se vislumbraba en la ciencia histórica de la época en la que le tocó vivir y pensar a Ortega. La fuerte influencia de la corriente liderada por Ranke (1973) hacía decir al pensador español que había una necesidad imperiosa de superar lo que él llamara “el cronicón”, es decir, cierta producción tosca y sin el sutil tratamiento que requiere la materia tan especial que es la realidad histórica. Incluso señala que la falta de reflexión sobre su objeto y la actitud esquiva a realizar interpretaciones, había dejado en manos de otros pensadores, ajenos a la historia, aquella tarea: la denominada Filosofía de la Historia.

La razón de esta falencia, según él, estaba en que no se había intentado aun formalmente la instauración de una nueva disciplina científica, que podría llamarse metahistoria, la cual sería a la ciencia histórica concreta lo que es la fisiología a la clínica. Por ello, Ortega sostiene que debe existir una mirada reflexiva, profunda y a la vez que sobrevuele a modo de águila sobre el vasto mar de los hechos y ayude a escribir la historia de otra manera. En más de una ocasión a lo largo de diversos cursos, artículos y libros, él denuncia esta carencia de la ciencia histórica<sup>22</sup>. La configuración de lo que él dará en llamar ‘historiología’, en lugar de ‘metahistoria’ (término este último utilizado en los inicios de sus reflexiones), tiene por objetivo suplir aquel déficit y realizar el análisis de la realidad histórica. Las preguntas que guían ese objetivo y que, según él, no han sido planteadas con rigurosidad por los historiadores acerca de la realidad histórica, son las siguientes:

“La historiología no es, por tanto, una reflexión metodológica sobre la historia *rerum gestarum* o historiografía, sino un análisis inmediato de la *res gesta*, de la realidad histórica. ¿Cuál es la textura ontológica de ésta? ¿De qué ingredientes radicales se compone? ¿Cuáles son sus dimensiones primarias?” (Ortega y Gasset, 1966g: 539).

Si la Historia no cuenta con esta perspectiva no dará el salto definitivo hacia el carácter de ciencia. Para ello se debe colocar al método en el lugar que le corresponde respecto al objeto, en especial al método que se le daba primacía en su época, a saber, la crítica documental, la recolección de datos, la confección documental. El historiador, señala Ortega, no es un archivero. Por el contrario, a las

---

<sup>22</sup> Este tema está presente, entre otros textos, en *Historia como sistema* (1964e), *Una interpretación de la historia universal* (1965b), *La filosofía de la historia en Hegel y la historiología* (1966g).

técnicas inferiores con que rebusca los datos, es preciso añadir y anteponer otra técnica de rango incomparablemente más elevado: la ontología de la realidad histórica, el estudio *a priori* de su estructura esencial. Sólo esto puede transformar la Historia en ciencia, es decir, en reconstrucción de lo real mediante una construcción *a priori* de lo que en esa realidad —en este caso la vida histórica— haya de invariante (cfr. Ortega y Gasset, 1966g: 536).

Hasta ese momento, los historiadores eran muy precisos en el tratamiento de los archivos y los documentos, pero muy imprecisos en lo conceptual, en la estructura o construcción de categorías de análisis sobre lo histórico. Ante esa paradójica situación, Ortega forja la historiología como una disciplina científica que trae la misión de rectificar esa deficiencia. Estudiar la estructura esencial de la Historia y proveer una ontología de la realidad histórica, tal es el propósito de la historiología.

Según su análisis hay cuatro procedimientos vinculados a la ciencia, y como la Historia es una ciencia, también los posee a su modo: epistemo-ontológico<sup>23</sup>, estructural, metodológico y narrativo. Los primeros dos son teóricos, los dos últimos son prácticos:

“Toda ciencia de realidad —y la Historia es una de ellas— se compone de estos cuatro elementos:

- a) Un núcleo *a priori*, la analítica del género de realidad que se intente investigar —la materia en física, lo «histórico» en Historia.
- b) Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observables.
- c) Una zona de «inducciones» dirigidas por esas hipótesis.
- d) Una vasta periferia rigurosamente empírica —descripción de los puros hechos o datos.” (Ortega y Gasset, 1966g: 530).

La proporción en que estos diversos elementos u órganos intervengan en la ciencia depende de su fisiología particular, y ésta, a su vez, de la textura ontológica que cada forma general de realidad posea. En el caso de la Historia, Ortega sostiene que es difícil que “el núcleo *a priori*, la pura analítica llegue a dominar el resto de su anatomía como ciencia... pero lo que parece evidente es que sin él no cabe la posibilidad de una ciencia histórica”. En efecto, reducirla, como había sucedido hasta aquel momento de principios del siglo XX, a la acumulación y descripción de simples

---

<sup>23</sup> Acerca del tratamiento de la cuestión ontológica en Ortega ver Urbano (1992)

datos, era un grave error que denunciaba debía ser corregido (Ortega y Gasset, 1966g: 530).

La forma en la que debe proceder el historiador de acuerdo con aquella serie, indica que, en primer lugar, él debe teorizar acerca de su materia de estudio, su objeto. Eso lo lleva a relacionar esa realidad histórica en concreto con sus hipótesis, para luego dar paso a la parte práctica en la cual se constata y analiza la realidad histórica a la luz de aquellas hipótesis. Esto permite llegar a explicaciones, y realizar su comunicación a través de una narración que va de la causa al efecto, expresando el carácter poético de dicha elaboración. Estas operaciones hablan del objeto y el método de la ciencia histórica, la cual, según Ortega, se despliega a partir de la vida humana: este es el objeto de la ciencia histórica, el estudio de esa vida. La configuración de categorías de análisis que esclarezcan esa realidad, la selección de hechos, la determinación de variables y constantes, ritmos, tiene como objetivo explicarnos nuestra vida, y la vida histórica. En ese ejercicio se reactualiza el pasado, se lo revive estableciendo una comunidad entre pasado, presente y futuro.

La historiología, disciplina del primer paso propuesto, viene a conducir a la Historia hacia campos más vastos, comprensivos y claros. La rigurosidad del conocimiento científico exige, según Ortega, aquel núcleo *a priori* enunciado. En el caso de la Historia, de un núcleo *a priori* de definiciones acerca de la realidad histórica, su estructura y orden: “La determinación de ese núcleo categórico, de lo esencial histórico, es el tema primario de la historiología” (Ortega y Gasset, 1966g: 533).

La historiología puede considerarse una disciplina autónoma, depende de su existencia respecto a la Historia como ciencia ya que le provee un conocimiento riguroso de su objeto. Dentro del sistema histórico orteguiano es su núcleo, y si bien no suele ser el tema central en las producciones finales de un historiador, debe gravitar en ellas, dado que los hechos y las explicaciones concretas del asunto abordado son las que se muestran, pero son articulados por las categorías de análisis y, por lo tanto, estas categorías guían las interpretaciones.

La historiología es la disciplina que estudia y explica la estructura de la realidad histórica y entre sus objetivos se encuentra el de establecer aquello que no varía, distinguir lo constante de lo variable, de tal forma que haga inteligible lo que en principio aparece caótico y sin ley, porque esta realidad histórica se halla en cada momento constituida por un número de ingredientes variables y un núcleo de ingredientes invariables —relativa o absolutamente constantes. En la reflexión acerca

del núcleo de lo histórico, Ortega también avanzará en el perfil de una regularidad hacia el interior de la vida histórica. Si bien puede destacarse el carácter individual de lo histórico, lo singular no excluye la existencia de constantes históricas:

“César no es diferente de Pompeyo ni en sentido abstracto ni en sentido absoluto, porque entonces no habrían podido ni siquiera luchar —lucha supone comunidad, por lo menos, la de desear lo mismo uno y otro contendiente. Su diferencia es concreta, y consiste en su diferente modo de ser romanos —una constante— y de ser romanos del siglo I a. de J. C. — otra constante. Estas constantes son relativas, pero en César y Pompeyo hay, cuando menos, un sistema común de constantes absolutas— su condición de hombres, de entes históricos. Sólo sobre el fondo de esas invariantes es posible su diferencialidad” (Ortega y Gasset, 1966g: 534).

Estas constantes del hecho o realidad históricos son su estructura radical, categórica, *a priori*. Y como es *a priori*, no depende, en principio, de la variación de los datos históricos. Al revés, es ella quien encarga al filólogo y al archivero que busque tales o cuales determinados datos que son necesarios para la reconstrucción histórica de tal o cual época concreta.

En la medida que hay orden y ley es posible la ciencia histórica, su despliegue y comprensión. El cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre las diversas clases de hechos. Este orden inteligible se encuentra presente en toda realidad, solo es necesario saber cómo acercarse, como adentrarse en su vida. Esto es significativo para Ortega en relación con la realidad histórica. Su pensamiento a partir de la década del 30' toma un cariz profundamente histórico. Su vitalismo se impregna de historia, se hace histórico en la medida que comprende que la vida histórica es la realidad radical. Sus reflexiones personales en su dimensión individual dan paso, se abren hacia nuevas dimensiones que la contienen a esta, pero la contextualizan en un horizonte más amplio: “que la vida social presente es sólo una sección de un todo vital amplísimo, de confines indefinidos hacia pasado y futuro, que se hunde y esfuma en ambas direcciones. Ésta es *sensu stricto* la vida o realidad histórica” (Ortega y Gasset, 1966g: 540).

Ortega configura en su obra aquel núcleo *a priori* de la Historia a partir de ciertas categorías que permiten la construcción de la Historia. En este sentido, se transforma en historiólogo para su propio abordaje de la Historia y para aquellos que deseen utilizar ese bagaje instrumental.

Entre estas categorías podemos mencionar las de *ideas* y *creencias* (Ortega y Gasset 1964c), así como también la de *generación* (cfr. Ortega y Gasset, 1964a); categorías clave en el pensamiento orteguiano de su última etapa intelectual. También es importante la de *horizonte vital*, que se traduce en el mundo en el cual uno vive. Esta circunstancia es relevante ya que todo cambio del mundo, del horizonte, “trae consigo un cambio en la estructura del drama vital” (Ortega y Gasset, 1964a: 34). Por otro lado, se encuentra la “*sensibilidad vital*” como fenómeno primario en historia y lo primero que debe definir el historiador para comprender una época y abordar las crisis históricas (cfr. Ortega y Gasset, 1966c).

Es importante subrayar otro concepto esencial en el pensamiento histórico orteguiano que es el de ‘vida histórica’, eje de su teoría de la historia, ya que entiende por ello lo mismo que ‘realidad histórica’, y por consiguiente su objeto de estudio. En dicha realidad están integradas las vidas individuales interindividuales, sociales e históricas, esto es, la vida humana que se despliega en ambas direcciones, pasado y futuro, en sus términos con límites casi indefinidos. Por ende, se explica que entienda la Historia como el estudio de la vida humana, y que la vida humana sea a su vez la realidad radical.

De allí que la historiología estudie la estructura de la vida humana desplegada en el tiempo, con sus constantes y variables. Asimismo, es parte del cometido historiológico el de reflexionar acerca de la existencia y descubrimiento de los grandes ritmos históricos (cfr. Ortega y Gasset, 1966e:149).

Del paso del plano ontológico de la historiología al antropológico y su mutua interdependencia, da cuenta Ortega cuando establece que “el ser del hombre es irreversible, está ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo, sobre las «experiencias» de su vida, que no son sólo las de su propio pasado sino también las de sus «antepasados», las cuales hereda como «usos intelectuales, morales, políticos, técnicos, de juego y placer” (Ortega y Gasset, 1964e: 69). El pasado es siempre un “límite” para cada ser humano porque “las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre” (Ortega y Gasset, 1964e: 72), que nunca puede ser un nuevo Adán (Ortega y Gasset 1964e: 74). Su naturaleza es su pasado, porque el hombre es siempre heredero.

Finalmente, el plano epistemológico aparece unido al antropológico y ontológico en la razón histórica, entendida aquí como aspiración que debe tomar la ciencia histórica: “es «vía» o «camino» —*métodos*— por el cual se recorre un trecho de la

verdad” y “nos revela el pasado [...] como la ingente melodía de experiencias [...] por las que el hombre ha ido pasando” (Ortega y Gasset, 1965e: 360).

Según Graham, la inusual nomenclatura usada por Ortega fue el gran obstáculo para ejercer una influencia mayor en la teoría histórica y en el método dentro del campo historiográfico. Quedará para otro momento el análisis de la influencia de Ortega en el ámbito de la historiografía, en donde se puede destacar, entre otros, a Maravall (1975) como su principal continuador. Sin embargo, también existen rastros en diversos pensadores en tanto que reconocen el influjo orteguiano o bien en aquellos que están emparentados con sus ideas aun sin una referencia directa<sup>24</sup>.

En varias oportunidades Ortega brindó precisiones sobre qué entendía por Historiología o cuál era su objeto de estudio y metodología. En *Una interpretación de la historia universal* (Ortega y Gasset, 1965b), ya hacia el final de su carrera intelectual y vital, sostiene que la historiología es “una teoría general de la realidad humana”, dando cuenta de la importancia que había alcanzado en su pensamiento y proyecto intelectual.

Podemos decir que la historiología está encaminada a determinar *cuál es la sustancia histórica de la historia*: variaciones, constantes, ritmos. A diferencia de Spengler (1966), el cual hace una morfología de la historia, es decir, se aboca a estudiar la forma de la historia, lo exterior, lo que se ve en ella, Ortega hace historiología, lo cual implica estudiar la Historia desde adentro, estudiar la estructura esencial de la Historia y configurar una ontología de la realidad histórica. Esta operación cognitiva y esta función ontológica convierte a la historiología en una parte esencial de su teoría de la historia. En definitiva, podemos entender la Historiología como una disciplina sumamente rica en expresiones: como una disciplina básica conformada por un cúmulo de investigaciones en torno a lo histórico y como una metodología para construir categorías de análisis útiles a los historiadores y otras ciencias humanas que deben valerse de un instrumental apropiado a su objeto de estudio.

## 2.5. Historicismo

---

<sup>24</sup> En el caso de Argentina existen sugestivas notas e ideas de José Luis Romero (2008). Según las mismas podría postularse una influencia del pensador español, o al menos cierta conexión con él.

Un apartado especial merece la adscripción de Ortega al historicismo<sup>25</sup>. Suele asociarse el historicismo con ciertas formas de relativismo, dado que vendría a disolver en el flujo de la Historia la posibilidad de conocer cuestiones válidas para todo tiempo. Desde luego, esa corriente, en nuestro tiempo de «modernidad líquida» (Bauman 2000) es casi una postura de vigencia social, postulando la indiferencia o el abandono de buscar la verdad en la Historia. En el caso de Ortega, si bien adscribe a entender al hombre como dotado, antes que de ser, de Historia, su posición no es relativista. De hecho, señala las falencias de la obra de Spengler, la cual “se estrangula a sí misma no advirtiéndolo que mostrar la relatividad de las culturas —de los hechos humanos históricos— es hacer faena absoluta” (Ortega y Gasset, 1966e: 312).

Resulta que para Ortega:

“la historia, al reconocer la relatividad de las formas humanas, inicia una forma exenta de relatividad. Que esta forma aparezca dentro de una cultura determinada y sea una manera de ver el mundo surgida en el hombre occidental no impide su carácter absoluto. El descubrimiento de una verdad, es siempre un suceso con fecha y localidad precisas. Pero la verdad descubierta es ubicua y ucrónica” (Ortega y Gasset, 1966e: 312-313).

En otro fragmento Ortega toma distancia nuevamente del relativismo que encuentra en Spengler, por considerar una contradicción en la labor del pensador alemán quien en su obra intenta mostrar las diferencias culturales en tiempo y espacio, pero termina al mismo tiempo dando:

“un gran empujón hacia lo absoluto. Más allá de las culturas está un cosmos eterno e invariable del cual va el hombre alcanzando vislumbres en un esfuerzo milenario e integral que no se ejecuta sólo con el pensamiento, sino con el organismo entero, y para el cual no basta el poder individual, sino que es menester la colaboración de todo un pueblo. Períodos y razas —o, en una palabra, las culturas— son los órganos gigantes que logran percibir algún breve trozo de ese trasmundo absoluto. Mal puede existir una cultura que sea la verdadera cuando todas ellas poseen sólo un significado instrumental y son sensorios amplísimos exigidos por la visión de lo absoluto” (Ortega y Gasset, 1966e: 313).

Estos fragmentos críticos sirven para darse una idea de la posición de Ortega, que si bien asume elementos del historicismo, rechaza la tendencia relativista. La

---

<sup>25</sup> Para comprender mejor el período en el que escribe Ortega ver el trabajo de Agustín Rojas (2022) *El vuelo de la razón histórica* en su capítulo denominado “Idealismo, realismo y la dicotomía objetivismo-relativismo en la teoría de la historia entre 1890 y 1960”. Cabe destacar sin embargo que la ausencia de Ortega en esa discusión denota el desconocimiento de su obra y pensamiento histórico.

historicidad de los actos humanos, su devenir en el tiempo, va unido a cierta relatividad, pero debe ser entendida como variedad y cambio. La ciencia histórica se ocupa de trascender esa variabilidad, ordenarla y explicarla para extraer perspectivas y ángulos diferentes desde donde conocer la verdad histórica.

Es precisamente la Historia como ciencia, nutrida de las reflexiones historiológicas y de la razón histórica quien liberta de la limitación histórica. La razón, “órgano de lo absoluto, sólo es completa si se integra a sí misma haciéndose, además de razón pura, clara razón histórica” (Ortega y Gasset, 1966e: 314).

## **2.6. La Historiografía**

### **2.6.a Analítica de la Historia como ciencia**

La dimensión epistemológica de la Historia implica entrar de lleno en una serie de cuestiones que han tenido su debate especialmente a partir del siglo XIX<sup>26</sup>, tal como hemos visto en los primeros apartados. Antes de atacar el núcleo de la epistemología de la Historia, podemos plantear que las reflexiones de Ortega sobre la Historia se introducen en primer término en el problema de la denominación de lo histórico como ciencia, su función, objeto, y las distinciones necesarias a realizar.

La configuración del estatuto epistemológico moderno de la Historia encuentra en el siglo XIX su punto de partida. Leopold von Ranke es considerado el padre de la ciencia histórica moderna. Según Olabarri (2013), en el pensamiento del joven Ranke y de los demás fundadores de la escuela histórica alemana, se advertía una consciente contraposición entre su propia tarea y la de Hegel y sus discípulos, por ello trae a colación a Iggers (2012) quien explica muy bien cómo en los años veinte se formaron en la Universidad de Berlín dos campos rivales, uno centrado en torno a Hegel, el otro formado por Savigny, Eichhorn, Niebuhr, Bopp y Ranke, entre otros.

“Niebuhr, Savigny y Ranke estaban de acuerdo con Hegel en que la verdadera filosofía y la verdadera historia eran lo mismo, Diferían de Hegel en su convicción de que tal realidad fundamental sólo podía ser entendida a través del estudio histórico, ya que era mucho más complejo, vitalista y matizado y permitía mucha mayor espontaneidad y atención a lo peculiar que la concepción panlogista del Universo de Hegel. Dicho brevemente, sólo la historia ofrecía respuestas a las preguntas fundamentales de la filosofía” (Olabarri, 2013: 58).

---

<sup>26</sup> Acerca del proceso efectuado al interior del campo historiográfico ver Olabarri Gortázar, I. (2013), Arostegui (1995) Le Goff (2005).

Adoptando una postura que teorizarán después Dilthey y toda la llamada filosofía alemana de la Historia, Ranke (1886) vio en la Historia la ciencia a través de la cual y sólo a través de la cual podía entenderse al hombre. El corolario no podía ser más evidente: era la Historia, no la Filosofía, la verdadera ciencia del hombre. Junto a la historicista, otras dos perspectivas filosóficas influyeron en la evolución de nuestra disciplina durante el XIX: el positivismo y el marxismo.

En general se suele presentar a Ranke como positivista en contraposición a lo que luego será la Escuela de Annales. Pero de acuerdo a Olabarri (cfr. 2013), Ranke fue historicista. Existe, como acabamos de observar, una conexión con Hegel y la época de génesis de la Escuela histórica alemana. Esta coincidencia de tiempo y discusiones, es importante, puesto que eso demostraría la herencia y el interés de Ortega en Hegel y Ranke, en varios pasajes de sus reflexiones e incluso artículos o libros cuando habla de Historia.

Si bien Ortega hace una crítica de Ranke (1886), no significa que lo deseché por completo; sólo marca la limitación de la propuesta rankeana en cuanto al acento en el método y en que, a pesar de tratar de mostrarse aséptico, subyace en él una filosofía, que curiosamente Olabarri conecta con Hegel en cuanto a la concepción de la identidad entre filosofía e historia. En cuanto a Hegel, Ortega también lo rescata, al punto de decir que, así como la física tiene una metafísica, la Historia también debe tener una ciencia que la trascienda, sólo que no coincide con Hegel en su filosofía de la historia, donde, según el español, el concepto de Espíritu no es apropiado para explicar o entender al hombre, por forzar a una lógica el desarrollo de la vida histórica (cfr. Ortega y Gasset 1966g).

Ortega busca superar conservando. La Historia no es el documento o el método; ante todo es comprensión de un objeto y por ello debe tener teoría, una reflexión, filosofía, no al modo que se venía usando, sino según una forma de pensar diferente. No al modo de las ciencias naturales, porque justamente el hombre no tiene naturaleza, y por ende los parámetros de las ciencias naturales físicas no sirven. Por ello, su razón histórica es el camino, la visión que inspira y se ejecuta, es lo que debe tomar el historiador para que aquel objetivo de constituir en ciencia a la Historia se haga realidad.

Otro asunto sobre el particular es el de los diversos significados de la palabra 'historia'. Desde largo tiempo este término ha traído confusiones y obstáculos a la hora de distinguirlo en el universo científico. Dado que, por un lado, la palabra

'historia' designa la realidad histórica, la materia, y, por otro, el conocimiento que se ha elaborado sobre dicha realidad, diversos pensadores propusieron términos alternativos.

La palabra historiografía en castellano con el tiempo se fue ubicando como apropiada para salir del enredo terminológico. Señala Aróstegui (1995) que fue Benedetto Croce (1966) uno de los primeros teóricos de nuestra disciplina en sentido moderno, quien en su *Teoría e historia de la historiografía* acuñó el término italiano *Storiografia* para designar la ciencia histórica, dándole el sentido preciso de escritura de la historia. Ese es el uso que le atribuye también Pierre Vilar (1980) en sus más conocidos textos teóricos y metodológicos. Por su parte, J. Fontana (1982) ha utilizado la palabra en su acepción enteramente correcta, al hablar de la historiografía (esto es, la producción escrita acerca de temas históricos).

Respecto de Ortega, Aróstegui (1995) sostiene que su participación y propuesta es demasiado pretenciosa:

“A veces se ha propuesto otro vocablo para cumplir esta función: historiología. Es innegable que desde el punto de vista filológico, tal palabra desempeñaría a la perfección la tarea de designar a la «ciencia de la historia». Pero posee, sin embargo, un matiz demasiado pretencioso: el de suponer que la investigación de la historia puede considerarse, sin más, una «ciencia». Fue Ortega y Gasset quien propuso el empleo de ese término de «historiología» como designación de una actividad que él creía imprescindible: «no se puede hacer historia si no se posee la técnica superior, que es una teoría general de las realidades humanas, lo que llamo una historiología» (Aróstegui, 1995: 11).

Aquí disentimos con Aróstegui, ya que existe un error de interpretación y falta de conocimiento apropiado respecto de la teoría de la historia en Ortega y la ubicación de la historiología en tal sistema. Como hemos visto, Ortega distingue la ciencia histórica de la historiología. De hecho, a continuación, veremos qué entiende por historia como ciencia.

Según autores como Pérez Mulero (2007) Ortega nunca se consideró un historiador. No obstante, otra cosa es que lo haya sido y no se le haya reconocido tal condición. Este autor también sostiene que nunca hizo un trabajo de investigación histórica, en lo cual también disentimos<sup>27</sup>. Para comprender la posición

---

<sup>27</sup> Tal fue su interés y dedicación a la historia que creó el *Instituto de Humanidades*. Dicho Instituto es definido por él mismo como “un instituto de historia, pero por historia entiendo el estudio de la realidad humana desde el más remoto pasado hasta los hombres presentes inclusive. Por tanto, no hay tema ni habrá tema en nuestro Instituto que no tenga una

epistemológica y metodológica que expone Ortega en su teoría de la historia, es fundamental establecer el nexo con su concepción ontológica y antropológica en la cual la vida humana es la realidad radical.

La historia es para Ortega la ciencia adecuada para conocer esa vida, aquella realidad radical:

“Tal es, señores, la preeminencia de la historia sobre todas las demás ciencias. La historia, hable de lo que hable, está siempre hablando de nosotros mismos, los hombres actuales, porque nosotros estamos hechos del pasado, el cual seguimos siendo, bien que en el modo peculiar de haberlo sido. Gracias a que cada uno sigue siendo el niño que fue, en esa forma de haberlo sido, pueden ustedes ser lo que ahora son. De otro modo o no serían nada o seguirían siendo aquel niño de antaño. La historia habla siempre de nosotros, *de te fábula narratur*. La cuestión está en que nos la sepan contar y que nosotros sepamos escucharla. Pues no crean que la situación actual —que tanto nos importa—, en que por diversas razones viene a converger y biselarse muy especialmente todo el pasado humano, ¿puede quedar definida con pocas palabras ni ser esclarecida con menos que esa explicación y otras muchas” (Ortega y Gasset, 1965b:72).

Ortega es un precursor, se adelanta a su época en puntos de vista, métodos, formas de pensar la historia. Por otro lado, puede ser considerado un innovador, pues sin pertenecer estrictamente al gremio, se entromete y busca mejorarlo; busca llevar la ciencia histórica a un nivel mayor. Según su visión propiamente científica, la historia no solo debe constatar, sino también explicar. Ante la pregunta: ¿es la historia una ciencia? Ortega responde:

“La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida. Es, pues, ciencia del más riguroso y actual presente. Si no fuese ciencia del presente, ¿dónde íbamos a encontrar ese pasado que se le puede atribuir como tema? Lo opuesto, que es lo acostumbrado, equivale a hacer del pasado una cosa abstracta e irreal que quedó inerte allá en su fecha, cuando el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy. No hay *actio in distans*. El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo —se entiende, mi vida” (1964e: 43).

---

dimensión de actualidad. Ni admito que pueda haber ciencia, y menos ciencia histórica o disciplina de humanidades, en cuyo tema no les vaya más o menos a los hombres presentes la vida. Pues ¿qué se cree que es la ciencia? La ciencia no es un linfático ornamento, ni es mero ajedrez, ni es inercia de noria: es la vida misma humana haciéndose cargo de sí propia. Es, a la vez, la transparencia de la idea y el estremecimiento de la víscera. La tarea es, pues dramática y ardua. Tiene que ser —reclama serlo— cumplida como es debido. Para la labor de este Instituto como para la construcción de esa ciencia histórica necesito de la colaboración de los demás y sobre todo de los jóvenes que tengan vocación intelectual— será preciso que cuente siempre con la benevolencia de ustedes en empresas semejantes a esta, que quedará limitada por las deficiencias de mi saber y por las escaseces del tiempo. Porque yo les he citado en este aula eventual para hacer en serio historia” (Ortega y Gasset, 1965b: 75).

De esta definición dada en *Historia como sistema* (1964e) se desprenden varios elementos esenciales a la teoría de la historia de Ortega y su concepción de la historia como ciencia. En primer lugar, la afirmación de que la Historia es una ciencia cuyo objeto de estudio y realidad es la vida humana. En segundo lugar, que sea estudio riguroso sobre el presente, paradójicamente va a contrapelo de la noción común acerca de la historia como una ciencia del pasado. En ese punto aparece una concepción ontológica del tiempo y de la vida humana que conecta pasado con presente. Pues lo histórico es algo que actúa en el presente, algo vivo que condiciona y forma parte de la vida actual: “el hombre hace historia porque ante el futuro, que no está en su mano, se encuentra con lo único que tiene, que posee: su pasado” (Ortega y Gasset, 1964a: 94).

Ahora bien, en tanto que Ortega reconoce la historia como una ciencia, sin embargo, también sostiene que en su presente es una ciencia incompleta; que no ha llegado a la plenitud. y su perfil se desdibuja ante la falta de claridad en sus teorías acerca del objeto de estudio.

“Porque historia es entender bien las realidades humanas a que estos documentos aluden y que esos documentos son, y esta intelección supone poseer todo un surtido de difíciles teorías, fundamentales unas e instrumentales otras, que esos beneméritos hombres no conocen e ignoran concienzudamente, tanto que ni siquiera las echan de menos. Pero sin ellas no hay historia. Por eso es la historia todavía una ciencia adolescente que con frecuencia balbucea” (Ortega y Gasset, 1965b: 91).

Ser una ciencia adolescente significa que expresa una falta, un defecto que se origina en el desconocimiento o una premeditada ignorancia respecto de una teoría y bagaje conceptual que permita hacer ciencia de manera rigurosa para llegar a resultados verdaderos en términos históricos. No hay historia sin teoría, sin conceptos claros y precisos que permitan captar la realidad histórica, realidad por demás difícil de comprender y asir.

“No hay mejor síntoma de la madurez en una ciencia que la crisis de principios. Ella supone que la ciencia se halla tan segura de sí misma que se da el lujo de someter rudamente a revisión sus principios; es decir, que les exige mayor vigor y firmeza. El vigor intelectual de un hombre, como de una ciencia, se mide por la dosis de escepticismo, de duda, que es capaz de digerir, de asimilar. La teoría robusta se nutre de duda y no es la confianza ingenua que no ha experimentado vacilaciones; no es la confianza inocente, sino más bien la seguridad en medio de la tormenta, la confianza en la desconfianza” (Ortega y Gasset, 1966h: 100-101).

Este pasaje hace referencia a sus reflexiones acerca de la física y su crisis de principios del siglo XX. Sin embargo, también es un disparador para reflexionar acerca del estado de la Historia como ciencia un estado vital de la misma que es, según su parecer, aún inmaduro. En un artículo titulado “Abejas milenarias”, Ortega hace una interesante analogía entre la actual edad de maduración de la ciencia histórica con lo que le sucediera en su momento a la ciencia física:

“si algún día deja de ser la historia el cuento de viejas que todavía es, se deberá al descubrimiento de leyes específicas que rigen los movimientos colectivos como las mecánicas imperan la inquietud de los astros. Ahora bien, es vano pretender que esas leyes se nos revelen investigando las edades de vida más compleja que nos son más o menos próximas. La única probabilidad de su descubrimiento se esconde en el estudio de las formas más primitivas, más elementales de la existencia humana. No ha habido física hasta que apartando la vista de la pavorosa complicación del mundo, le ocurrió a Galileo analizar los fenómenos más sencillos –una bola que rueda sobre un plano inclinado, un péndulo que oscila bajo una bóveda. De esta suerte fue descubierto el abecedario de los movimientos que luego en sus complicaciones sintáxicas forma el gran párrafo de la astronomía. Esperamos un Galileo de la historia y nos resistimos a aceptar que la hipótesis del libre albedrío, aunque sea bien fundada e inexcusable en Ética, obture el paso hacia un sistema de la Historia, construcción que como ninguna otra, es postulada por los nervios de nuestra época” (Ortega y Gasset, 1966i: 520).

En este texto ya se sugiere, como una suerte de principio fundamental, que para un mejor descubrimiento de esas leyes históricas fundamentales (aun no descubiertas en nuestro tiempo), mejor es estudiar la antigua vida histórica del hombre, en Grecia o Roma, que en la sofisticada modernidad europea o americana.

En suma, para Ortega, la historia es una ciencia<sup>28</sup>, o al menos en el estado en el cual la encuentra puede convertirse en una ciencia plena si se dan ciertos pasos hacia esa maduración. En el caso de Ranke<sup>29</sup> y sus sucesores, ellos habían desarrollado con gran esmero la crítica documental, y de esa manera el método había pasado a ocupar un lugar central de su labor, pero descuidando una mayor claridad sobre el objeto de estudio. Esto se debió a que la dependencia de parámetros y lo que se consideraba científico en la época, la influencia de las ciencias físico matemáticas<sup>30</sup>, se hacía sentir y pesaba en la manera de abordar su objeto en las

---

<sup>28</sup> No es una ciencia cualquiera, sino que es la ciencia que puede abordar el tema de su tiempo, la que puede dar respuestas a cuestiones vitales del hombre en el siglo XX.

<sup>29</sup> A propósito de Ranke y su contribución a la ciencia histórica, ver Ortega y Medina (2018) Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana (Guillermo de Humboldt-Leopoldo Ranke) y Krieger (1977).

<sup>30</sup> Ortega bramaba ante las obras históricas de su tiempo, llamándolas ‘cronicón’ y de calidad inferior. Si bien admiraba a Ranke, también lo hacía responsable de propagar el arte de no

demás ciencias; en este caso, en el ámbito de la ciencia histórica. Sin embargo, en *Las Atlántidas* (1966c), Ortega hará notar que el objeto de estudio de las ciencias históricas es diferente del de las ciencias duras, y por ello, su manera de abordarlo no era una cuestión menor. Y estaba dado, en primer lugar, por su estudio y conocimiento: la tarea de la historia como ciencia y del historiador es aclarar el pasado, poner orden en lo desordenado, confuso, oscuro, hacer inteligible, explicar.

Como hemos señalado, para Ortega, los historiadores de su época habían dejado a un costado y sin pensar su propio objeto de estudio. Esa deficiencia se notaba en sus producciones, las cuales habían alcanzado un gran volumen, pero sin efecto en la sociedad, dado su tecnicismo y falta de comprensión del material estudiado. En su obra *En torno a Galileo*, Ortega se explaya en numerosas ocasiones acerca de la historia como ciencia: “la historia en su primaria labor, en la más elemental, es ya hermenéutica, que quiere decir interpretación, interpretación que quiere decir inclusión de todo hecho suelto en la estructura orgánica de una vida, de un sistema vital” (Ortega y Gasset, 1964a: 18).

Para superar dicha situación Ortega irá esbozando reflexiones en orden a clarificar ese asunto y de esa manera promover un avance en el ámbito historiográfico. Ortega habla como un lector de historia decepcionado, y su formación se evidencia en citas y autores de referencia franceses como Taine y Renan, y los propios alemanes Ranke y Mommsen. Sin embargo, expresa su insatisfacción ante los pobres resultados o lo incompleto de su obra. Por ello, arremete contra esas deficiencias marcando y proponiendo un nuevo modo de pensamiento histórico<sup>31</sup> e incluso aplicando él mismo su perspectiva en el abordaje de épocas pasadas.

Dado que en el siglo XIX se buscó establecer su estatura científica teniendo como modelo las ciencias físico matemáticas, esto produjo la búsqueda de rigurosidad ante todo en el método. Sin embargo, es el objeto de estudio el que impone el método. En otras palabras, para Ortega, en el caso específico de la ciencia histórica se debe dilucidar el carácter específico y la entidad del objeto histórico para luego darle lugar al método.

---

comprometerse intelectualmente; le reprochaba no ser taxativo, claro, inequívoco y carecer de una teoría del conocimiento histórico, aunque inconscientemente tuviera posiciones desde las cuales estudiara el pasado.

<sup>31</sup> Plantear la conexión con Dilthey en cuanto a que según Calderón fue el primero en proponer una línea de divergencia respecto a Hegel, negando un sentido intrínseco de la historia.

“La historia deja de ser la simple averiguación de lo que ha pasado y se convierte en otra cosa un poco más complicada —en la investigación de cómo han sido las vidas humanas en cuanto tales. Conste, pues, no lo que ha pasado a los hombres—, ya que, según hemos visto, lo que a alguien le pasa solo se puede conocer cuando se sabe cuál fue su vida en totalidad” (Ortega y Gasset, 1964a: 66).

La historia, afirma Ortega (cfr. 1964a); es, además, como toda ciencia, «construcción», que nace de la observación y de la imaginación o, como escribe en “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, también hacia 1933: “La historia no es sólo ver: es pensar lo visto. Y pensar es siempre, en uno u otro sentido, construcción” (Ortega y Gasset 1964i:182). Por ello, dirá que para convertirse en ciencia plenamente, la historia debe dar lugar a la constructividad. En eso puede asemejarse a las ciencias físico-matemáticas. Pero solo en eso, ya que no puede pretender exactitud, pues esa no es la esencia de su objeto como sí lo es en la física: “La historia necesita de una peculiar exactitud, precisamente la exactitud histórica que no es la matemática” (Ortega y Gasset, 1964a: 40).

La construcción de categorías y núcleos de hipótesis es lo que Ortega ve con insatisfacción de la ciencia histórica de su tiempo. Reclama que sea una investigación que no se limite a constatar o describir hechos, sino que dichos hechos sean interpretados y ubicados en un sistema orgánico o estructura que les dé sentido<sup>32</sup>:

“Lo que yo pido a los historiadores no es más, sino que tomen en serio eso mismo que hacen, que de hecho practican y en vez de construir la historia sin darse cuenta de lo que hacen se preocupen de construirla deliberadamente, partiendo de una idea más rigurosa de la estructura general que tiene nuestra vida y que actúa idéntica en todos los lugares y en todos los tiempos” (Ortega y Gasset, 1964a: 20).

Por ello, Ortega dirá en primer lugar que la historia como ciencia se encarga de estudiar o tiene como objeto de estudio la vida humana. Una vida humana que, si se la estudia con rigor, con una perspectiva adecuada a dicha realidad como es la razón histórica, puede lograr hacer aparecer su estructura objetiva. El estudio de esa estructura objetiva, de ese sistema vital revela que su consistencia está dada, se asienta en la articulación de convicciones radicales, últimas. Este sistema de creencias es lo que suele llamarse *las ideas o el espíritu de la época*. Enmarcadas en una circunstancia, en un tiempo concreto y fruto de la relación entre el hombre y el mundo, estas relaciones trascienden el individuo y se convierten en creencias

---

<sup>32</sup> En este sentido, cobra relieve la conexión con tres dimensiones de su pensamiento, a saber, la teoría del conocimiento, de la vida y de la historia.

colectivas o de vigencia social. Esta vigencia es independiente de la aceptación o rechazo individual, son las que dan tono a una época.

Esta concepción de sistema vital y las creencias que lo articulan se convierte en uno de los ejes de las reflexiones de Ortega sobre la historia, ya que el cambio en dichas creencias produce el cambio en la vida histórica y es ahí donde debe concentrar su atención el historiador. La historia debe dilucidar las variaciones en la estructura objetiva de la vida: lo que lleva al cambio histórico es el cambio o variación en dicho sistema de creencias que se encarnan en un presente que debe ser reactualizado virtualmente por el historiador para comprender esa época o generación que la portó.

“(…) que los cambios más decisivos en la humanidad sean los cambios de creencias, la intensificación o debilitación de las creencias. El diagnóstico de una existencia humana —de un hombre, de un pueblo, de una época— tiene que comenzar filiando el repertorio de sus convicciones. Son estas el suelo de nuestra vida” (Ortega y Gasset 1964e: 13-14).

Por ello, Ortega sostendrá que “el tema de la historia queda así formalmente precisado como el estudio de las formas o estructuras que ha tenido la vida humana desde que hay noticia” (Ortega y Gasset, 1964a: 34). La historia es una ciencia de realidad que estudia las formas o estructuras que ha tenido la vida humana<sup>33</sup>, y dado que “la vida humana, por lo visto, no es una cosa, no tiene una naturaleza, y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia” (Ortega y Gasset 1964e: 25).

Es una ciencia que busca comprender las variaciones en la sensibilidad vital. En suma, la ciencia histórica implica un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica para dar razones que expliquen las variables y las constantes en las generaciones y épocas a lo largo del tiempo. Es una ciencia del presente. La definición de ciencia histórica se relaciona con la de la historia como realidad: “la historia [como *res gestae*, como realidad pasada, no como estudio sobre el pasado] es un sistema —el sistema de las experiencias humanas, que forman una

---

<sup>33</sup> El concepto de ‘vida humana’ posee una proyección significativa, trasciende al parecer el tiempo, o mejor dicho es el núcleo de la historia, la realidad radical, pero, sin un sentido único, esa vida humana se individualiza o se colectiviza y se vuelve también histórica. Cada vida humana está sujeta a sus decisiones, su drama, con destino incierto. Dado que hay una estructura de la vida humana, el historiólogo o historiador pueden hacer profecías, pues hay continuidad entre pasado presente y futuro. Con todo, en Ortega no existe una reflexión sobre el fin de los tiempos. Es decir, la historia en Ortega se presenta así como un drama abierto en su final.

cadena inexorable y única. De aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en historia mientras no está toda ella clara” (Ortega y Gasset, 1964e: 43). Esta distinción remite a la clásica distinción entre *res gestae* y *res gestarum*, siendo la historia como ciencia una *cognitio rerum gestarum*.

Esta perspectiva y actitud que resalta Ortega va mostrando que su concepción de la historia como ciencia y del historiador que la lleva adelante debe estar imbuida de una búsqueda, un propósito claro y firme respecto a la vida y la realidad, por ello sostiene que la misión de la historia es descubrir la auténtica realidad de la vida humana en cada tiempo (cfr. Ortega y Gasset, 1964a: 40).

Para la primera mitad del siglo XX, Ortega sostiene que la ciencia histórica se encontraba en un momento bisagra en su faena, pero dependía de cuán en serio se tomase su misión para saber cuáles serían los resultados. Había tareas sin cumplir para los historiadores, para empezar, pensarse a sí mismos como científicos, plantearse con serenidad pero a fondo cuál es su objeto de estudio, cuál es la naturaleza de lo histórico. A partir de allí, a su juicio, si el historiador abordaba esos problemas surgiría una nueva ciencia histórica que emprendería tales aventuras en el pensamiento y su correlato en la vida humana<sup>34</sup>.

“Un hecho aislado, así sea el de más enorme calibre, no explica ninguna realidad histórica; es preciso antes integrarlo en la figura total de un tipo de vida humana. Lo demás es muerto dato de cronicón y la historia consiste precisamente en el intento de dar reviviscencia, de volver a vivir imaginariamente lo ya sido. La historia tiene que dejar de ser una exposición de momias y convertirse en lo que verdaderamente es: un entusiasta ensayo de resurrección. La historia es una guerra ilustre” (Ortega y Gasset, 1964a: 55).

En su vocación por dotar a la historia de estatuto científico, de que por sus venas corra sangre nuevamente, una savia nueva, Ortega va arrojando al aire, para quien quiera tomarlas, sus reflexiones sobre qué no es la historia y que debería ser. En este sentido, la concepción de la vida histórica es crucial. Lograr hacer entender a los historiadores que la materia con la que trabajan requiere darle forma de manera sutil y de manera aguda, lo lleva a plantear la comunidad entre pasado, presente y futuro. La historia es una ciencia del presente, porque busca hacer revivir épocas

---

<sup>34</sup> “Es la historia quien, construyendo la realidad del pasado hasta nuestro presente, estatuye la serie efectiva de las generaciones. Faena tal no está aún cumplida, ni siquiera iniciada: es la que, a mi juicio, va a emprender la nueva ciencia histórica” (Ortega y Gasset, 1964a: 53).

pasadas, no con un objetivo de anticuario sino para responder a preguntas que siguen golpeando a la puerta del ser humano.

“Por eso no puede decirse que de verdad se ha contado algo, se ha hecho historia de algo si no se ha enseñado a verlo nacer del hontanar perenne del que brota y donde únicamente tiene su realidad todo lo humano que es la vida del hombre. En este sentido, yo entiendo por historia la faena de retrotraer todo dato sobre el pasado a su fuente vital para asistir a su nacimiento, diríamos, para obligarlo a nacer y ser de nuevo: hay que ponerlo en *status nascens*, como recién nacido. Mal se justifica el esfuerzo que la labor historiográfica consume si no nos lleva la historia a transformar todo el pretérito del hombre en un inmenso y virtual presente, dilatando así gigantesca y virtualmente el nuestro efectivo” (Ortega y Gasset, 1964a: 55-56).

Existe en Ortega un compromiso con su tiempo, de allí la definición de la ciencia histórica como ciencia del presente. Hacer historia significa para él querer comprender la realidad de cada tiempo, del tiempo que cada uno le toca vivir. Comprendiendo que hacer historia y concebir la realidad histórica de esta manera no solo permite conocer verdaderamente épocas pasadas desde su interior, “sino porque a la vez nos hacen penetrar en la realidad secreta de nuestro tiempo y nos permiten palpar, tal vez con un poco de espanto, sus entrañas estremecidas” (Ortega y Gasset, 1964a: 56).

### **2.6.b. Objeto de estudio.**

La faena historiográfica impone dos actividades diferentes pero que convergen en la constitución de este saber<sup>35</sup>. En primer lugar, se trata de individualizar los testigos con sus pormenores peculiares. Para esto se requiere el concurso de una serie de disciplinas auxiliares, cuya participación en la obra historiográfica tiene un valor esencialmente metodológico. Los historiadores reconocen la cientificidad de los métodos usados para desentrañar un hecho y al mismo tiempo los reconocen encaminados al descubrimiento de una realidad única e irreiterable. Nos preguntamos: ¿interesa el hecho por lo que tiene de único o por su aptitud para integrarse al orden explicativo de otros hechos? Todo hecho histórico participa en alguna medida de una comunísima *ratio* que es su historicidad. La segunda actividad del historiador consistirá en descubrirla y ubicarla en el marco de la época a que pertenece. El conocimiento de esa razón común no se obtiene por abstracción de la materia sensible particular, como en las ciencias teóricas, sino mediante un proceso

---

<sup>35</sup> Según Calderón Bouchet (1980: 241) el objeto formal terminativo del saber histórico es uno: “la historicidad expresada por las creaciones del espíritu humano y puesta ante la inteligencia por la luz fehaciente del testimonio”.

de visualización intensiva que capta la razón histórica en su referencia a sucesos y testigos concretos.

El objeto determina el método y no al revés como sucedida en la ciencia histórica rankeana. El objeto de la historia es para Ortega la vida histórica, la realidad histórica. En el interior de dicha vida histórica, como surgiendo desde anillos concéntricos, se encuentran la vida individual, de cada cual, la vida interindividual que se da en la relación entre vidas; y ellas, insertas en la vida social, se encuentran su vez relacionadas en el tiempo, en una sucesión que se encadena a través de efectos duraderos y vivos que es la vida histórica. Más adelante analizaremos el significado de estas dimensiones vitales.

En unos párrafos anteriores habíamos aludido a que, según Ortega, el objeto de estudio de la historia es singular y no puede asirse ni comprenderse con las perspectivas de las ciencias físico-matemáticas. Lo que nota Ortega es que los historiadores deben responder antes que nada cuál es ese objeto.

“La ciencia histórica se da ahora cuenta de que tiene que volver a empezar. Había dejado a su espalda, sin resolver, una cuestión previa, a saber: ¿cuál es el objeto histórico? Porque un uso o una creencia religiosa, una fórmula jurídica o un modo de edificar no son propiamente objetos históricos, como no lo son el asesinato de César o la partida de las carabelas colombianas. Todas esas cosas son sólo trozos, fragmentos de un objeto histórico. Según se presentan, en su estado fragmentario, carecen de realidad histórica, y es inútil buscar en ellos su ley, como sería inútil buscar el sentido de una palabra suelta en un lenguaje desconocido” (Ortega y Gasset, 1966c: 297).

Esta pregunta llevaba a la ciencia histórica a entrar en un período de mayor rigor, un momento en el cual responder a aquella inquietud fundamental podría comenzar a revelar su tarea e incidir en el rol de la ciencia histórica en la sociedad. Encontrar los nexos que unen los hechos y revelar una estructura latente de relaciones va dando un perfil nítido a la realidad histórica. Por ello Ortega afirma: “No hay duda: la pregunta mayor que hoy puede hacerse la historia suena así: ¿cuál es el verdadero «individuo» histórico?” (Ortega y Gasset, 1966c: 298).

Aquel individuo histórico es para Ortega la ‘generación’, una categoría fundamental que examinaremos luego, en el segundo capítulo, pero que es importante tener presente desde ahora, ya que representa uno de los ejes del desenvolvimiento de un ente mayor, la vida histórica, esto es, el objeto de estudio de la ciencia histórica. Cuando Ortega habla de vida histórica evoca a la *res gestae*, es decir, la realidad que comunica el tiempo, el cúmulo de hechos pasados

pertenecientes a alguien o, mejor dicho, pertenecientes a diversas épocas y a aquellos que vivieron en ellas, y que el historiador debe ordenar, jerarquizar y comprender desde su interior para hacer comprensible la realidad toda.

La relación entre vida histórica y generación está dada en que la primera es convivencia. Existe en su teoría de la vida una relación individuo-masa. De esa interacción surge precisamente la generación.

“La vida de la individualidad egregia consiste, precisamente, en una actuación omnímoda sobre la masa. No cabe, pues, separar los «héroes» de las masas. Se trata de una dualidad esencial al proceso histórico. La humanidad, en todos los estadios de su evolución, ha sido siempre una estructura funcional, en que los hombres más enérgicos —cualquiera que sea la forma de esta energía— han operado sobre las masas, dándoles una determinada configuración. Esto implica cierta comunidad básica entre los individuos superiores y la muchedumbre vulgar” (Ortega y Gasset, 1966e: 147).

Para Ortega, una vida individual es en principio un turba de hechos pululantes e inconexos. “Pero al ser los hechos de una vida sabemos quién es el alguien a quien pasan” (Ortega y Gasset, 1964b: 413). Al saber a quién le suceden, se pueden establecer relaciones que establecen una conexión en donde los efectos son varios y necesariamente en ambas direcciones. Los hechos de una vida no están cerrados en sí misma, “sino que actúan sobre la órbita de otras vidas como la mía, penetran en ellas produciendo múltiples efectos. Y viceversa, lo que a otros les pasa —su vida— rezuma sobre la mía” (Ortega y Gasset, 1964b: 413-414).

Esta posición desde la cual puede comenzar el historiador por aclarar su mirada y luego pasar a comprender, implica una posición epistemológica, pues el conocimiento histórico se elabora a partir de las vidas humanas en íntima interrelación. Esa es una de las complejidades y riqueza que señala Ortega con su teoría de la historia en íntima unión con su teoría de la vida. Se trata de poseer una perspectiva de las vidas que convergen en una sociedad, pues mirar desde cada vida contribuye a la configuración de la realidad total. Comprender desde el interior de las vidas y tomar la distancia necesaria para ver el todo y las partes, hacen al estudio y comprensión del objeto de la historia. Este objeto no termina en la vida social, en la convivencia de aquellas vidas individuales, sino que trasciende el aquí y ahora realizando un despliegue vital en el tiempo<sup>36</sup>. Este despliegue vital en el tiempo es la

---

<sup>36</sup> “Pero el hombre muere y otras vidas suceden a la suya. La convivencia actual o sociedad de ahora se prolonga asimismo en la de mañana, en la de dentro de un siglo, como, viceversa,

vida histórica: “un nuevo tropel de hechos —los históricos— enormemente más rico, multiforme, caótico, que el atribuible a la vida individual o a la sociedad de hoy” (Ortega y Gasset, 1964b: 415).

Para explicar este punto, Ortega expondrá el caso del palafrenero inglés que trabajando en Francia durante el estallido de la Revolución francesa no podía entender lo que pasaba a sus empleadores y se preguntaba qué pasaba, porque en realidad esta Revolución no era un hecho de la vida privada o individual de ninguno de ellos, ni siquiera de su vida colectiva o social. Era un hecho de la historia, y sólo resultaría comprensible si se hiciese al respecto la pregunta indicada; tarea que compete propiamente a los historiadores<sup>37</sup>.

Podríamos entonces sostener que, a diferencia de otras definiciones, para Ortega el objeto de la historia no es el hombre sino la vida histórica<sup>38</sup>. Con su riqueza y complejidad dicha vida amerita a proveerse de elementos precisos a nivel conceptual y de mirada que permitan abordar materia tan sutil. La historicidad como cualidad de los actos humanos establece una comunidad temporal y cuyos efectos se despliegan en el tiempo; es allí donde el historiador debe poner su esfuerzo de comprensión. Ahora bien, ese esfuerzo nos lleva a conocer cuáles son los caminos que se habían empleado y cuál es la propuesta orteguiana para conseguir resultados verdaderos y significativos.

---

es continuación de la de ayer y de la de hace centurias y centurias” (Ortega y Gasset, 1964b: 415).

<sup>37</sup> Este ejemplo viene al caso cuando Ortega (1964b) explica el abordaje de Hegel sobre la historia, quien hace las siguientes preguntas: “¿Quién anda ahí? ¿Quién produce y padece todos esos ruidos? En suma: ¿a quién le pasa la historia universal como a mí me pasa mi vida? ¿Quién es el alguien, el Mismo de la historia que pulsa y late bajo sus sucesos?... La Filosofía de la Historia Universal es el golpe de nudillos que da Hegel sobre los fenómenos del destino humano. Al buscar el Mismo de la historia, su substrato y sujeto, tiene que buscar también, como antes indiqué, una nueva perspectiva, distinta de la vida individual y de la vida social. Ahora se trata de la vida histórico universal que comprende aquellas otras dos formas de vida” (Ortega y Gasset, 1964b: 415).

<sup>38</sup> Un elemento importante que aporta Ortega es la cuestión de las creencias, que dan sentido a una época, forman parte esencial de la vida histórica: “hay en toda vida humana creencias básicas, fundamentales, radicales, y hay otras derivadas de aquellas, sustentadas sobre aquellas y secundarias” (Ortega y Gasset 1964e:14). Estas creencias tienen una articulación vital, no lógica, lo que al historiador le permiten hacer inteligible a un hombre, un pueblo una época.

### 2.6.c. Método en la historia

Dado que, en cuanto se define el objeto de estudio, este determina el método<sup>39</sup>, en el caso de la concepción orteguiana de la historia existen diversos pasos para abordar la vida histórica.

“La Historia, si quiere conquistar el título de verdadera ciencia, se encuentra ante la necesidad de superar la mecanización de su trabajo, situando en la periferia de sí misma todas las técnicas y especializaciones...la ciencia empieza donde el método acaba, o, más propiamente, los métodos nacen cuando la ciencia los postula y suscita. Los métodos, que son pensar mecanizado, han permitido, sobre todo en Alemania, el aprovechamiento del tonto. Y sin duda es preciso aprovecharlo, pero que no estorbe, como en los circos. En definitiva, los métodos históricos sirven sólo para surtir de datos a la Historia” (Ortega y Gasset, 1966g: 533).

Aquí vemos cómo Ortega parte del estado actual de la ciencia histórica en su época, fuertemente influida por Ranke y su escuela. Si bien le reconoce su importancia, se distancia respecto al lugar que le había otorgado la historiografía tradicional. En primer lugar, podemos sostener que la metodología propuesta por Ortega es relacional. En la medida que existe vida humana, existe la necesidad de hacer algo con esa vida. Esa acción produce efectos en dicha vida y en otras. Los efectos que interesan al historiador son los efectos en el tiempo, el pasado como algo que ha sido, y que aún pervive de manera singular, establece una relación vital entre personas, generación y épocas. Desentrañar cómo han sido las vidas humanas y sus relaciones en el interior de cada época y respecto al presente.

“De lo dicho se desprende que toda realidad humana, por su historicidad, consiste en venir de algo pasado e ir hacia algo futuro. Por tanto, que es una realidad sustantivamente móvil. Y entiéndase esto enérgicamente. No se trata de que una cosa, sobre ser ya lo que es, se mueva del pasado hacia el futuro, sino que toda realidad humana —no estoy hablando de la sobrehumana— es solo un «venir de» y un «ir hacia». De aquí que la pupila del historiador —esto es, la ciencia histórica— no pueda mirar su objeto fijándose en él y, con ello, quedándose quieta. En el momento en que miramos algo humano con pupila quieta lo fijamos a él, lo detenemos, lo congelamos o cristalizamos, lo mineralizamos, lo deshumanizamos. Por el contrario, la pupila del historiador para ver una cosa determinada —un gesto, una palabra, una obra artística, un hombre, una nación o esto que Toynbee llama una civilización— tiene que moverse sin cesar, oscilando constantemente del pasado al futuro, del futuro al pasado. Hasta dónde del

---

<sup>39</sup> La ciencia necesita a su servicio un conjunto de métodos auxiliares, sobre todo los filológicos pero los métodos históricos sirven sólo para surtir de datos a la Historia, y ya que ésta pretende conocer la realidad histórica no consiste nunca en los datos que el filólogo o el archivero, encuentran, como la realidad del sol no es la imagen visual de su disco flotante, «tamaño como una rodela», según Don Quijote (cfr. Ortega y Gasset, 1966g: 533).

pasado y hasta dónde del futuro debe llegar esa oscilación es cuestión que en cada caso concreto habrá que determinar” (Ortega y Gasset, 1965b: 89).

Ahora bien, para establecer esas relaciones la historiografía esta llamada a realizar una posterior faena de revivir aquel pasado aquellas relaciones; hacer presente y evidente estas relaciones que se encuentran ocultas, mezcladas o bien confusas. La tarea de resurrección es un ejercicio que el historiador debe hacer, como vimos anteriormente, desde el interior de cada época.

“Y esta faena, a su vez, ¿en qué consiste? En esto. Desde nuestra vida que es el absoluto presente y aprovechando cuantos datos, esto es, huellas, restos, residuos, señales podamos reunir, hemos de ir reconstruyendo la serie de presentes que tuvo esa palabra y cuyo conjunto forma su pasado; tenemos, pues, que re-presentarnos, que volver a hacerlos presentes, que resucitar esos presentes fenecidos, y esto quiere decir que necesitamos revivir nosotros esas formas que dejaron de vivir. Toda historia es reviviscencia de lo que parecía muerto” (Ortega y Gasset, 1965b: 85).

Hasta ese momento Ortega veía que los historiadores se quedaban en la superficie de los hechos, no establecían relaciones profundas. Esta limitación señalada por Ortega se refiere a la falta de categorías de análisis y precisión en los elementos de la ciencia histórica. Uno de ellos es la de ‘generación’. Una generación, como vimos, es una interacción dinámica, y comprender su importancia le permite a Ortega configurar un método para el estudio de la historia.

“En el «hoy», en todo «hoy» coexisten articuladas varias generaciones, y las relaciones que entre ellas se establecen, según la diversa condición de sus edades, representan el sistema dinámico, de atracciones y repulsiones, de coincidencia y polémica, que constituye en todo instante la realidad de la vida histórica. La idea de las generaciones, convertida en método de investigación histórica, no consiste más que en proyectar esa estructura sobre todo el pasado. El método de las generaciones nos permite ver esa vida desde dentro de ella, en su actualidad” (Ortega y Gasset, 1964a: 39-40).

Según lo visto, la historia es una ciencia del presente en la medida que el pasado histórico, la vida histórica expresa el método de revivir. A su vez, para hacer claras esas relaciones y poder contarlas, es necesario que el historiador sepa narrar. En aquella época los libros de historias eran aburridos, incomprensibles por sus tecnicismos y abarrotados de información, en ocasiones casi sin alma. El historiador, desde la perspectiva del filósofo madrileño, debe ser poeta, esto es, contar con el estilo y la capacidad de saber narrar lo acontecido para que sea inteligible a nuestro presente. Tal es el deber de todo historiador.

“Pero es el caso que para averiguar el ser de aquella palabra no hemos ejecutado otra operación intelectual que la simplicísima de narrar unos acontecimientos, como si dijésemos de contar un cuento, bien que verídico. De donde se deduce inapelablemente que la narración es una forma de la razón en el sentido más superlativo de este nombre —una forma de la razón al lado y frente a la razón física, la razón matemática y la razón lógica. Es, en efecto, la razón histórica, el concepto acuñado por mí hace muchos años *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” (Ortega y Gasset, 1965b: 87-88).

*En torno a Galileo* (1964a), es un gran ejemplo en donde Ortega realiza con gran precisión una presentación tanto de la realidad que desea estudiar como así también el modo en que lo hace. De esa manera explica tanto su objeto de estudio como su método, poniendo a consideración del lector, y en especial para el historiador, qué entiende él por historia como ciencia y por qué considera el método de las generaciones como el apropiado para comprender la realidad histórica, distanciándose así explícitamente del modo de hacer historia de su tiempo.

“Mi propósito era estudiar con alguna precisión las generaciones europeas de 1550 a 1560, pero, como no solamente lo que sobre ellas tengo que decir es muy distinto de lo que suele decirse, sino que mi concepción de la historia en general como ciencia y en su concreto desarrollo como realidad histórica acontecida, se parece muy poco a la tradicional, a la que está ya en este o el otro libro, no he tenido más remedio que dedicar este curso a preparar a ustedes para la exposición de mi preciso tema. Por eso he tenido que dar a ustedes una idea de la realidad que la historia investiga, esa extraña realidad tan inmediata a nosotros, pero tan desconocida que se llama nuestra vida. Luego he mostrado cómo debe proceder la ciencia histórica en vista de los caracteres genuinos de esa realidad y por qué el método de investigación tiene que ser la idea de las generaciones, raíz última de los cambios históricos. De ella se desprende, que el hombre, en cuanto realidad histórica, viene siempre de un mundo y va a otro. El presente es escorzo del pasado y analizarlo es ver en lo actual la perspectiva del destino humano hasta la fecha. Como he dicho, la historia no se puede contar más que entera” (Ortega y Gasset, 1964a: 140).

En su curso *Una interpretación de la historia universal* (1965b), Ortega parte de Toynbee para expresar sus puntos de vista acerca de la historia, y lo hace en contraste con las posturas del inglés. Es interesante visualizar en la afirmación anterior de Ortega la postura clara de que la realidad existe y es ella quien debe guiar las reflexiones. Se trata de un realismo vital, ya que, como vimos, la realidad en la que debe introducirse el historiador es la realidad histórica. Por ello, en su método, la perspectiva o punto de vista del historiador es crucial para reconstruir y entender; para no quedarse en un solo punto de vista sino ampliar la mirada desde diversos ángulos. De lo contrario, se caería en el idealismo de pretender que la realidad solo

existe en la mente del observador y no sería independiente de él; o bien se declinaría a la ideología de la mirada sesgada, donde solo se reconoce aquel aspecto que se amolda a la postura del observador.

“He aquí el tema que sirve de punto de partida a Toynbee, y que ha sido tratado por mí desde mis más antiguos escritos. El hombre de ciencia y, en especial, el historiador no puede escoger a capricho el punto de vista desde el cual mira, porque él pretende ver una realidad y es el formato de esta quien decide de aquel. De otro modo no verá una realidad, sino solo un fragmento arrancado a una realidad y corre el riesgo de describirnos una mano amputada como si fuese un organismo. Es, pues, preciso no contentarse con una primera visión de las cosas ni con ese primer campo visual” (Ortega y Gasset, 1965b: 37).

En concreto, Ortega se refiere a que aquella perspectiva de la que debe dotarse el historiador es la doctrina del horizonte histórico y el paisaje vital. Estas son dos categorías forjadas por Ortega para hacer inteligible cómo debe formarse a sí mismo el historiador, y lo que evidencia de qué manera se interrelacionan los elementos de su teoría de la historia. La historiología, elemento que analizaremos en el siguiente acápite, reflexiona y elabora el núcleo de principios, categorías y métodos para ser aplicados luego por la historiografía y así hacer su tarea más precisa, conforme a un método más riguroso con el cual tratar el objeto de estudio.

“Cuando la vida que queremos entender nos es muy distante y enigmática, el método más seguro de insinuarnos en ella será comenzar por su periferia y fijar su horizonte. Cuando, por el contrario, la vida de que se trata nos es próxima y afín, podemos desde luego inclinarnos sobre cualquiera de sus actos —ideas, gestos, usos— y ver en ellos preformada la forma de su horizonte, como en la curvatura de la espiga adivinamos el sesgo de los vientos reinantes” (Ortega y Gasset, 1966c: 293).

Esta concepción de la realidad y el conocimiento llevan a Ortega a manifestar la posibilidad del conocimiento histórico. Al estar convencido de que ello es posible, elabora a lo largo de su trayectoria vital su teoría de la historia, que alcanza su madurez en coincidencia con su última época vital. Es de notar qué contraste posee la teoría de la historia orteguiana, su concepción del conocimiento y la realidad, con otras corrientes historiográficas (Arostegui 1995), en especial las de las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI, caracterizadas por la atomización del objeto de estudio, la renuncia a otorgar a la historia el carácter de ciencia y la dispersión o caos metodológico reinante.

“Reparen ustedes que tenemos que hacer con Inglaterra exactamente lo mismo que hicimos con la hoja, y recuerden que fue ella, la hoja, no una reflexión nuestra, quien guió nuestra mirada haciéndola emigrar hasta llegar

a ver el árbol todo. Pues algo parejo es menester hacer con toda realidad histórica. Lo que se llama provincianismo y pueblerinismo no es más que la confusión entre nuestro campo visual y la realidad que pretendemos ver; es un creer que el mundo es, sin más, lo que estamos viendo, e importa decisivamente en historia que evitemos precisamente confundir nuestro campo visual con la figura de la realidad, porque nuestro campo visual está casi siempre determinado por causas accidentales y, merced a ello, no coincide muchas veces con la extensión y formato de la realidad que queremos descubrir” (Ortega y Gasset, 1965b: 37).

Esta afirmación de Ortega va en el sentido de estatuir una metodología que implique una perspectiva histórica, la cual debe ser rigurosa en delinear la figura del fenómeno a analizar, tomando el debido ángulo que permita una distinción entre lo que se alcanza a ver con la profundidad y perfil certero. En otras palabras, Ortega sostiene una cuestión de gran importancia para la ciencia histórica al sostener que “todo el problema de la ciencia histórica consiste en situar la realidad de que se habla en el campo histórico inteligible que ella reclama” (Ortega y Gasset, 1965b: 38).

Otra categoría orteguiana que permite un abordaje apropiado y permite un método acorde con el objeto de estudio de la historia es el de ‘sentido histórico’. La actitud del historiador debe incorporar el sentido histórico, pues él permite la comprensión de épocas pasadas.

“El sentido histórico comienza cuando se sospecha que la vida humana en otros tiempos y pueblos es diferente de lo que es en nuestra edad y en nuestro ámbito cultural. La diferencia es la distancia cualitativa. El sentido histórico percibe esta distancia psicológica que existe entre otros hombres y nosotros. Para conocer la fauna personal de nuestro tiempo no necesitamos trasponer nuestro horizonte vital. Las bases de nuestra existencia—las ideas mayores, el perfil de nuestros sentimientos, los intereses tópicos— son las mismas que las del resto de nuestros conciudadanos. Toda variación se mueve dentro de este ingente polígono. Pero el historiador necesita justamente elevarse sobre lo que constituye el almacén mismo de su existencia, necesita trasponer el horizonte de su propia vida, desvalorar las convicciones y tendencias más radicales de su espíritu. Lo que es más evidente para nosotros, no lo fue para un hombre de la Edad Media, no lo es aún para un oriental” (Ortega y Gasset, 1966c: 308).

El método orteguiano sigue la línea planteada por otros pensadores como Dilthey (1949), esto es, la de la Hermenéutica<sup>40</sup>, es decir, la de otorgar a la comprensión el papel fundamental: antes que nada, el historiador debe *comprender* (*verstehen*), para luego dar paso a *explicar* (*erklären*). No es posible explicar algo que no tuviera

---

<sup>40</sup> Para profundizar esta relación con la hermenéutica de Dilthey ver “Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana” de Jesús Conill Sancho (2013).

sentido para el historiador, ni supiera este darle el sentido para que otros puedan entenderlo.

“La historia vive y progresa merced a una aguda antinomia. La historia no es, como la física, un ensayo de explicar fenómenos materiales que por sí carecen de sentido: el movimiento de los cuerpos, la luz, el sonido, etc. En vez de explicar, la historia trata de entender. Sólo se entiende lo que tiene sentido. El hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido. Mas, por de pronto, nuestra mente sólo se entiende a sí misma. Entiende cada época lo que para ella es la verdad” (Ortega y Gasset, 1966c: 310).

El sentido histórico y la comprensión desde adentro de la vida histórica son los objetivos que animan los pasos del método orteguiano:

“He aquí todo el problema de la ciencia histórica: dilatar nuestra perspicacia hasta entender el sentido de lo que para nosotros no tiene sentido. En muchos pueblos africanos existe el asesinato ritual del rey. Tal uso nos parece absurdo. Mas el historiador no habrá concluido su faena mientras no nos haga entrever que no hay tal absurdo; que, dada una cierta estructura psicológica, dada una cierta idea del cosmos, el asesinato ritual de los reyes es cosa tan «lógica», tan llena de buen sentido, como el sistema parlamentario. Esta es la antinomia de la óptica histórica” (Ortega y Gasset, 1966c: 310-311).

Un ejemplo donde se manifiesta la combinación de elementos elaborados por Ortega para la comprensión de la vida histórica ocurre a partir de la categoría de análisis de las creencias. Ortega sostiene que para comprender una época es necesario meterse desde adentro en las creencias vigentes en la misma, esto es, en qué creencia *estaba* una época, que no es lo mismo qué ideas *tenía*. Las creencias aparecen –dice Ortega– en estructura y con jerarquía, lo que permite descubrir su orden secreto y, por tanto, entender la vida propia y la ajena, la de hoy y la de otro tiempo.

“El diagnóstico de una existencia humana—de un hombre, de un pueblo, de una época— tiene que comenzar filiando el sistema de sus convicciones, y para ello, antes que nada, fijando su creencia fundamental, la decisiva, la que porta y vivifica todas las demás” (Ortega y Gasset, 1964e: 14-15).

El hecho de comenzar observando y reconstruyendo, incluso reviviendo esas creencias es necesario para la comprensión desde el interior de una época, de su sentido. Para ello el historiador debe tener claro desde qué creencias parte de su

presente, filiarlas incluso, pero tomando distancia y perspectiva para verlas en un horizonte histórico y a partir de allí narrar y contar la historia de una época<sup>41</sup>.

“Por ser la existencia humana propiamente vida, esto es, proceso interno en que se cumple una ley de desarrollo, es posible la ciencia histórica. A la postre, la ciencia no es otra cosa que el esfuerzo que hacemos para comprender algo. Y hemos comprendido históricamente una situación cuando la vemos surgir necesariamente de otra anterior. ¿Con qué género de necesidad —física, matemática, lógica? Nada de esto: con una necesidad coordinada a éstas, pero específica: la necesidad psicológica. La vida humana es eminentemente vida psicológica” (Ortega y Gasset, 1966e: 154).

A partir de la exposición y comentario de las ideas orteguiana acerca de la ciencia histórica podemos pensar que la historiografía debe conocer adecuadamente su objeto de estudio, lo histórico. De la índole misma de lo histórico, el historiador no suele ocuparse, y si lo hace, no lo hace en tanto historiador sino como metafísico. Sin embargo, Ortega convoca a los historiadores a comprender que lo histórico es algo, tiene una modalidad entitativa, es una propiedad de los actos humanos. Al historiador y a la ciencia histórica se les impone realizar una tarea de análisis y síntesis. La primera ha sido la que lleva el nombre de ciencia, como si la posterior síntesis no lo fuera o quedara librada a una improvisación de naturaleza poética. Sin embargo, en la teoría de la historia de Ortega se vislumbra que existe una unidad epistemológica de ambas tareas. Existe una unidad del saber histórico, en donde la interpretación debe ir de la mano de un buen conocimiento crítico y de la consideración de la documentación existente. En la tarea de historiar se demanda la posesión de un acervo cultural muy personal que implica partir de supuestos antropológicos para indagar no con propósito fríamente profesional, sino para hallar una respuesta capaz de satisfacer sus preguntas por el misterio del hombre y el ser. Una cosa es limitarse a constatar circunstancias fácticas, otra es penetrar en las valoraciones, motivaciones de los protagonistas.

Por lo tanto, el historiador tiene un compromiso vital con su conocimiento y con su presente. La diferencia entre la actitud fríamente científica y la filosófica se acentúa en el campo de la historia, donde el hombre encuentra su propia realidad en el decurso del tiempo y le es imposible eludir las preguntas sobre su ser y su destino.

No obstante, conviene admitir que la indagación histórica no puede eludir la preocupación por el destino del hombre. En orden a satisfacer esta exigencia, cuanto

---

<sup>41</sup> Vale el ejemplo que analiza Ortega en sus *Notas del vago estío* (1963b), al reflexionar sobre el hombre gótico y elaborar su perfil a partir de preguntarse ¿cómo era un hombre que vivía en un castillo?

más completa sea la aptitud del historiador para captar los múltiples intereses de nuestra existencia, en mejores condiciones estará para comprender la época estudiada.

El historiador capta la historicidad de cuanto puede servirle de testimonio y procura hacernos conocer la época a que pertenece, pero no dice nada acerca de ese modo particular de ser que tiene lo histórico cabalmente tal. Según Ortega, esta reflexión debe hacerla el historiólogo. A él le toca la tarea de informarnos sobre el ser de la historia y explicar su dinamismo entitativo recurriendo a un análisis causal del ente histórico.

Porque hay relación hay historia. Por eso puede haber ciencia, porque es una relación inteligible. Con proyecciones que pueden ser explicadas, comprendidas, con consecuencias en el presente que lo atraviesan hacia el futuro de manera indefinida. A medida que avanza el tiempo esas proyecciones se van definiendo, y a medida que se alejan, esas relaciones se van desdibujando y son más arduas de entender, recomponer. Lo histórico es un pasado excepcional que de alguna manera sobrevive. Relación es permanencia. El problema que le presenta lo histórico al historiólogo es la de examinar su estructura y precisar su realidad, descubriendo su constitución ontológica.

Hasta aquí hemos analizado la teoría de la historia de Ortega y Gasset desde un plano analítico, a fin de desglosar sus elementos y mostrar las conexiones y el funcionamiento de su sistema histórico. Vale decir, se trata de una reconstrucción de aquello que Ortega fue esbozando en diversos libros, conferencias y artículos. Sus circunstancias lo llevaron a ello: acuciado por su ajustada situación económica, períodos de salud maltrecha y un círculo vital no siempre afín, condicionaron su actividad intelectual. A pesar de ello podemos ver que ello no le fue obstáculo para expresar su parecer y configurar una manera de pensar lo histórico, que si bien no alcanzó su madurez en una obra que lo reuniera, dejó las huellas para quien quisiera captarlo, comprenderlo, sistematizarlo.

\*\*\*

En el próximo capítulo nos adentraremos en el sistema de categorías que su teoría produjo. En este nuevo apartado damos el paso a identificar y clasificar los conceptos de corte operativo que hacen posible la puesta en marcha de la Teoría antes vista. Ya que Ortega reclamaba mayor rigurosidad en el tratamiento de la realidad histórica

a los historiadores, veremos que el mismo se detuvo a elaborar sus herramientas, el instrumental necesario para ir al pasado, para ver mejor y revivir aquel objeto tan frágil y difícil de asir, no como un erudito o un geógrafo que conocen en los papeles, sino animarse a ver desde adentro, a prepararse mentalmente para comprender una época desde su mirada. Veamos entonces la variada gama de conceptos y categorías que forjó y de las cuales hizo uso.

### 3.1. Componentes de la realidad histórica

Como hemos visto en el capítulo anterior, Ortega está pensando en una ciencia histórica que combine y muestre una unidad entre teoría y práctica, entre constatación e interpretación. En ese sentido, él sostiene en *Historia como sistema* que:

“en historia intervienen —y tendrán que intervenir más cuando se constituya resueltamente en razón histórica— conceptos abstractos que valen para épocas enteras y aun para todo el pasado humano. La necesidad de pensar sistemáticamente en historia obliga a muchas cosas, y una de ellas es que necesitará aumentar en gran medida el número de sus conceptos y de sus términos” (Ortega y Gasset, 1964e: 44-45).

Esta afirmación acerca de la dimensión conceptual de la historia como ciencia y la necesidad de ampliar y mejorar el bagaje conceptual, son puestos a consideración de los historiadores por Ortega. El hecho de contar con conceptos claros, precisos y rigurosos es parte de la posición hermenéutica de Ortega<sup>42</sup>. Para él la historia tiene una tarea esencial de interpretación, la cual coloca las cosas en su lugar, los hechos en una estructura o sistema vital, que hace inteligible ese hecho en un organismo. Esa labor de investigar cómo ha sido la vida humana en el tiempo, sólo es posible si se cuenta con instrumentos apropiados para el abordaje de ese objeto de estudio.

“La historia en su primaria labor, en la más elemental es ya hermenéutica, que quiere decir interpretación, interpretación que quiere decir inclusión de todo hecho suelto en la estructura orgánica de una vida, de un sistema vital. A la luz de esta advertencia, bien obvia, por cierto, la historia deja de ser la simple averiguación de lo que ha pasado y se convierte en otra cosa un poco más complicada —en la investigación de cómo han sido las vidas humanas en cuanto tales” (Ortega y Gasset, 1964a: 18-19).

Dado que para Ortega la vida humana no es una cosa, no tiene naturaleza, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos

---

<sup>42</sup> Recordemos que Ortega es, en el ámbito español, heredero y continuador de la tradición hermenéutica alemana de Dilthey.

de los que nos aclaran los fenómenos de la materia (cfr. Ortega y Gasset 1964e: 23)<sup>43</sup>.

### 3.2. Categorías de análisis. Conceptos

En principio, cuando se lee a Ortega y sus intenciones respecto a modernizar la historia, a convertirla en una ciencia, es inevitable para un historiador pensar en la época en la que escribe y vive. En el caso del pensador español, la existencia de la Escuela de Annales en la primera mitad del siglo XX, nos lleva a reflexionar acerca de similitudes y diferencias en sus posicionamientos historiográficos. Dicha escuela historiográfica es considerada un punto de inflexión en la manera de hacer historia y en cierta teorización acerca de su objeto de estudio. Cuando se piensa en ello y se lo vincula al planteo orteguiano, una pregunta asalta el pensamiento: porque no hay menciones a Lucien Febvre (1982) o Marc Bloch (2001) y otros exponentes de esa Escuela en la obra orteguiana. ¿Es que acaso no había tenido noticia de ellos y su labor historiográfica? No es el objeto de esta investigación responder a esos interrogantes, sin embargo, se puede aproximar como posible respuesta que, si bien fueron contemporáneos, parten de postulados diferentes o, mejor dicho, llegan a conclusiones distintas. Esta disquisición acerca del llamativo silencio de Ortega respecto a Annales, nos permite volver a señalar que la teoría de la historia de Ortega es única, quizá no tan original<sup>44</sup> como uno pensaría de buenas a primeras, pero se puede decir que, a pesar de ello, Ortega logra sentar las bases de una propuesta diferente a las existentes. Su teoría histórica podemos decir que deriva en una historiografía vitalista, donde la vida cobra un rol central en el análisis de la realidad histórica. En este capítulo queremos demostrar de qué manera comienza a ponerse en marcha la aplicación de dicha teoría.

Para Ortega, razón es ciencia y ciencia es ley, es decir aquello que posee un orden, puede ser entendido, posee sentido y puede ser explicado. La razón histórica,

---

<sup>43</sup> Según Tuttle (1994) los problemas intelectuales de Ortega junto a Dilthey y Heidegger se encuentran en el ascenso de la ciencia físico matemática en el siglo XVII. Vico es tomado en cuenta por estos autores por su lucha con la línea Galileo-Descartes, autores que habían excluido a las humanidades de los estudios propiamente científicos. Vico ve cómo había quedado subsumida la historicidad de lo humano, el estudio de la vida humana con Descartes y sus continuadores.

<sup>44</sup> Su originalidad es difícil de establecer debido a dos razones, por un lado la capacidad de Ortega de reinterpretar a otros pensadores, mediante su fórmula de superar conservando y por otro dado la forma de escritura y citación dificulta el rastreo del origen de las ideas. Sin embargo no cabe duda que el resultado final es propio de Ortega, el cual se distingue de las tradiciones historiográficas que lo precedieron y aun irradiaban su presente, incluso en contraste las épocas y corrientes historiográficas que lo sucedieron.

recordemos, busca dar razón de una época para comprenderla, partiendo desde el interior de la vida.

“Por ser la existencia humana propiamente vida, esto es, proceso interno en que se cumple una ley de desarrollo, es posible la ciencia histórica. A la postre, la ciencia no es otra cosa que el esfuerzo que hacemos para comprender algo. Y hemos comprendido históricamente una situación cuando la vemos surgir necesariamente de otra anterior. ¿Con qué género de necesidad —física, matemática, lógica? Nada de esto: con una necesidad coordinada a éstas, pero específica: la necesidad psicológica. La vida humana es eminentemente vida psicológica” (Ortega y Gasset, 1966e: 153).

Cuando hablamos de cómo se ejerce esa razón histórica, teniendo presente su íntima vinculación con los otros dos componentes de su teoría histórica, historiología e historiografía, hacen su aparición los conceptos y categorías de análisis.

Para pasar a la identificación del rico y elaborado mundo de conceptos forjado por Ortega en relación a la ciencia histórica, es necesario decir algo acerca de qué es un concepto y una categoría de análisis. En primer lugar, y en relación con la concepción de ciencia orteguiana, el concepto es una construcción, una elaboración humana; pero con una salvedad: no es independiente de la realidad. Todo lo contrario, existe en él una relación necesaria con la realidad. En el caso de Ortega, la ciencia histórica ejercida a través de la historiología y su reflexión acerca de la realidad histórica, permite asirse de instrumentos que surgen de la misma realidad y vuelven a ella para comprenderla mejor.

La tarea de unidad que debe enfrentar el historiador, donde combina reflexión y escritura, necesita de un gozne, una bisagra que articule esa labor y dé a sus resultados rigurosidad. Sus contenidos deben expresar la verdad de aquello que estudian, que manifiesten la realidad histórica lo más fidedignamente. Esa bisagra está constituida por el *corpus* conceptual y de categorías de análisis de los cuales debe valerse el historiador.

Este *corpus* conceptual posee una dimensión teórica y otra técnico-práctica. Por un lado, reflexionar acerca de la naturaleza de lo histórico y su dinámica, implica razonar, teorizar acerca de la realidad histórica en sus múltiples aspectos, en su riqueza y complejidad. Por otro, los conceptos y las categorías de análisis revisten un carácter técnico, en la medida que son herramientas elaboradas por el historiador para asir aquella realidad tan difícil, y práctica porque, en tanto las categorías de análisis reduzcan lo vago y general a conceptos precisos y rigurosos, ello permite

entender la materia histórica (la vida, según Ortega), y comprenderla tiene un correlato en la acción e intervención social; es decir, la comprensión del pasado de una sociedad puede convertirse en instrumento para actuar en el presente y el futuro. Llegar a esta dimensión práctica, sin embargo, es lo más difícil, porque requiere la aceptación de quien lee o escucha y su compromiso o desarrollo de sentido histórico, compromiso al que siempre está llamando Ortega en sus escritos<sup>45</sup>.

Por otro lado, el concepto claro, definido con rigurosidad, que responde a una teoría, se convierte en un instrumento de análisis, a partir del cual comprendemos mejor una realidad histórica. Por ello, el concepto, o bien puede ser utilizado para saber qué se está estudiando, o bien como categoría de análisis, como una herramienta para ordenar, clarificar, estudiar, comprender<sup>46</sup>.

Esta dimensión metodológica de las categorías de análisis en Ortega se vislumbra en su expresa intención de hacer de la historia una ciencia, con un lenguaje especializado, un vocabulario específico que no tenga que ser tomado prestado de otras disciplinas o ciencias. Por lo tanto, esta doble dimensión de lo conceptual, implica un carácter teórico y otro operativo.

Ya en su época, Ortega denunciaba la pobreza teórica de la historiografía, la renuencia a reflexionar sobre su objeto de estudio por parte de los historiadores, y esto se evidenciaba en la deficiencia conceptual y los resultados obtenidos. La situación actual no ha cambiado considerablemente desde la primera mitad del siglo XX. En efecto, cunde una pobreza conceptual que viene de antaño y de la cual no se ha salido plenamente.

Como hemos visto en el capítulo anterior, Ortega critica duramente las carencias en la formación de los historiadores. Existían para él libros de un gran volumen, mucho contenido, pero poca formación teórica. El oficio del historiador se había visto monopolizado por la metodología para recabar datos, información, pero su sistematización y abordaje adolecía de una teoría previa que les diera sentido en un cuerpo orgánico de lo histórico. Es allí donde aparece esta necesidad que señala Ortega de que la historia como ciencia dé un salto cualitativo, que alcance su madurez. Según Graham (1997), Ortega crea la historiología como una disciplina

---

<sup>45</sup> Entender el pasado, comprender la historia, desarrollar el sentido histórico, nos hace humanos porque es parte de nuestra naturaleza estar en el tiempo, un tiempo limitado, no cósmico.

<sup>46</sup> Las categorías de análisis explicitan lo que entiende el historiador sobre lo que estudia, conceptos cuyo contenido es concreto, claro.

básica porque necesitaba una teoría y procedimientos más sistemáticos para elaborar esquemas, formas, tipos, estructuras, conceptos y finalmente modelos, categorías para una manera de pensar históricamente la vida humana en el tiempo y el espacio<sup>47</sup>.

Para tomar dos casos, en *La rebelión de las masas* (1966f) y *En torno a Galileo* (1964a) encontramos dos ensayos historiográficos en la medida que expresan ideas, reflexiones acerca de lo histórico. Allí, a la par que él explica los conceptos/categorías que hacen a su objetivo para comprender la época estudiada, aplica dichas categorías, que surgen de la metodología o de la nueva manera de pensar, para modelar o configurar categorías de análisis. En el caso de *En torno a Galileo*, cuyo subtítulo es *Esquema de las crisis*, estudia qué es una crisis histórica y la aplica a la transición del Medioevo a la Modernidad. En *La rebelión de las Masas* (1966f), podemos señalar la configuración del concepto de 'hombre-masa' y de la categoría dual 'minorías y masas', conceptos y categorías aplicadas para comprender al hombre del siglo XX.

Si bien la elaboración de conceptos de Ortega alcanza singularidad, también es cierto que existen influencias en su pensamiento. La dificultad con Ortega (al igual que sucede en otros pensadores de su tiempo) es la falta de citas, de referencias a autores que influyen en su pensamiento, para constatar mejor desde dónde habla o elabora sus posiciones teóricas metodológicas<sup>48</sup>.

Sin embargo, un caso que sí es mencionado por Ortega como ejemplo de lo que él se propone, es el de Burckhardt, (1996) al cual pondera en su manera de abordar una época de la historia occidental:

“En 1860 publicó Jacobo Burckhardt su *Cultura del Renacimiento en Italia*. Por vez primera la palabra Renacimiento, que andaba vagando desde Vasari con significaciones indecisas, cobra un sentido preciso y representa la definición de un tiempo histórico. Era un primer ensayo de aclaración que ponía un esquema de orden sobre tres siglos de confusa memoria” (Ortega y Gasset, 1964a: 15).

---

<sup>47</sup> Con su historiología Ortega entra en discusión con Croce (1966) y Rickert, a los cuales considera de irreales utópicos; y también con Kant y Hegel, de quienes se distancia por su idealismo, que encuentra solo lógica en la historia, una lógica externa a la vida. Y se diferencia de Spengler (1966) porque, mientras este se centra en las formas, configurando una morfología, Ortega propone sus conceptos y categorías para comprender desde dentro la vida histórica. (cfr. Ortega y Gasset, 1965b)

<sup>48</sup> Según Graham (1997) en la elaboración orteguiana de categorías y conceptos relativos a la ciencia histórica, existe la influencia de Weber, Hegel y Comte.

Ortega destaca esta obra porque encuentra en ella sentido, definición, orden, a partir de la clarificación de un concepto como el de 'Renacimiento'. Es así como debe hacer su tarea el historiador, pero antes debe clarificarse a sí mismo qué piensa y quiere decir. Mediante los conceptos y su carácter operativo, el historiador puede poner orden al aparente caos de hechos con el que se encuentra. Lo que ocurre, no ocurre sin más, de manera aislada, fragmentaria, sino que se inscribe en una vida, la vida de cada cual, la vida de un pueblo y en el tiempo, la vida histórica. Las articulaciones en el presente, pero también entre tiempos y épocas, las conexiones, relaciones significados y sentidos, en suma, la comprensión de la vida es posible si existe en el historiador una construcción previa, un bagaje de herramientas, instrumentos conceptuales para abordar el mar de hechos sin naufragar.

### **3.3. Categorías históricas orteguianas.**

A la hora de clasificar las categorías de análisis de Ortega y sus conceptos, hemos decidido ordenar dicha clasificación en seis grandes categorías, las cuales en su interior se despliegan en diversos conceptos y subcategorías. Las categorías que vamos a explicar serán las siguientes: 'vida', 'creencias e ideas', 'hechos históricos', 'sujeto de la historia', 'tiempo' y 'espacio'.

Antes de entrar de lleno en el desarrollo de cada categoría, se hace necesario una aclaración respecto al modo de discurrir del pensamiento de Ortega en general y en esta dimensión en particular. Es interesante notar que, en cada abordaje que realiza, Ortega se toma su tiempo para introducir al lector en la temática a tratar. En ese aparente rodeo al tema, él va tejiendo la teoría que le permita comprender la realidad tan sutil y frágil que tiene entre manos. Generalmente no ataca directamente la cuestión, no solo por él, que respeta el pasado, sino también por el lector, ejerciendo una labor pedagógica sobre este. En ese rodeo nos expone sus herramientas, las define y muestra cómo funcionan. A veces sucede que, por causa de esos rodeos, en sí necesarios y sumamente ricos en reflexiones, no se llega a ver el final y su historia queda inconclusa. No obstante, en sus obras de carácter historiográfico el saldo es positivo, tanto en cuestiones metodológicas, aptas para el ojo del historiador, como para el lector, que accede a un contenido historiográfico con un aire diferente al acostumbrado a las obras históricas de su tiempo. En ese sentido, podemos decir que Ortega fue un genuino teórico de la historia.

#### **3.3.a. Vida**

El concepto de vida humana estuvo presente en el pensamiento de Ortega desde sus inicios en la vida intelectual. En su primera obra de relieve, las *Meditaciones del Quijote* (1966a) de 1914, ya aparece la noción de vida humana.

En el desarrollo de su trayectoria intelectual el concepto de vida no dejó de aparecer, al punto de configurar su filosofía en torno a la vida, la razón vital.<sup>49</sup>

En su obra póstuma *¿Que es filosofía?* (1964j), publicada en 1957, Ortega provee quizás la más completa y sistemática teoría acerca de la vida humana. Según Tuttle (cfr. 1994:184), la idea de vida humana viene a reemplazar la idea del ser en el pensamiento filosófico tradicional.

La historicidad de la vida humana requiere un pensamiento adecuado y unos métodos con instrumentos adecuados para su comprensión y explicación. Se requiere explicar cómo se constituyó y como es su presente, y el entendimiento de la vida individual y colectiva en el tiempo requiere el relato de la historia, del desarrollo de cómo vino a ser lo que es.

Para un autor como Tuttle (cfr. 1994: 216), con el que coincidimos fundamentalmente en sus análisis, la ciencia histórica inspirada en la razón histórica, es la narración de cómo un momento de la vida humana toma su lugar, emerge de otros momentos previos.

La historia como sistema para Ortega es la que delinea cómo los momentos temporales de la vida humana se relacionan de manera coherente y de manera acumulativa con otros previos momentos y sus subsecuentes. La razón histórica es la manera de concretar, de hacer transparente la historicidad, la manera de ser humano en el tiempo.

Es por la centralidad del concepto de vida humana en el pensamiento de Ortega que consideramos clave partir del dicho concepto para comenzar la explicación de las categorías de análisis orteguianas de la historia.

Para Ortega, la vida es la realidad radical, a partir de tal conceptualización se despliegan dimensiones operativas del concepto de vida, convirtiéndose en categorías de análisis. Y también la vida es el centro neurálgico que conecta y articula

---

<sup>49</sup>Al respecto del concepto de vida y la razón vital ver los trabajos de Andreu (2013) y Cerezo Galán (2013).

diversas categorías, que a su vez también poseen esta doble vertiente, teórica y operativa. En uno de los textos claves de su teoría de la historia, *Historia como sistema*, Ortega (1964e:49) sostiene:

“El hombre se pregunta: ¿qué es esta única cosa que me queda, mi vivir, mi desilusionado vivir? ¿Cómo ha llegado a no ser sino esto? Y la respuesta es el descubrimiento de la trayectoria humana, de la serie dialéctica de sus experiencias, que, repito, pudo ser otra, pero ha sido la que ha sido y que es preciso conocer porque ella es... la realidad trascendente. El hombre enajenado de sí mismo se encuentra consigo mismo como realidad, como historia”.

La vida humana cobra un rol clave en el pensamiento de Ortega y Gasset. Es a partir de ella que elabora su filosofía, buscando establecer una relación con la razón. De allí que el concepto de razón vital sea una propuesta teórica suya fundamental. En cuanto a lo que nos concierne respecto a su teoría de la historia, también la vida tendrá un lugar central, ya que la vida humana es para Ortega el objeto de estudio de la historia.

“La historia se ocupa en averiguar cómo han sido las vidas humanas, pero suele malentenderse la expresión como si se tratase de inquirir cuál ha sido el carácter de los sujetos humanos. La vida no es sin más ni más el hombre, es decir, el sujeto que vive. Sino que es el drama de ese sujeto al encontrarse teniendo que bracear, que nadar náufrago en el mundo. 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” (1964a: 26).

Como objeto de estudio, la vida posee una estructura y presenta múltiples dimensiones. Por lo tanto, su análisis es tierra fértil para la elaboración de categorías y conceptos que permitan la comprensión de la historia desde el plano singular al colectivo, y finalmente al histórico.

Por otro lado, podemos señalar tres correlaciones que hacen a la comprensión de la vida como categoría histórica. En primer lugar, existe una correlación entre vida y libertad. La vida para Ortega es un drama, en el cual hay que elegir qué camino tomar: siempre hay que elegir y elegimos incluso cuando creemos no hacerlo. En principio, para Ortega en la historia no hay determinismo, pero sí condicionamientos.

En segundo lugar, la libertad que se despliega en la vida y elige, lo hace a partir de convicciones, preocupaciones que guían la acción, convicciones que poseen una estructura, una sistematicidad que permite estudiarlas y a partir de allí comprender

mejor una persona, un pueblo o una época. Lo veremos en detalle cuando lleguemos a la categoría de 'creencia'.

Por último, existe una correlación entre vida y tiempo. Si la vida es la realidad radical, es por tanto donde el tiempo transcurre; la vida es histórica en la medida que pasado presente y futuro están contenidos en ella. Esto hace que en Ortega 'vida histórica' sea equivalente a realidad histórica. De allí que la ciencia histórica estudie la vida humana en el tiempo<sup>50</sup>. En este sentido, aparece también la importancia otorgada por Ortega a dos categorías: la de 'circunstancia' –cuya denominación y elaboración resulta original de él– y la de 'mundo' –con una fuerte reminiscencia a la fenomenología<sup>51</sup> de Husserl (2013):

“Lo dicho nos presenta nuestra vida constituida por dos dimensiones, inseparable la una de la otra y que quiero dejar destacadas ante ustedes con toda claridad. En su dimensión primaria vivir es estar yo, el yo de cada cual, en la circunstancia y no tener más remedio que habérselas con ella. Pero esto impone a la vida una segunda dimensión consistente en que no tiene más remedio que averiguar lo que la circunstancia es. En su primera dimensión lo que tenemos al vivir es un puro problema. En la segunda dimensión tenemos un esfuerzo o intento de resolver el problema. Pensamos sobre la circunstancia y este pensamiento nos fabrica una idea, plan o arquitectura del puro problema, del caos que es por sí, primariamente, la circunstancia. A esta arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, interpretándolo, llamamos mundo o universo. Este, pues, no nos es dado, no está ahí, sin más, sino que es fabricado por nuestras convicciones” (Ortega y Gasset, 1964a: 24).

### **3.3.a.i. Vida individual, interindividual, social e histórica.**

En su libro *El hombre y la gente* (1964k), como así también *En el centenario de Hegel* (1964b), podemos encontrar el esbozo y el desarrollo del concepto de vida en su dimensión sistémica e interrelacional. En primer lugar, Ortega habla de *vida*

---

<sup>50</sup> Existe una correlación entre la vida y las creencias, ellas son en el parecer de Ortega el suelo de nuestra vida. A partir del diagnóstico de las creencias y su intensidad puede ser reconstruida y comprendida la estructura de la vida en una determinada época. El cambio de esas creencias marca el cambio en la historia, sus ritmos.

“Toda vida de hombre parte de ciertas convicciones radicales sobre lo que es el mundo y el puesto del hombre en él —parte de ellas y se mueve dentro de ellas, toda vida se encuentra en una circunstancia con más o menos técnica o dominio sobre el contorno material. He aquí dos funciones permanentes, dos factores esenciales de toda vida humana —que, además, se influyen mutuamente: ideología y técnica. Un estudio completo nos llevaría a descubrir las restantes dimensiones de la vida. Mas ahora nos basta con esas dos, porque nos bastan para entrever que la vida humana tiene siempre una estructura —es decir, que consiste en tener el hombre que habérselas con un mundo determinado, cuyo perfil podemos dibujar.” (1964a: 26)

<sup>51</sup> Acerca de la Fenomenología y su impacto en el pensamiento de Ortega ver “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*” de Javier San Martín (2013).

*individual*, la de cada cual, con la que se encuentra cada uno y debe hacer algo con ella. Ahora bien, dado que no somos los únicos, sino que debemos interactuar con otros, la vida cobra una instancia *interindividual*, donde mi vida entra en relación con otros.

“Pero los hechos de mi vida no terminan en ella, en su órbita individual, sino que actúan sobre la órbita de otras vidas como la mía, penetran en ellas produciendo múltiples efectos. Y viceversa, lo que a otros les pasa —su vida— rezuma sobre la mía” (Ortega y Gasset, 1964b: 413-414).

De la relación y convivencia con otros, la instancia de entrecruzamientos de vidas, elecciones, surge la *vida colectiva o social*, la vida de un pueblo o nación, por ejemplo, que tiene un destino propio, donde surgen las decisiones como sociedad, hacia dónde dirigirse o sobrevivir, guerras, economía, creencias.

Estas diversas instancias desembocan, y al mismo tiempo están imbuidas, en el tiempo. Tanto la vida individual como la social son la de un tiempo, hay vidas en el tiempo, la vida se despliega, crece, se consume, y sobre todo hay vidas que interactúan en el tiempo, vidas pasadas y vidas futuras. La comunicación entre hombres, pueblos, y épocas de diversos tiempos históricos. Esto es lo que Ortega llama la vida histórica.

### **3.3.a.ii. Vida noble/vida vulgar**

La riqueza y complejidad de la vida histórica le permite a Ortega la elaboración de otras categorías y conceptos. Uno de ellos es la interacción entre la vida individual y la social. En ellas se evidencia una característica que es la convivencia. Los conceptos de ‘minorías’ y ‘masas’ son forjados por Ortega para explicar la dinámica del proceso histórico social:

“La vida de la individualidad egregia consiste, precisamente, en una actuación omnímoda sobre la masa. No cabe, pues, separar los «héroes» de las masas. Se trata de una dualidad esencial al proceso histórico. La humanidad, en todos los estadios de su evolución, ha sido siempre una estructura funcional, en que los hombres más enérgicos —cualquiera que sea la forma de esta energía— han operado sobre las masas, dándoles una determinada configuración. Esto implica cierta comunidad básica entre los individuos superiores y la muchedumbre vulgar” (Ortega y Gasset, 1966e: 146).

En su libro *La rebelión de las masas* (1966f), Ortega esboza lo que podría denominarse una interpretación de la historia aristocrática, dándole a este adjetivo un carácter vinculado a su idea de minorías selectas y no tanto ligado a una clase social o régimen político concreto. En esta obra, Ortega brinda un ejemplo de cómo

a través de la narración de un sistema de experiencias y comportamientos se configura un tipo humano: el hombre-masa. En primer lugar, da tres elementos históricos que contribuyeron a su aparición: la tecnología y sus inventos científicos, la industrialización y la democracia liberal.

Estas formas de vida crearon las bases de un nuevo orden revolucionario: el advenimiento de las masas. Desde fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX, movimientos políticos, sociales y económicos fueron cambiando la disposición de la población. El confort y el bienestar trajo un nuevo orden de cosas, una especie de derecho natural para las mayorías. *La rebelión de las masas* de Ortega es una construcción<sup>52</sup> y un análisis de la manera en la que se produjeron los avances sociales y tecnológicos en el siglo XIX y su ascenso en el siglo XX; y, a su vez, de la forma en que la población, paradójicamente, tiende a destruir las condiciones que hacían posible su bienestar. La mayor parte de la sociedad, que Ortega llama las masas, son indiferentes a los esfuerzos y recursos que hicieron posible el bienestar: pensamientos, invenciones y esfuerzos que hicieron posible esto. Un tipo de mentalidad emergía en todas las clases sociales que presionaba. Las masas no se valúan a sí mismas, poseen una mentalidad común. Las masas desprecian toda forma de superioridad y se oponen a ella cuando la ven. La idea de las masas en Ortega proviene de una dialéctica de la interacción entre eventos, grupos y experiencias y un determinado sistema social.<sup>53</sup>

### **3.3.a.iii. Vida absorta o vida abierta.**

La vida humana puede tomar el carácter de lo absorto o lo abierto. Esta cualidad es destacada por Ortega para analizar a pueblos que viven volcados sobre sí mismos, con las consecuencias que ello trae para las creencias y usos, o bien que se abren a los influjos exteriores, que interactúan con otros pueblos y otras tradiciones y creencias. Es el ejemplo de Roma que Ortega trae a colación en una de sus últimas lecciones, convertidas luego en el libro *Una interpretación de la historia*

---

<sup>52</sup> En relación a esta dicotomía de vida Ortega aporta otro elemento al análisis: el de la prevalencia de las minorías o las masas: "Lo primero que el historiador debiera hacer para definir el carácter de una nación o de una época es fijar la ecuación peculiar en que las relaciones de sus masas con las minorías selectas se desarrollan dentro de ella. La fórmula que descubra será una clave secreta para sorprender las más recónditas palpitaciones de aquel cuerpo histórico" (Ortega y Gasset, 1966d: 109).

<sup>53</sup> Acerca de la dudad minorías-masas a las que hace referencia Ortega, se encuentran ya esbozadas en Menéndez Pidal (cfr. 1929: 696-697) de donde Ortega puede haber tomado como disparador para sus reflexiones en *España invertebrada* y en especial en *La rebelión de las masas*.

*universal* (1965b). A partir de la victoria romana en la guerra contra Cartago, Roma sale de su vida para abrirse a la vida de otros pueblos.

Así, pues, en su categoría dual, lo absorto y lo abierto tienen sentido plenario, pero tienen también otros sentidos más débiles. El siguiente ejemplo lo muestra:

“Hasta la primera guerra púnica, que concluye en 241 antes de Jesucristo, Roma vive completamente absorta en sí misma, sumergida en sus tradiciones, en sus usos inmemoriales y, por tanto, con fe intacta y maciza en su concepción de las cosas todas del mundo. En este caso primero tenemos un ejemplo de cómo «absorto» vale en su sentido máximo. Después de la primera guerra púnica Roma se abre a lo extranjero, divergente y otro que ella, pero esta abertura fue, por lo pronto, muy módica, muy relativa” (Ortega y Gasset, 1965b: 130-131).

Otro ejemplo en el que va a hacer hincapié es el de España y su derrotero de existencia histórica:

“Y es que España no se contenta con quedar absorta en sí misma de modo parecido a como por aquellos tiempos lo hacían las demás naciones, pues se trata de algo natural, fisiológico, que se produce en cierta edad de todo pueblo, sino que la absorción se exageró hasta convertirse en hermetización; España se hizo, por vez primera, hermética hacia el resto del mundo, incluso de su propio mundo hispánico. Es lo que yo llamo «tibetanización» de España” (Ortega y Gasset, 1965b:133).

Estos ejemplos le hacen decir a Ortega que la manera en la que se disponga y configura la vida, condiciona la estructura y el destino histórico de un pueblo.

Esto, señores, creo que nos hace ver con cierta evidencia lo que significa esta contraposición de conceptos que yo considero importantísima en la historia: la vida como vida absorta en sí misma y la vida como vida abierta a lo extraño (Ortega y Gasset, 1965b: 134).

### **3.3.a.iv. Vida como libertad y vida como adaptación.**

Estos conceptos son utilizados por Ortega en *Del Imperio romano* (1964d) para analizar la vida de Roma hacia el fin de la República y comienzos del Imperio. Aunque de esto me explayaré especialmente en el último capítulo de la presente Tesis, sin embargo podemos advertir aquí que “vida como libertad es toda aquella que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas sean estas las que sean”<sup>54</sup>. Al

---

<sup>54</sup> “*Libertas* significa instituciones en movimiento, no anquilosadas, unidas por la tradición en medio de las circunstancias, e inspiradas por ellas. Sentirse libre dentro de las instituciones preferidas es una realidad humana diferente de la habituación. No poder preferir elegir y tener que adaptarse al molde férreo del Estado es vida como adaptación” (Ortega y Gasset, 1964d: 89).

mismo tiempo, cuando el Estado se adecua a las preferencias vitales de una sociedad, se puede hablar del 'Estado como piel' (Ortega y Gasset, 1964d:89), ya que "supone la continuidad perfecta y circulatoria del existir colectivo desde el fondo de sus creencias hasta la piel, que es el Estado, y desde este otra vez en reflejo hacia las entrañas de su fe" (Ortega y Gasset, 1964d: 107). Por el contrario, 'vida como adaptación' significa lo siguiente:

"Ahora se trata de épocas en que no solo la presión estatal tiene el carácter de ineludible, sino que también la figura concreta de ella, en cuanto es efectiva y no mero *slogan*, cae sobre el cuerpo social sin que la quiera nadie, ni aun los hombres que aparecen imponiéndola y que son meros órganos visibles de una mecánica histórica invisible. En tiempos tales, lejos de fluir la vida humana a sabor por cauces institucionales forjados a su medida y *con su anuencia*, o ser el esfuerzo entusiasta y, al cabo, siempre jocundo para adaptar la dureza del Estado a sus gustos —sean estos los llamados «ideales», sean los llamados «conveniencias»—, se vuelve todo lo contrario: *pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado*, un molde de que nadie es responsable y que nadie ha preferido, sino que adviene irresistible como un terremoto. Esto y no otra cosa es «vida como adaptación». No se trata, pues, de que en una época así quieran los hombres adaptarse, que sea esta su preferencia, sino al revés, que la vida pública deja de ser cuestión de querer o no querer; por tanto, de preferir" (Ortega y Gasset, 1964d: 89).

### **3.3.b. Ideas y creencias.**

Esta categoría ocupa un lugar esencial en la teoría orteguiana. Su elaboración va tomando forma desde época temprana en su pensamiento. La primera teorización acerca del modo de pensar y vivir, Ortega la formula en su trabajo *El tema de nuestro tiempo* (1966e). Dicho texto es uno de los pilares fundamentales desde donde comienza a mostrar con decisión su concepción de la historia. Como hemos visto, se trata de un trabajo de corte historiográfico, ya que plantea reflexiones ontológicas acerca de la existencia de una estructura de lo histórico, la cual permite su estudio.

"Por medio de la historia intentamos la comprensión de las variaciones que sobrevienen en el espíritu humano. Para ello necesitamos primero advertir que esas variaciones no son de un mismo rango. Ciertos fenómenos históricos dependen de otros más profundos, que, por su parte, son independientes de aquéllos. La idea de que todo influye en todo, de que todo depende de todo, es una vaga ponderación mística, que debe repugnar a quien desee resueltamente ver claro. No; el cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre las diversas clases de hechos" (Ortega y Gasset, 1966e: 146).

Este concepto del cuerpo histórico como un organismo jerarquizado y donde existen relaciones cobra mayor inteligibilidad cuando Ortega suma el concepto de

“sensibilidad vital”<sup>55</sup> como expresión de lo que podríamos llamar la forma de vivir y pensar, esto es, de la mentalidad. Ortega con ello ofrece una pauta sosteniendo que si se quiere conocer y comprender algo de aquel cuerpo histórico y quiénes intervienen en él, debe comenzarse por definir la sensibilidad vital.

“Así, las transformaciones de orden industrial o político son poco profundas; dependen de las ideas, de las preferencias morales y estéticas que tengan los contemporáneos. Pero, a su vez, ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada. Esta que llamaremos «sensibilidad vital» es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época” (Ortega y Gasset, 1966e: 146).

Esta fue la primera aproximación de Ortega a esta cuestión de las ideas y su relación con la vida. La relación entre lo que se piensa, se vive y se materializa en una cultura. Es así que entiende la sensibilidad vital como la percepción y forma de concebir su vida, aquello que siente hasta la medula y da significado a su vida.

Estas ideas volverían luego a hacer su aparición en otra obra de gran importancia, *En torno a Galileo*. Es allí donde intenta comprender una época clave para la historia occidental, a saber, el pasaje del medioevo a la modernidad. Para dilucidar las causas y el proceso que desemboca en una nueva época, Ortega se propone y resalta la importancia de conocer qué creían las personas, o bien en qué habían dejado de creer. Siguiendo con el concepto anterior, se trata de averiguar cómo había variado la sensibilidad vital. Es por ello que sostiene, siguiendo con su planteo de la razón vital, que cada cual se encuentra viviendo en una determinada circunstancia y que, si el sujeto no la salva a ella, no se salva a sí mismo. Por ello, para poder avanzar sobre ella, debe hacerse una idea, una interpretación de su situación; y la clave es que, así como recibe su vida, también hereda una interpretación de la época en que nace:

“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. 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

---

<sup>55</sup> Señala Acevedo (1989) que Ortega luego cambia este concepto por sistema de creencias.

cuenta nos hallamos instalados en esa red de soluciones ya hechas a los problemas de nuestra vida” (1964e: 25).

Esta interpretación que nos hacemos forja nuestro mundo y dependiendo del tipo de convicciones en el que está asentada nuestra vida será la perspectiva de un pueblo a la hora de afrontar su destino.

“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” (Ortega y Gasset, 1964e: 32).

Será en 1941 cuando el pensador español publicará su libro *Ideas y Creencias* (Ortega y Gasset, 1964c)<sup>56</sup>. Allí forja la categoría de creencia para establecer una distinción más rigurosa respecto a las ideas. La vida, al ser la realidad radical, posee una estructura no siempre visible en su faz fenoménica. Al contrario, en más de una ocasión, la vida puede parecer contradictoria; sin embargo, posee una estructura, la cual la hace inteligible. Ortega piensa que para comprender una vida se debe comenzar por elaborar el repertorio de creencias que le dan sentido a esa vida<sup>57</sup>. Pero elaborar ese repertorio significa tener presente que, dentro de esta categoría de las creencias, se debe distinguir entre creencias básicas o fundamentales, radicales, derivadas y subordinadas. Es decir, que existe una articulación, una organicidad no siempre lógica pero que funciona:

“Las creencias, mero repertorio incongruente en cuanto son solo ideas, forman siempre un sistema en cuanto efectivas creencias, o, lo que es igual, que inarticuladas desde el punto de vista lógico o propiamente intelectual, tienen siempre una articulación vital, *funcionan* como creencias apoyándose unas en otras, integrándose y combinándose. En suma, que se dan siempre como miembros de un organismo, de una estructura. Esto hace, entre otras cosas, que posean siempre una arquitectura y actúen en jerarquía. Hay en toda vida humana creencias básicas, fundamentales, radicales, y hay otras derivadas de aquellas, sustentadas sobre aquellas y secundarias” (Ortega y Gasset, 1964e: 14).

Este orden es el que permite estudiarlas, conocerlas y por lo tanto reconstruir un tiempo pasado a través de ellas.

---

<sup>56</sup> Para el tema de las ideas y creencias ver el exhaustivo y completo trabajo de Pinto (2015).

<sup>57</sup> Para Ortega la tarea del historiador, como hacer la historia de las ideas, en este caso de la idea de razón, no implica la sucesión de ideas o nociones sobre la razón, sino descubrir las creencias profundas, su estructura y cómo actuaban en una época determinada. Este un ejemplo de su visión y anticipación a la postura de la historia total, esto es que en el ojo del historiador entren áreas de la vida hasta entonces no contempladas.

“Pues si las creencias de que se vive careciesen de estructura, siendo como son en cada vida innumerables, constituirían una pululación indócil a todo orden y, por lo mismo, ininteligible. Es decir, que sería imposible el conocimiento de la vida humana. El hecho de que, por el contrario, aparezcan en estructura y con jerarquía permite descubrir su orden secreto y, por tanto, entender la vida propia y la ajena, la de hoy y la de otro tiempo” (Ortega y Gasset, 1964e: 14-15).

La reconstrucción de estas creencias implica para el historiador un trabajo arduo pero fructífero, ya que al ver cómo se han ido forjando, asentando en la vida histórica, se puede hacer historia, dar razón de ese proceso. La tarea del historiador implica tomar distancia, intentar ver desde otra perspectiva esas creencias de las cuales incluso forma parte. Conocer ese proceso de formación, lento, vertiginoso, sustancial es para Ortega la punta del ovillo para comenzar a revivir desde el interior de la vida histórica una determinada época.

“Pero ¡cuán diferente de todas aquellas que se le ocurren o que adopta! Estas «ideas» básicas que llamo «creencias» —ya se verá por qué— no surgen en tal día y hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, «creencias» constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que *no son ideas que tenemos, sino ideas que somos*. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido” (1964c: 384).

Las creencias, por tanto, son para Ortega aquellas ideas en las que se cree, en las que se vive, en las que se está. De hecho, llega a sostener una afirmación que hace a la categoría de creencia clave para entender la dinámica histórica: el cambio de creencias es lo que marca el cambio de época, el cambio histórico.

“De las ideas-ocurrencias —y conste que incluyo en ellas las verdades más rigurosas de la ciencia— podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es ... vivir *de* ellas. Son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas-creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos ni propagamos ni sostenemos. Con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos en ellas*” (Ortega y Gasset, 1964c: 384).

Por ello se preguntará si los historiadores y otros pensadores alcanzan a ver 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 inexpertas, de las cosas con que contaba. Hacer esto, fijar el inventario de las cosas con que se cuenta, sería, de verdad, construir la historia, esclarecer la vida desde su subsuelo.

De modo operativo, Ortega propone utilizar la categoría de creencia para empezar fijando la creencia fundamental, la que da vida a las demás. Y una vez hecho esto, pasar a utilizar un método comparativo, comparando creencias de una época con otra, y de allí establecer perfiles más nítidos. Este ejemplo lo realiza en *En torno a Galileo* (1964a) o *Historia como sistema* (1964e), donde toma al hombre europeo del siglo XIX para mostrar su fe, su creencia en la razón físico-matemática, y a su vez de qué modo el hombre de los principios del siglo XX está abandonando esa creencia, para pasar a una nueva época, la de la razón histórica.

Ese ejemplo del hombre moderno le permite desarrollar su concepto al hablar de que las creencias, cuando se viven plenamente son de fe viva, en cambio cuando han dejado de actuar en la vida pasan a ser de fe inerte, es decir, aun estando en ellas la vida, no actúan eficazmente sobre esta (cfr. Ortega y Gasset, 1964e: 17).

Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de vida. Por ello pasan a tener un estado colectivo, es decir es una fe social, aunque no coincida plenamente con el sentir de todos los individuos. Para Ortega, al momento de definir una creencia, es importante que el historiador se pregunte: “¿encontramos ante nosotros constituida, establecida colectivamente, una vigencia social, en suma, un estado de fe?” (1964e: 18-19).

Se podría pensar en ese sistema de creencias utilizando otros conceptos que no se encuentran en Ortega, pero que pueden explicar o acercarnos a su concepto de creencias, como lo son cosmovisión o mentalidad. En este sentido, Ortega podría ser considerado un precursor de la historia de las mentalidades, de las ideas o la historia cultural, por el foco desde el cual aborda la realidad histórica, como un camino diferente, que se vale de materiales diversos a los usados en la época: arte, música, teatro, literatura son incluidos en sus análisis. Las creencias, además ser una noción, se convierten en un instrumento de análisis de la realidad histórica.

### **3.3.c. Sujeto de la historia. Generaciones.**

En este apartado hemos agrupado elementos que hacen a uno de los componentes centrales de la teoría de la historia de Ortega, el sujeto de la Historia, esto es quién hace la historia, a quién le suceden los acontecimientos, en suma,

quién es el que vive la vida histórica. En este punto cabe recordar que al ser las vidas humanas en el tiempo el objeto de estudio de la ciencia histórica, para Ortega será necesario definir cuál es aquel sujeto y su resolución se dirige a identificar las generaciones como tal.

La idea de generación en Ortega aparece en diversos trabajos, siendo uno de los primeros *El tema de nuestro tiempo*, (1966e) en 1923, y con mayor profundidad en *En torno a Galileo* (1964a), en 1933<sup>58</sup>. Asimismo, sobre la temática existen diversos estudios, destacando el de Julián Marías y su libro sobre las generaciones, el cual escribió en calidad de discípulo y que de alguna manera reivindica a Ortega respecto de su propuesta. Tanto Graham (1997) como Holmes (1975) se han detenido a analizar la idea de las generaciones, pero se destaca especialmente el trabajo de Tuttle (1994:230), para quien la teoría de las generaciones ha sido una de las contribuciones más relevantes de Ortega a la historiografía.

La generación constituye un elemento dinámico del sistema histórico o realidad histórica. En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega (1966e) se refiere a la generación como unidad básica de la explicación histórica. Posee una trayectoria vital a la que es lanzada con una única misión. En el plano cronológico una generación habita en un espacio temporal o zona de fechas de unos quince años. Quienes nacen en esa zona poseen afinidad de creencias, objetivos y conciencia. Cada generación existe junto a otras. Todos los individuos que viven en un tiempo son contemporáneos, pero aquellos individuos que coinciden en su edad generacional son coetáneos.

Solo la correcta determinación de las creencias, objetivos y valores de una generación pueden revelar el sistema de vida humana dominante de una era. Esto define la concreta estructura de la vida humana en determinadas circunstancias. La vida histórica es aquí entendida como la conexión de una generación, su herencia en el presente y su proyección al futuro, al que le traspasa su elaboración del mundo con sus soluciones y problemas pendientes. Según Tuttle (1994: 233), la generación es el corazón de la historia como ciencia en Ortega. Y según este autor, Ortega

---

<sup>58</sup> Una cuestión que podemos preguntarnos a raíz de la idea de generación es la de su homogeneidad. Al parecer una generación puede ser heterogénea en su interior ya que acaso toda generación ¿comparte uniformemente una idea de mundo? o ¿conviven incluso en el interior de una generación diversas miradas o soluciones? El mundo que reciben es el mismo, pero no necesariamente es la misma solución la que proponen los grupos dentro de esta generación, lo que es seguro es que algunos se imponen al resto y le dan el tono a esa generación.

rechaza las interpretaciones individualista o colectivista de la historia, proponiendo la idea de la generación como metodología.

Para Holmes (1975: 123), el tema de la historia consiste en el despliegue de las transiciones y variaciones en la vida humana; por ello, el concepto de generaciones en Ortega es fundamental para la nueva ciencia de la historia, a fin de acercarse a la realidad histórica a través de la sucesión de dichas generaciones:

“Ese mundo vigente —ese «espíritu del tiempo»— hacia el cual y en función del cual vivimos, en vista del cual decidimos nuestras más simples acciones, es el elemento variable de la vida humana. Cuando cambia él, cambia el argumento del drama vital. Del cambio del mundo, mucho más que del cambio de caracteres, razas, etc., dependen las modificaciones importantes en la estructura de la vida humana. Y como el tema de la historia no es la vida humana, que es asunto de la filosofía —sino los cambios, las variaciones de ella—, tendremos que el mundo vigente en cada fecha es el factor primordial de la historia” (Ortega y Gasset, 1964a: 43).

Según Ortega, vemos cómo las ideas y convicciones, el llamado ‘espíritu de los tiempos’ emerge y se desarrolla en el contexto de una generación, y en la sucesión de generaciones en el pasado, presente y futuro, unidas a través del continuo proceso histórico. Las ideas de los individuos están conectadas con el particular contexto socio-histórico y con el proceso histórico entero. Por lo tanto, para intentar la comprensión de la variedad y profundidad de las ideas contemporáneas, Ortega pide a los historiadores esta perspectiva histórica.

Para entender el lugar del concepto de ‘generación’ en el pensamiento de Ortega debemos recapitular un poco lo visto hasta aquí. La proyección de la vida de un hombre, como hemos visto, se da en varias dimensiones relacionales, desde la individual a la histórica. Ahora bien, esa vida posee una estructura, la cual está dada en gran medida por un sistema de creencias en las que se está, un repertorio de convicciones latentes que dan respuesta a una circunstancia y constituyen el mundo en el que vive el hombre que se lo fabrica.

“Pero otra consideración sumamente obvia nos pone en la pista de qué género de modificaciones son las que deben valer como efectivo cambio de horizonte o mundo. La historia no se ocupa sólo de tal vida individual; aun en el caso de que el historiador se proponga hacer una biografía, encuentra a la vida de su personaje trabada con las vidas de otros hombres y las de éstos, a su vez, con otras —es decir, que cada vida está sumergida en una determinada circunstancia de una vida colectiva. Y esta vida colectiva, anónima, con la cual se encuentra cada uno de nosotros tiene también su mundo, su repertorio de convicciones con las cuales, quiera o no, el individuo tiene que contar. Es más, ese mundo de las creencias colectivas

—que se suele llamar «las ideas de la época», el «espíritu del tiempo»— tiene un peculiar carácter que no tiene el mundo de las creencias individuales, a saber: que es vigente por sí, frente y contra nuestra aceptación de él” (Ortega y Gasset, 1964a: 35).

La vida como concepto es para Ortega la realidad radical, pues toda realidad se enraíza en ella. Sus dimensiones nos muestran que hay una circunstancia y un mundo en el cual toca desplegar esa vida, el drama vital de elegir. Esas elecciones se enmarcan en un sistema de creencias, de convicciones que guían las decisiones, en las cual se vive; esas convicciones poseen una jerarquía, un orden de importancia que da vigencia social a un modo de vivir en determinadas circunstancias, de resolver los desafíos que presenta, y así se configura el mundo. La historia estudia cómo ha sido la vida a través del tiempo, la estructura vital de cada época y el tono, las creencias que nos permiten comprender a esas personas, pueblos e imperios. Las generaciones se convierten para Ortega en el sujeto de la historia, ya que expresan las variaciones en lo que en un principio llamó ‘sensibilidad vital’ y luego ‘sistema de creencias’. Es la dinámica, el encuentro y desencuentro de las sucesivas generaciones, lo que va marcando el ritmo de crecimiento, y en la relación intergeneracional se dan los cambios en la historia, cambios de creencias, de épocas.<sup>59</sup>

Ortega sostendrá que la categoría de generación es clave para los historiadores, al permitirles explicar la serie de vidas humanas que es la Historia, llegando a elaborar un método de las generaciones.

Observando más detalladamente lo que entiende Ortega por generaciones, en primer lugar, la generación “no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa; es como *un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre*, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada (Ortega y Gasset, 1966e: 147, el subrayado es mío). En segundo lugar, él sostiene que “la generación, es un *compromiso dinámico entre masa e individuo*, convirtiéndose en el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos” (Ortega y Gasset,

---

<sup>59</sup> A partir de la noción de mundo y sus desafíos Ortega pasa al movimiento en lo histórico: “He aquí, señores, por qué hay historia, por qué hay variación continua de las vidas humanas. Si seccionamos por cualquier fecha el pasado humano, hallamos siempre al hombre instalado en un mundo, como en una casa que se ha hecho para abrigarse. Ese mundo le asegura frente a ciertos problemas que le plantea la circunstancia, pero deja muchas aberturas problemáticas, muchos peligros sin resolver ni evitar. Su vida, el drama de su vida, tendrá un perfil distinto según sea la perspectiva de problemas, según sea la ecuación de seguridades e inquietudes que ese mundo represente” (Ortega y Gasset, 1964a: 33).

1966e: 147, el subrayado es mío). En tercer lugar, se encuentra que el concepto de generación implica una comunidad de destino esencial. Siendo los siguientes sus atributos primarios o notas singulares: tener la misma edad<sup>60</sup> y tener algún contacto vital. Es una comunidad de fecha<sup>61</sup> y una comunidad espacial. Una generación es un modo integral de existencia o, si se quiere, una moda, que se fija indeleble sobre el individuo (cfr. Ortega y Gasset, 1964a: 39).

En especial, esta característica de ser una comunidad en el tiempo y el espacio, marca el ser histórico de la generación; los actos que ejecuta como protagonista de la historia “representa un trozo esencial intransferible e irreparable del tiempo histórico, de la trayectoria vital de la humanidad”. Es por ello que Ortega reconoce la consistencia histórica sustancial del hombre y su vida: “la vida es lo contrario del utopismo y el ucronismo —es tener que estar en un cierto aquí y en un insustituible y único ahora” (Ortega y Gasset, 1964a: 45). En efecto, cada generación va a representar para Ortega una altura vital desde la que se ve y siente la existencia de una manera diferente a otra generación. Esta vitalidad expresa lo que Ortega llama su potencia histórica<sup>62</sup>.

Ahora bien, en el concepto de generación Ortega establece una relación clave con la edad. Si bien abordaremos en otro apartado la categoría de lo temporal, debemos aquí tratar la cuestión de la cronología, ya que, al respecto, Ortega realiza distinciones importantes para comprender su idea de la generación. Por un lado, es importante no confundir la generación histórica con la genealogía<sup>63</sup>. Desde el punto de vista de la teoría orteguiana de la historia y su visión antropológica, es importante señalar que:

“la vida del hombre se divide en cinco edades de a quince años: niñez, juventud, iniciación, predominio y vejez. El trozo verdaderamente histórico es el de las dos edades maduras: la de iniciación y la de predominio. Yo

---

<sup>60</sup> Ahora bien, el conjunto de los que son coetáneos en un círculo de actual convivencia, es una generación.

<sup>61</sup> Respecto a la edad, para Ortega “pues, no es una fecha, sino una «zona de fechas» y tienen la misma edad, vital e históricamente, no sólo los que nacen en un mismo año, sino los que nacen dentro de una zona de fechas” (1964a: 41).

<sup>62</sup> “Y, en efecto, cada generación representa una cierta altitud vital, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada. Si tomamos en su conjunto la evolución de un pueblo, cada una de sus generaciones se nos presenta como un momento de su vitalidad, como una pulsación de su potencia histórica” (Ortega y Gasset, 1966e: 148).

<sup>63</sup> “Bajo la confusión de las generaciones históricas con las genealógicas —hijos, padres, abuelos— late, pues, un certero reconocimiento de que es la generación el concepto que expresa la efectiva articulación de la historia y que, por lo mismo, es el método fundamental para la investigación histórica” (Ortega y Gasset, 1964a: 46).

diría, pues, que una generación histórica vive quince años de gestación y quince de gestión” (Ortega y Gasset, 1964a: 50).

Cuando Ortega recorta el lapso verdaderamente histórico a las dos edades maduras, es porque considera que es en ellas cuando el hombre y sus coetáneos actúan en la historia y pueden torcer el rumbo, cambiar el mundo. Ahora bien, también se debe tener presente que para Ortega “en el «hoy», en todo «hoy» coexisten articuladas varias generaciones, y las relaciones que entre ellas se establecen, según la diversa condición de sus edades, representan el sistema dinámico, de atracciones y repulsiones, de coincidencia y polémica, que constituye en todo instante la realidad de la vida histórica (cfr. Ortega y Gasset, 1964a: 39-40).

### **3.3.c.i. Tipos de generaciones**

Luego Ortega se dispondrá a explicar cómo se desarrolla la vida del hombre y quienes pertenecen a una generación a lo largo de su vida. Es lo que Ortega llama altitud vital de las generaciones, y usa la siguiente metáfora para explicar su sentido: “como si dos hombres mirasen un mismo paisaje situado el uno algunos metros más arriba que el otro. Se trata, pues, de una diferencia de altitud en la colocación. Pues esa diferencia de nivel vital es lo que yo llamo una generación” (Ortega y Gasset, 1964a: 53).

La primera etapa de la vida humana es la que se halla enmarcada en la niñez y la juventud. Es una etapa en donde el hombre entra en contacto con el mundo, un mundo hecho por otros, en ese mundo vive hasta los treinta años. A partir de ese momento, según Ortega, el hombre comienza “a reaccionar por cuenta propia frente al mundo que ha hallado, inventa nuevas ideas sobre los problemas del mundo — ciencia, técnica, religión, política, industria, arte, modos sociales” (Ortega y Gasset, 1964a: 47).

A partir de esta edad, que como vimos no es solo cronológica sino vital, los hombres inciden en su tiempo, en la realidad histórica propiamente dicha. De los treinta a los sesenta años se suceden dos etapas mediadas por quince años: “de treinta a cuarenta y cinco, etapa de gestación o creación y polémica; de cuarenta y cinco a sesenta, etapa de predominio y mando”. La generación que se encuentra en su etapa de predominio y mando, vive instalada en el mundo que se ha hecho; los anteriores, en cambio, están haciendo su mundo: están en ascenso, en preparación, disputando o reconvirtiendo lo recibido.

“No caben dos tareas vitales, dos estructuras de la vida más diferentes. Son, pues, dos generaciones y cosa paradójica para las antiguas ideas sobre nuestro asunto!, lo esencial en esas dos generaciones es que ambas tienen puestas sus manos en la realidad histórica al mismo tiempo —tanto que tienen puestas las manos unas sobre otras en pelea formal o larvada. Por tanto, lo esencial es, no que se suceden, sino, al revés, que conviven y son contemporáneas, bien que no coetáneas. Permítaseme hacer, pues, esta corrección a todo el pasado de meditaciones sobre este asunto: lo decisivo en la idea de las generaciones no es que se suceden, sino que se solapan o empalman. Siempre hay dos generaciones actuando al mismo tiempo, con plenitud de actuación, sobre los mismos temas y en torno a las mismas cosas —pero con distinto índice de edad y, por ello, con distinto sentido” (Ortega y Gasset, 1964a: 49).

Ahora bien, si para Ortega la realidad histórica está, pues, en cada momento constituida por la vida de los hombres entre treinta y sesenta años (Ortega y Gasset, 1964a: 48), se pregunta qué sucede con la generación que ya tiene sesenta años mientras las otras dos están en plena escena. Es decir, qué sucede con los mayores de sesenta años:

“¿Es que no tienen ya papel en esa realidad histórica? Sí que lo tienen, pero sumamente sutil. Basta con caer en la cuenta de que, en comparación con las otras edades, los mayores de sesenta años son muy pocos —en este sentido, su simple existencia es ya algo excepcional. Pues así es también su intervención en la historia: excepcional. El anciano es, por esencia, un superviviente y actúa, cuando actúa, como tal superviviente” (Ortega y Gasset, 1964a: 49).

Lo que hemos visto hasta aquí, hace referencia a cómo interaccionan y se articulan las generaciones entre sí a lo largo de la vida de un hombre. Según Ortega, en general, las generaciones que aparecen en escena en la etapa de gestación son polémicas, pero no en un sentido negativo, sino, por el contrario, en el sentido de lo que él llama de normalidad histórica, según la siguiente secuencia: “disciplinado, colaboración y prolongación de la anterior por la subsecuente” (Ortega y Gasset, 1964a: 44). No obstante, también reconoce Ortega que a veces la distancia entre las generaciones es enorme: la nueva generación no encuentra apenas comunidad con la precedente. Entonces se habla de crisis histórica<sup>64</sup>.

Otro asunto que aborda Ortega es el de hallar el perfil de las generaciones en su pensar y hacer. Será distinto ese destino vital y la estructura de su vida si el hombre pertenece “a una generación de amplia uniformidad o a una angosta, de heterogeneidad y dispersión. Y hay generaciones cuyo destino consiste en romper el

---

<sup>64</sup> Para Ortega su tiempo era un tiempo de crisis. “Lo es en superlativo. Aunque el cambio venía preparándose subterráneamente, ha brotado con tal brusquedad y prontitud, que en pocos años ha transformado la faz de la vida (1966h: 92).

aislamiento de un pueblo y llevarlo a convivir espiritualmente con otros, integrándolo así en una unidad mucho más amplia, metiéndolo, por decirlo así, de su historia retraída, particular y casera, en el ámbito gigantesco de la historia universal” (Ortega y Gasset, 1964a: 39).

Es interesante observar en Ortega cómo la cuestión de las generaciones nos habla de la convivencia de los seres humanos en el tiempo como un diálogo, un diálogo humano. Hay diálogo entre generaciones que pueden expresarse en polémica o en una actitud tradicional; lo importante es que para Ortega allí se manifiesta la dinámica de lo histórico. Existe un diálogo en el presente, pero también hacia el pasado y hacia el futuro. Y es un diálogo constante, incluso cuando puede parecer corte, ruptura, guerra entre generaciones. Esa conexión temporal, esa dimensión relacional, es el carácter histórico de la generación. Por ello, podríamos decir que en las generaciones hay un diálogo histórico, una proyección a modo de potencia y límite de los acontecimientos vividos. La aptitud para el diálogo expresa la radical historicidad de las acciones específicas humanas.

La época de ascenso, madurez y vejez, es decir, de quienes se están preparando, los que están escena y los que están saliendo, marcado por plazos de quince años cada uno, nos lleva a la cuestión del cambio de generaciones y el cambio en la historia. Este punto lo abordaremos más adelante, pero tengamos en cuenta ahora que para Ortega los *cambios históricos* suponen el nacimiento de un tipo de hombre distinto en más o en menos del que ya había: es decir, suponen un cambio de generaciones (cfr. Ortega y Gasset, 1966h: 90).

“Para que algo importante cambie en el mundo, es preciso que cambie el tipo de hombre —se entiende— y el de la mujer; es preciso que aparezcan muchedumbres de criaturas con una sensibilidad vital distinta de la antigua y homogénea entre sí. Eso es la generación: una variedad humana en el sentido riguroso que al concepto de «variedad» dan los naturalistas. Los miembros de ella vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, disposiciones, preferencias, que les prestan una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior” (Ortega y Gasset, 1966h: 91).

Es por esto que para Ortega tiene tanta importancia el asunto de las generaciones. En un artículo de 1930 (Ortega y Gasset, 1966h: 91), expresaba: “Desde hace años, yo predico a los historiadores que el concepto de generación es

el más importante en historia, y debe haber llegado al mundo una nueva generación de historiadores, porque veo que esta idea ha prendido, sobre todo en Alemania<sup>65</sup>.

### 3.3.c.ii. Método de las generaciones

Hasta aquí hemos examinado el concepto de generación en Ortega. Pero como hemos señalado, para el madrileño la idea de generación siguió creciendo y madurando hasta llegar a proponerla como la clave de bóveda para la tarea historiográfica, con su llamado ‘método de las generaciones’<sup>66</sup>.

La idea de las generaciones, convertida en método de investigación histórica, consiste para Ortega en proyectar la dinámica generacional del hoy como estructura sobre todo el pasado. Este paso, según Ortega, lleva a descubrir la auténtica realidad de la vida humana en cada tiempo —que es la misión de la historia.

“El método de las generaciones nos permite ver esa vida desde dentro de ella, en su actualidad. La historia es convertir virtualmente en presente lo que ya pasó. Por eso —y no sólo metafóricamente— la historia es revivir el pasado. Y como vivir no es sino actualidad y presente, tenemos que transmigrar de los nuestros a los pretéritos, mirándolos no desde fuera, no como sidos, sino como siendo” (Ortega y Gasset, 1964a: 40).

Para llevar adelante este objetivo, es necesario precisar de qué fecha cronológica a cuál otra fecha se extiende una generación. Si se sabe que el lapso es de quince años, ahora bien, ¿cómo distribuimos concretamente en grupos de quince años los años del tiempo histórico? (Ortega y Gasset, 1964a: 50). La solución que haya Ortega es que, para determinar la zona de fechas cronológicas que a una generación corresponde, sólo puede hacerse determinando la totalidad de la serie. ¿Cómo se logra esto? “He aquí el procedimiento que yo propongo a los historiadores” (Ortega y Gasset, 1964a: 51). Es una labor que aún no está aún cumplida, “ni siquiera iniciada: es la que, a mi juicio, va a emprender la nueva ciencia histórica (Ortega y Gasset, 1964a: 53).

Es una tarea que no surge de impresiones sobre a qué generación se pertenece, sino que es la ciencia histórica la que, construyendo la realidad del pasado hasta

---

<sup>65</sup> Se refería a Lorenz, Harnack, Dilthey, quienes habían insinuado en su hora algo sobre la idea de las generaciones, pero en especial al libro de Pinder, *Das Problem der Generationen*, de 1928, el cual, a juicio de Ortega, abordaba con mayor seriedad el tema de las generaciones.

<sup>66</sup> Un buen ejemplo que muestra a Ortega como historiador, aplicando sus categorías de análisis, es la tabla de las generaciones que se encuentra en su estudio acerca de Velázquez (Ortega y Gasset, 1965a: 660). Ver apéndice N°1.

nuestro presente, estatuye la serie efectiva de las generaciones: “Al reconstruir esa serie es posible acceder desde adentro a su sistema de creencias, a las variaciones de una generación a otra, a las crisis y continuidades. En concreto según Ortega “nos proporciona una iluminación decisiva sobre los cambios propiamente históricos, sobre qué género de modificaciones debemos considerar como efectivos cambios del mundo y por ende de la estructura del drama vital.” (Ortega y Gasset, 1964a: 36)

### 3.3.d. Hechos históricos

Como se vio en el primer capítulo de la presente Tesis, la teoría de la historia de Ortega y Gasset puede analizarse desde una triple perspectiva que hacen a una unidad. La cuestión de los hechos históricos toca a las tres concepciones: epistemológica, antropológica y ontológica.

La objetividad formal del conocimiento histórico exige algunas precisiones. El historiador tiene como objeto material de su tarea todas aquellas actividades donde el hombre se manifiesta como dotado de espíritu. Pero en cuanto acaecidas en el pasado, las expresiones de esta actividad interesan al historiador como testimonios de una situación afectada por el tiempo y el lugar en que se produjo (cfr. Calderón Bouchet, 1980).<sup>67</sup>

Cuando nos adentramos a analizar el concepto de ‘hecho histórico’ en Ortega, salen al cruce algunas distinciones realizadas por el español. Por un lado, desde el plano ontológico él establece la diferencia entre *realidad histórica* y *hechos históricos*: Todo hecho es *manifestación momentánea de un vasto proceso vital, de un fondo orgánico amplísimo*. Y todos estos hechos pertenecen a la fuente primaria que es la realidad histórica, pero no son ella misma. Por lo tanto, para Ortega existe una realidad histórica que permanece idéntica, en la que interviene la causalidad con la aparición de los hechos (acontecidos y posibles) que son la *piel de la historia* (cfr. Ortega y Gasset 1964i: 310).

Los hechos históricos fueron para Ortega un tema de reflexión ya que en principio se podría establecer que ellos son la materia de la ciencia histórica. Son un elemento fundamental para el historiador, pero para ser mejor comprendidos y ubicados en el

---

<sup>67</sup> Desde fuera de la ciencia histórica, Ortega reconoce intentos durante el siglo XIX de interpretación de la historia que hacen foco en deducir lo histórico de lo que no es histórico. Así, Hegel describe el desarrollo de los sucesos humanos como resultado automático de la dialéctica abstracta de los conceptos. Buckle, Taine, Ratzel, derivan la historia de la geografía; Chamberlain, de la antropología; Marx, de la economía. Todos estos ensayos suponen que no habría realidad última y propiamente histórica (cfr. Ortega y Gasset, 1963d).

sistema de la vida humana, deben ser definidos. En el drama de la vida, no cualquier hecho deja su huella, su proyección o eco, sino sólo los históricos.

Sin embargo, esta distinción no era tan clara para la ciencia histórica de la primera mitad del siglo XX. La influencia de la escuela rankeana llevaba a pensar que el historiador simplemente debía reflejar lo acontecido a partir de los datos que recababa. Ortega, en su concepción de los hechos, se distancia de esta posición epistemológica, al sostener que:

“el conocimiento no consiste en poner al hombre frente a la pululación innumerable de los hechos brutos, de los datos nudos. Los hechos, los datos, aun siendo efectivos, no son la realidad, no tienen ellos por sí realidad y como no la tienen, mal pueden entregarla a nuestra mente. Si para conocer, el pensamiento no tuviese otra cosa que hacer sino reflejar una realidad que está ya ahí, en los hechos, presta como una virgen prudente esperando al esposo, la ciencia sería cómoda faena y hace muchos milenios que el hombre habría descubierto todas las verdades urgentes. Más acontece que la realidad no es un regalo que los hechos hacen al hombre. Siglos y siglos los hechos siderales estaban patentes ante los ojos humanos y, sin embargo, lo que estos hechos presentaban al hombre, lo que estos hechos patentizaban no era una realidad, sino todo lo contrario, un enigma, un arcano, un problema, ante el cual se estremecía de pavor. Los hechos vienen a ser, pues, como las figuras de un jeroglífico. ¿Han reparado ustedes en la paradójica condición de tales figuras?” (Ortega y Gasset, 1964a: 15).

Descifrar un jeroglífico, es una buena imagen para mostrar la faena en la que debe embarcarse el historiador. Ello implica sumergirse en la aventura de comprender razones que se encuentran mucho más allá de lo que se ve. En el caos de hechos que marcan una vida, ya sea la de un hombre o un pueblo, la de la vida histórica de Roma, por ejemplo, es necesario que el historiador vaya con ciertas nociones e instrumentos a dilucidar cuáles son aquellos que hilvanan un proceso que nos lleva al presente.

Siguiendo su razonamiento, Ortega sostiene que:

“los historiadores de profesión, desentendiéndose de aquellas teorías, se limitan a coleccionar los «hechos» históricos. Nos refieren, por ejemplo, el asesinato de César. Pero «hechos» como este ¿son la realidad histórica? La narración de ese asesinato no nos descubre una realidad, sino, por el contrario, presenta un problema a nuestra comprensión. ¿Qué significa la muerte de César? Apenas nos hacemos esta pregunta caemos en la cuenta de que su muerte es solo un punto vivo dentro de un enorme volumen de realidad histórica: la vida de Roma.... De este modo se advierte que el «hecho» de la muerte de César solo es históricamente real, es decir, solo es lo que en verdad es, solo está completo cuando aparece como manifestación momentánea de un vasto proceso vital, de un fondo orgánico

amplísimo que es la vida toda del pueblo romano. Los «hechos» son solo datos, indicios, síntomas en que aparece la realidad histórica” (Ortega y Gasset, 1964i: 309).

La muerte de César a través del acto de Bruto es un acontecimiento que si se lo deja aislado<sup>68</sup> carece de significado histórico (cfr. Ortega y Gasset 1964i: 309). Por el contrario, Ortega propone a los historiadores el desafío de hallar conexiones profundas, más allá de la “piel de la historia”, que lleven a conocer la estructura de la vida histórica que hizo posible aquellos acontecimientos y por ende hacerlos inteligibles a nuestro entendimiento.

El problema de los hechos y su dimensión histórica, es una muestra más de la misión que se propone Ortega respecto a los hábitos imperantes en el gremio de los historiadores. Según la escuela rankeana, el historiador no debe acercarse a los hechos con ideas preconcebidas sino simplemente mostrar lo que ha acontecido. A esto Ortega responde que incluso Ranke y sus discípulos poseen una idea previa con la que van a abordar los hechos:

“El caso es que todo historiador se acerca a los datos, a los hechos llevando ya en su mente, dése o no cuenta de ello, una idea más o menos precisa de lo que es la vida humana, esto es, de cuáles son las necesidades, las posibilidades y la línea general de comportamiento característicos del hombre. Delante de tal noticia que un documento le proporciona se detendrá diciendo: Esto no es verosímil, es decir, esto no puede pasar a un hombre, la vida humana excluye como imposibles ciertos tipos de comportamiento. Pero no sólo esto: llega a más. Declara como inverosímil ciertos actos de un hombre no porque en absoluto lo sean, sino porque contradicen excesivamente otros datos de la vida de ese hombre. Y entonces dice: esto es inverosímil en un hombre del siglo X, aunque sería muy natural en un hombre del siglo XIX. ¿No advierten ustedes cómo el historiador más enemigo de la filosofía decreta la realidad o irrealidad de un hecho sometiéndolo, como a una instancia suprema, a la idea que él tiene de una vida humana como totalidad y organismo?” (Ortega y Gasset, 1964a: 20).

Los historiadores deben tener presente, según Ortega, que para hacer ciencia en serio deben construir la historia “partiendo de una idea más rigurosa de la estructura general que tiene nuestra vida y que actúa idéntica en todos los lugares y en todos los tiempos” (Ortega y Gasset, 1964a: 20).

En el caso de los hechos, la realidad, pues, del hecho no está en él, sino en la unidad indivisa de cada vida (cfr. Ortega y Gasset, 1964a: 18). A través de una noción

---

<sup>68</sup> “Un hecho aislado, así sea el de más enorme calibre, no explica ninguna realidad histórica; es preciso antes de integrarlo en la figura total de un tipo de vida humana” (Ortega y Gasset, 1964a: 55): conexión, relación, sistema, cuerpo orgánico, estructura, tales son los conceptos fundamentales que subyacen en la explicación de la realidad histórica.

clara de la vida humana como concepto, pero también como categoría, la ciencia histórica debe descubrir las conexiones entre los hechos. “En la conexión el hecho desaparece como puro hecho y se transforma en miembro de un «sentido». Entonces se le entiende. El sentido es la materia inteligible” (Ortega y Gasset, 1964l: 67).

En la dimensión antropológica, la cuestión de los hechos históricos se conecta en el pensamiento de Ortega con el proceso de la formación temporal del hombre, tal como hemos visto, el hombre no tiene naturaleza sino historia. En consecuencia, la manifestación de su ser se expresa en actos, acontecimientos que responde a una circunstancia determinada, y, por ende, los hechos históricos en los que el hombre es el actor son contingentes y no necesarios.

El acontecer y la circunstancia<sup>69</sup> son conceptos de una realidad ontológica enlazados a la dimensión temporal. El acontecer histórico es específicamente humano porque la historia muéstrase así, como el modo de obrar propio del hombre, todo cuanto hace el hombre lo hace como ente histórico. En este caso, el concepto de acontecer se relaciona a una cuestión ontológica y antropológica; remite como a su condición *ontológica* de posibilidad, al acontecer que es la vida humana. Si esta vida es un drama, en la cual el hombre hace algo con ella y en donde le pasan cosas, es un siendo entrelazado de acontecimientos que al ser dotados de sentido y comprendidos en una totalidad en movimiento, una dinámica o proceso histórico de cambio sistemático e integrado por los hechos históricos.

### **3.3.e. Tiempo**

Si continuamos con la exposición de las categorías históricas presentes en el pensamiento de Ortega y Gasset nos encontramos con una que es fundamental: el tiempo. El problema de pensar el tiempo ha sido una de las cuestiones más abordadas por pensadores a lo largo del tiempo<sup>70</sup>. En el caso de la ciencia histórica, ella va unida al desenvolvimiento de la misma realidad histórica. Es conocida la distinción entre el tiempo cíclico propio de las sociedades antiguas como la griega, la cual se expresó en obras de pensadores que analizaron el desarrollo por ejemplo de los regímenes políticos, como Aristóteles en Grecia o Polibio en el ámbito romano. El advenimiento del cristianismo y su vínculo a la tradición judía trajo la concepción del

---

<sup>69</sup> Según Ortega, es este concepto por el que se tendría que comenzar un examen de las categorías fundamentales que dan cuenta de lo histórico.

<sup>70</sup> Al respecto ver Vilar, P. (1980), Pocock, J. (2012). Burke, P. (2008). Aróstegui, J. (1995). White (1973).

tiempo lineal, esto es, desde un principio a un fin, dotando su desarrollo de un sentido escatológico, según el plan de salvación del *Génesis* al *Apocalipsis*.<sup>71</sup>

La irrupción de la modernidad resignificó el sentido de la historia y su sentido lineal, secularizando el fin de la historia y dotándola de una lógica de índole racionalista. En el caso de Ortega, según vimos en el primer capítulo, la influencia del historicismo en su pensamiento histórico, supone que la historia es un drama, pero no una entidad autónoma con un sentido inherente a su desenvolvimiento. Por ello Ortega no adhiere a la conveniencia de ejercitar la llamada filosofía de la historia. Visto desde una dimensión ontológica, para Ortega el tiempo es relación. El momento actual se relaciona con el pasado a través de nexos y efectos que repercuten y se proyectan hacia el futuro en un constante moverse. Esa relación es un nexo, una continuidad en dos direcciones. Esto puede llevarnos a pensar que la relación es unión. El presente, el momento actual está unido al pasado y al futuro. Esa relación es la que puede descubrirse, estudiarse, tanto en concreto en la realidad histórica como puede ser pensada en el plano teórico.

El pasado, el presente y el futuro son elementos temporales en los que se expresa la experiencia humana, y esos elementos temporales solo pueden ser entendidos como un todo interconectado que es la vida histórica.

Como una primera aproximación podemos decir que el tiempo como categoría, en Ortega posee una doble dimensión. Por un lado, permite al historiador contar con una concepción de la dimensión temporal y por ende acercarse al entendimiento de una variable en la que el historiador se encuentra, pensarse como hombre y que al ser parte del tiempo, es histórico. Por otro lado, esas reflexiones que ya podemos definir como historiológicas son instrumentos en la labor historiográfica porque provee al historiador de conceptos que hacen a la temporalidad. A continuación, veremos la distinción entre tiempo cósmico y tiempo vital, desprendiéndose de esa distinción la cuestión de la cronología y las fechas. Luego pasaremos a presentar cómo entiende Ortega el cambio histórico, los puntos de inflexión en el eje temporal, tales como las denominadas crisis históricas, para finalmente abordar dos conceptos de gran utilidad para la historiografía, a saber, los de 'época' y 'decadencia'<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Acerca de las discusiones y análisis del tiempo y su dimensión religiosa ver Löwith (1968).

<sup>72</sup> Estos conceptos permiten ordenar el tiempo, caracterizar hacia el interior de un momento, para comprender cómo sienten y viven los hombres su tiempo, por ejemplo una crisis histórica o decadencia. Estos conceptos sirven para diagnosticar puntos de inflexión en el flujo temporal, tales como, por ejemplo, el concepto de cambio histórico.

De hecho, según vamos a exponer en este apartado, el historiador da cuenta del tiempo histórico a través de tres tipos de categorías: 1) la cronología; 2) el análisis del cambio o duración (el tiempo interno); 3) la determinación de los «espacios de inteligibilidad».

Aróstegui (1995), que ha elaborado un estudio sistemático de la teoría histórica y se ha pronunciado no solo acerca de la historia de la historiografía sino también acerca de sus componentes, menciona a Ortega en numerosas ocasiones, teniéndolo como punto de referencia, ya sea para ahondar en algún tema en particular, o bien para establecer distancias respecto de él. En el punto acerca del tiempo histórico, Aróstegui (1995) establece una serie de cuestiones que nos ayudan a mostrar de qué manera Ortega aborda la cuestión temporal. Aróstegui sostiene que la explicación de la cuestión del tiempo histórico debe comenzar por la determinación del sentido exacto de la *cronología*, el tiempo de la historia en relación al tiempo astronómico. En ese sentido, en la obra de Ortega *¿Qué es filosofía?* (1964j:24) encontramos la contraposición entre tiempo cósmico y tiempo vital:

“El tiempo cósmico solamente es el presente porque el futuro todavía no es y el pasado ya no es. ¿Cómo, entonces, pasado y futuro siguen siendo parte del tiempo? [...] 'Nuestra vida' está alojada, anclada en el instante presente. Pero ¿qué es mi vida en este instante? No es decir lo que estoy diciendo; lo que vivo en este instante no es mover los labios; eso es mecánico, está fuera de mi vida, pertenece al ser cósmico. Es, por el contrario, estar yo pensando lo que voy a decir; en este instante me estoy anticipando, me proyecto en un futuro. Pero para decirlo necesito emplear ciertos medios -palabras- y esto me lo proporciona mi pasado. Mi futuro, pues, me hace descubrir mi pasado para realizarse. El pasado es ahora real porque lo revivo, y cuando encuentro en mi pasado los medios para realizar mi futuro es cuando descubro mi presente. Y todo esto acontece en un instante; en cada instante la vida se dilata en las tres dimensiones del tiempo (...). El futuro me rebota hacia el pasado, este hacia el presente, de aquí voy otra vez al futuro, que me arroja al pasado, y este a otro presente, en un eterno girar”.

Dado que para Ortega la vida humana tiene siempre una edad, es posible establecer la razón y el período de los cambios históricos.

“La vida es tiempo —como ya nos hizo ver Dilthey y hoy nos reitera Heidegger, y no tiempo cósmico imaginario y porque imaginario infinito, sino tiempo limitado tiempo que se acaba, que es el verdadero tiempo, el tiempo irreparable. Por eso el hombre tiene edad. La edad es estar el hombre siempre en un cierto trozo de su escaso tiempo —es ser comienzo del tiempo vital, ser ascensión hacia su mitad, ser centro de él, ser hacia su término— o, como suele decirse, ser niño, joven, maduro o anciano” (Ortega y Gasset, 1964a: 37).

Las reflexiones historiológicas respecto del tiempo constituyen un aporte valioso de la teórica histórica orteguiana al pensamiento histórico y a la labor de los historiadores porque sostiene que toda actualidad histórica, todo «hoy» envuelve en rigor tres tiempos distintos, tres «hoy» diferentes; o dicho de otra manera: que el presente está enriquecido por tres grandes dimensiones vitales, las cuales conviven alojadas en él quieran o no, trabadas unas con otras y, por fuerza, al ser diferentes, en esencial hostilidad. «Hoy» es para unos veinte años; para otros, cuarenta; para otros, sesenta; y eso que siendo tres modos de vida tan distintos tengan que ser el mismo «hoy» declara sobradamente el dinámico dramatismo, el conflicto y colisión que constituye el fondo de la materia histórica, de toda convivencia actual (cfr. Ortega y Gasset, 1966h: 91).

Como vimos en la categoría de las generaciones<sup>73</sup>, todos somos contemporáneos ya que vivimos en el mismo tiempo, sin embargo, en un mismo tiempo externo y cronológico, conviven tres tiempos vitales distintos (cfr. Ortega y Gasset, 1966h: 92).

A propósito de un prólogo dedicado a la obra de Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Ortega expone su conceptualización de la cronología y las fechas históricas:

“Comenzamos a persuadirnos de que en historia la cronología no es, como suele creerse, una denominación extrínseca, sino, por el contrario, la más substantiva. La fecha de una realidad humana, sea la que sea, es su atributo más constitutivo. Esto trae consigo que la cifra con que se designa la fecha pasa de tener un significado puramente aritmético o, cuando más, astronómico, a convertirse en nombre y noción de una realidad histórica. Cuando este modo de pensar llegue a ser común entre los historiadores podrá hablarse en serio de que hay una *ciencia* histórica” (1964l: 60).

Luego de haber establecido esa distinción más general entre tiempo cósmico y tiempo vital, comprendiendo que la fecha no es simplemente una cuestión de números, sino que encierra un mundo que puede ser explicado en conexión con su zona circundante, pasamos a precisiones puntuales que hacen al movimiento propio del tiempo histórico o vital. Este tiempo vital no es uniforme, y si bien es un flujo continuo, posee inflexiones y espacios de problematicidad que el historiador debe analizar. Para ello, debe valerse de conceptos que hagan más claro ese momento y de esa forma pasar a notas del tiempo más sutiles y más precisas.

---

<sup>73</sup> Según Graham (1997:208) existe una conexión profunda entre la teoría de las generaciones y las crisis históricas, en el pensamiento de Ortega.

Una de las características del tiempo histórico es el cambio. Para Ortega, el cambio es la nota distintiva y a lo que debe prestar atención el historiador para poder explicar mejor cómo se ha ido forjando la vida histórica<sup>74</sup>.

De acuerdo a lo planteado por Acevedo (1989) se pueden establecer algunas relaciones en el pensamiento de Ortega entre el vivir como pasar y drama, y la ciencia histórica. Si ésta se ocupa del cambio es porque, en última instancia, la vida lo es. Si toma como tema de estudio el pasado, ello se debe a que el existir humano va constituyendo su ser actual, por tanto, presente, con el pretérito que va emergiendo del pasar en que consiste. Por otra parte, el carácter dramático y, en principio, irreplicable de la vida funda el hecho de que, en ciertas direcciones, los estudios históricos aborden lo que, dramáticamente, no se reitera. Esto significa, entre otras cosas, que la historia procura dilucidar los personajes del drama y sus condicionantes, es decir, determinadas colectividades o grupos y la circunstancia en que luchan por pervivir.

Vemos, pues, que la historiología, meta-historia o metafísica de lo histórico, nos ayuda a comprender el asunto de la historiografía y su proceder. Y podría cooperar con el historiador de profesión en conseguir conceptos depurados que –no podía menos de ser así– éste fácticamente utiliza, aunque pocas veces revisa y pule (cfr. Acevedo, 1989: 74).

Los cambios históricos deben buscarse en el seno de lo colectivo. Ortega utiliza varios puntos de vista para describirlos y clasificarlos en un orden jerárquico. En esta ocasión adoptaremos uno, partiendo del siguiente texto de *El tema de nuestro tiempo*:

“Por medio de la historia intentamos la comprensión de las variaciones que sobrevienen en el espíritu humano. Para ello necesitamos primero advertir que esas variaciones no son de un mismo rango. Ciertos fenómenos históricos dependen de otros más profundos, que, por su parte son independientes de aquellos [...]. Así, las transformaciones de orden industrial o político son poco profundas; dependen de las ideas, de las preferencias morales y estéticas que tengan los contemporáneos” (Ortega y Gasset, 1966e:146).

Pero, a su vez, ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia

---

<sup>74</sup> En este sentido Ortega también señala que “El hecho más elemental de la vida humana es que unos hombres mueren y otros nacen—que las vidas se suceden. Toda vida humana, por su esencia misma, está encajada entre otras vidas anteriores y otras posteriores —viene de una vida y va a otra subsecuente. Pues bien, en ese hecho, el más elemental, fundo la necesidad ineludible de los cambios en la estructura del mundo” (1964a: 37).

en su integridad indiferenciada. Esta realidad es lo que hemos visto con anterioridad y que Ortega llama 'sensibilidad vital'<sup>75</sup>, que "es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época" (1966e: 146). Ahora bien, dar perfil a esta cuestión radical lo lleva a decir que:

"...inquirir en serio por qué acontecen esas variaciones en el modo de pensar filosófico, político o artístico, equivale a hacerse una pregunta de tamaño excesivo; equivale a plantearse la cuestión de por qué cambian los tiempos, por qué no sentimos ni pensamos hoy como hace cien años, por qué la humanidad no vive estacionada en un idéntico, invariado, repertorio, sino que, por el contrario, anda siempre inquieta, infiel a sí misma, huyendo hoy de su ayer, modificando a toda hora lo mismo el formato de su sombrero que el régimen de su corazón. En suma, por qué hay historia" (1966h: 90).

Para Ortega los historiadores habían dejado hasta ese momento intacta la causa más radical de los cambios históricos (cfr.1966h: 90), faltos de una perspectiva histórica que entendiese lo que significaba el cambio y que había que reconstruir la base de sus convicciones radicales para detectar los cambios y sus procesos.

### **3.3.e.i. Cambio histórico y ritmos**

A propósito de esto, señala Ortega:

"cuando digo que la historia en cambio no se trata de una vaga afirmación que a nada compromete. Más aún: a mi juicio, es falso decir que la historia cambia constantemente. La realidad histórica sabe también reposar. La historia cambia cada quince años y durante ellos reposa; y cambia cada quince años porque eso es lo que dura el predominio de una generación. *La generación es el paso con que camina la historia*" (Ortega y Gasset, 1965b: 517; el subrayado es mío).

En conexión con un apartado anterior, para Ortega, la articulación de tres generaciones en todo presente produce el cambio de los tiempos ya que:

"Las generaciones son esenciales en este proceso. En este sentido cada generación humana lleva en sí todas las anteriores y es como un escorzo de la historia universal. Y en el mismo sentido es preciso reconocer que el pasado es presente, somos su resumen, que nuestro presente está hecho con la materia de ese pasado, el cual pasado, por tanto, es actual —es la entraña, el entresijo de lo actual" (Ortega y Gasset, 1964a: 45).

---

<sup>75</sup> En *Historia como sistema*, de 1935, Ortega hablará, por ejemplo, de 'vida humana' en vez de 'espíritu humano', y de 'sistema de creencias' en vez de 'sensibilidad vital'.

En esa serie sucesiva de generaciones puede producirse, según Ortega, la situación histórica de que una nueva generación no sienta la comunidad con la generación precedente, y esto da lugar a lo que él llama una crisis histórica.

### **3.3.e.ii. Crisis histórica**

La cuestión de la crisis era un tema muy sentido para Ortega ya que, según su visión, a principios del siglo XX Occidente se hallaba desorientado, había perdido su fe, y la creencia en la razón físico-matemática había dejado de tener vigencia social. Pero aún más, Ortega vive y respira la crisis en la que se encuentra España hace mucho tiempo, pero en especial luego de 1898<sup>76</sup>; situación histórica que trajera a la piel de la historia aquello que estaba latente en las profundidades. Por ello, él va a decir que su tiempo es de esta clase —el de una crisis— y lo es de una manera grave. Estar en el tiempo histórico implica para Ortega estar sujeto al cambio y las causas de este se encuentran en las variaciones de la creencia:

“Al descender por debajo del conocimiento mismo, por tanto, de la ciencia como hecho genérico y descubrir la función vital que la inspira y moviliza, nos encontramos con que no es sino una forma especial de otra más decisiva y básica —la creencia. Esto nos prepara para comprender cómo el hombre puede pasar de una fe a otra y en qué situación se halla mientras dura el tránsito, mientras vive en dos creencias, sin sentirse instalado en ninguna, por tanto, en sustancial crisis” (1964a: 11).

Aquí vemos cómo las categorías y conceptos se comienzan a entrecruzar. La crisis no sólo está en relación con las generaciones que van marcando el cambio en la historia, sino que la falencia de las creencias, la puesta en cuestión, o bien la falta de comunidad en torno a una creencia, lleva a una situación de crisis.

Graham (cfr. 1997) reconoce una serie de influencias de diversos pensadores sobre Ortega y su idea de crisis. Por un lado, se encontraría Nietzsche como profeta de la crisis de Occidente y su llamado a volcarse al latir vital. También Graham no duda que Ortega incorporó elementos del pensamiento de Husserl, Kant y los neokantianos, Hegel y en especial Dilthey. Un análisis interesante es el que hace Graham cuando sostiene que Ortega contribuye mucho más a elaborar una teoría de

---

<sup>76</sup> El tema de la crisis y su transformación en una categoría de análisis, se debe, según Graham (1997), a la vivencia, la experiencia de una crisis personal de Ortega, una crisis que está en íntima relación con el ambiente, la conciencia histórica de su tiempo y país. Respuesta a la profunda crisis intelectual, decadencia de la vida de la nación española. Reacción, respuesta a dicha decadencia. De ahí que elabore el rol de la generación, el llamado a su generación a responder a esa situación dramática.

la crisis y su categoría de análisis que el marxismo y Marx. En el plano historiográfico se puede reconocer el aporte de Burckhardt y Huizinga (1978).

En el caso de Roma, del que trataremos en el último capítulo, el historiador Mommsen había contribuido a su conocimiento básico sobre la crisis de la República y el desenlace en el Imperio; influencia que Ortega asumirá para pensar a Roma a través de su presente y avanzar en el umbral en el que según su opinión se había quedado el historiador alemán.

En concreto, Ortega define la *crisis histórica*<sup>77</sup> como “un concepto, mejor, una categoría de la historia” (1964a: 69); por tanto, una forma fundamental que puede adoptar la estructura de la vida humana. Pero los conceptos que definen esta estructura de la vida humana son muchos, por ser muchas las dimensiones de aquella. Conviene, pues, precisar a cuál de esas dimensiones se refiere concretamente el concepto de crisis. Se refiere a lo que la vida histórica tiene de cambio. La crisis es un peculiar cambio histórico. Pero este cambio no es de algo de nuestro mundo, sino cuando cambia el mundo, a la vista de que para Ortega, “mundo significa el conjunto de soluciones que el hombre halla para los problemas que su circunstancia le plantea” (1964a: 81).

La crisis es por tanto una categoría de la historia porque es una modalidad radical que toma la existencia humana. Es una modalidad opuesta a lo que se ha denominado «Época clásica» o «Siglo de Oro». En la «Época clásica» o en el «Siglo de Oro», cree el hombre saber a qué atenerse respecto a su circunstancia: posee un sistema de convicciones auténticas, firmes —esto es, un mundo transparente ante sí. Pues bien: el mundo en que se encuentra el hombre del Siglo de Oro contiene un *mínimum* de problemas sin resolver (cfr. Ortega y Gasset, 1964a: 81).

Para Ortega podemos sintetizar que toda crisis tiene una estructura que marca su génesis desarrollo y resolución, es decir la estructura general de la vida cuando se vive en crisis:

- 1) En primer lugar, se detecta una falla en la estabilidad de la fe, en la creencia que produce la paulatina desintegración del mundo y la cosmovisión imperante.

---

<sup>77</sup> Ejemplos de crisis históricas se encuentran en varios momentos de la obra de Ortega. Por ejemplo, el del Renacimiento: “Mi idea es que el llamado Renacimiento representa una gran crisis histórica” (1964a: 69). El paso del medioevo a la modernidad es el tema de su obra *En torno a Galileo*.

2) Ante esto surgen respuestas negativas. Se abre un período de inestabilidad, expresado a través de intelectuales, de conductas sociales, en el arte, estilo de vida, incluso la forma de vestir.

a) Este momento es de duda, de estar en un “mar de dudas”.

b) Ante esta incertidumbre aprovechan y emergen la clase de los extremistas y embaucadores.

3) Es el punto más álgido de la crisis, donde se hace intolerable y se convierte en un punto de inflexión, transición y comienzo de transformación.

4) Aquí comienzan a aparecer respuestas positivas, la búsqueda de nuevas soluciones, inventos, simplificación de cuestiones complejas.

5) El momento anterior desemboca en la resolución de la crisis a través de nueva fe, una nueva creencia que dota de sentido a la vida y crea un mundo en el cual vivir.

6) Finalmente se abre una nueva época de estabilidad (cfr. Ortega y Gasset, 1964a).

### 3.3.e.iii. Decadencia

El concepto de decadencia es sumamente interesante, tanto desde la concepción de la historia de Ortega como su aplicación para el tema de la historia de Roma, que viene a continuación, en el último capítulo. Según el autor español se puede hablar de decadencia histórica cuando “la actividad total de la raza ha sufrido una progresiva desviación de la línea clásica de la cultura” (1966b: 82).

En *España invertebrada*, Ortega (1966d) aborda la cuestión de la decadencia. Él siente a su país postrado, en un período lánguido de crisis y encuentra que la razón de ello es la disociación entre minoría rectora y masas, categorías que vimos anteriormente hablando de las generaciones. Pero más allá del caso práctico, el concepto de decadencia sirve para aplicarlo a situaciones análogas en el espacio y el tiempo, presente y pasado. La aristocracia como clase dirigente ha perdido su lugar, ha renunciado o simplemente ha fracasado, dando lugar a que las masas ocupen su lugar. Esta subversión del orden trae aparejado la seguidilla de intentos frustrados de encontrar un nuevo orden:

“las épocas en que la minoría directora de un pueblo —la aristocracia— ha perdido sus cualidades de excelencia, aquellas precisamente que ocasionaron su elevación. Contra esa aristocracia ineficaz y corrompida se rebela la masa justamente. Pero, confundiendo las cosas, generaliza las objeciones que aquella determinada aristocracia inspira, y, en vez de sustituirla con otra más virtuosa, tiende a liminar todo intento aristocrático. Se llega a creer que es posible la existencia social sin minoría excelente; más aún: se construyen teorías políticas e históricas que presentan como ideal una sociedad exenta, de aristocracia. Como esto es positivamente imposible, la nación prosigue aceleradamente su trayectoria de decadencia. Cada día están las cosas peor. Las masas de los distintos grupos sociales —un día, la burguesía; otro, la milicia; otro, el proletariado—, ensayan vanas panaceas de buen gobierno, que en su simplicidad mental imaginaban

poseer. Al fin, el fracaso de sí mismas, experimentado al actuar, alumbró en sus cabezas, como un descubrimiento, la sospecha de que las cosas son más complicadas de lo que ellas suponían, y, consecuentemente, que no son ellas las llamadas a regirlas. Paralelamente a este fracaso político padecen en su vida privada los resultados de la desorganización. La seguridad pública peligra; la economía privada se debilita; todo se vuelve angustioso y desesperante; no hay donde tornar la mirada que busca socorro. Cuando la sensibilidad colectiva llega a esta sazón, suele iniciarse una nueva época histórica” (Ortega y Gasset, 1966d: 97).

No obstante, en otro pasaje de su obra encontramos una posición que en principio pareciera contraria respecto del concepto de decadencia. En realidad, lo que vemos es que Ortega pide cautela en el uso de los conceptos de ‘decadencia’ y ‘transición’, ya que no suelen ser los más apropiados para comprender y explicar un momento histórico o período, y debe ser completado con otras perspectivas:

“Pero ambas calificaciones «transición» y «decadencia» son impertinentes. Transición es todo en la historia hasta el punto de que puede definirse la historia como la ciencia de la transición. Decadencia es un diagnóstico parcial, cuando no es un insulto que dedicamos a una Edad. En las épocas llamadas de decadencia algo decae, pero otras cosas germinan. Convendría, pues, usar con más cautela ambos términos, que tienen el común inconveniente de no denominar la época a que se atribuyen por caracteres intrínsecos, por rasgos efectivos de la vida que en ellas se vivió, sino que son meras apreciaciones nuestras, externas y ajenas a la realidad que nombran” (Ortega y Gasset, 1964g: 378).

#### **3.3.e.iv. Periodización. Época**

El tercer postulado ligado al tiempo es el ámbito de la *periodización*. La historiografía debe ordenar el tiempo, hacerlo inteligible. La *periodización* histórica permite la fijación de épocas en el devenir de la humanidad, lo que equivale ahora al intento de establecer un concepto que Aróstegui (1995) denomina *espacio de inteligibilidad* de los procesos históricos.

En Ortega, una época<sup>78</sup> es la conceptualización de una situación histórica, de un período. En su análisis, distingue *épocas acumulativas* y *épocas eliminatorias*, que a su vez pueden ser épocas de filosofía pacífica las primeras y épocas de filosofía beligerante las segundas.

“El espíritu de cada generación depende de la ecuación que esos dos ingredientes formen, de la actitud que ante cada uno de ellos adopte la mayoría de sus individuos. ¿Se entregará a lo recibido, desoyendo las

---

<sup>78</sup> Escala de análisis en una época hay un tipo de hombre que se inserta en una generación, la cual expresa un sistema de creencias, el cual a su vez posee elementos y diversa profundidad, actores.

íntimas voces de lo espontáneo? ¿Será fiel a éstas e indócil a la autoridad del pasado? Ha habido generaciones que sintieron una suficiente homogeneidad entre lo recibido y lo propio. Entonces se vive en *épocas cumulativas*. Otras veces han sentido una profunda heterogeneidad entre ambos elementos, y sobrevivieron *épocas eliminatorias y polémicas*, generaciones de combate. En las primeras, los nuevos jóvenes, solidarizados con los viejos, se supeditan a ellos; en la política, en la ciencia, en las artes siguen dirigiendo los ancianos. Son tiempos de viejos. En las segundas, como no se trata de conservar y acumular, sino de arrumbar y sustituir, los viejos quedan barridos por los mozos. Son tiempos de jóvenes, edades de iniciación y beligerancia constructiva” (Ortega y Gasset, 1966e: 149).

En el fragmento final de la cita anterior, Ortega asocia las épocas cumulativas con la influencia de los ancianos, es decir tiempo de senectud; y tiempos de juventud a las épocas donde impera la rebelión a lo recibido. En este último caso es cuando se entrecruzan tres categorías vistas hasta aquí, a saber, generaciones, épocas y crisis histórica, ya que ese choque generacional puede abrir una situación de profunda crisis histórica, que implica el tránsito de una época histórica a otra nueva.

### **3.3.f. El espacio**

#### **3.3.f.i. Horizonte histórico y paisaje vital**

En *Las Atlántidas*, Ortega (1966c) introduce un aparatado denominado ‘horizonte histórico’<sup>79</sup>. En él desarrolla lo que entiende por horizonte en la realidad histórica. Es un concepto ligado a la dimensión espacial entendiendo que la circunstancia implica no sólo una situación temporal, sino también en un espacio: es el *aquí y el ahora*, y en esa dimensión espacial existe una línea que marcan un contorno de entendimiento. El horizonte es la proyección que configura un espacio histórico donde la mirada y el contacto con otros pueblos produce un mundo para la vida individual y social. El horizonte histórico es el dialogo entre el espacio y el tiempo. En este sentido Ortega va a afirmar que:

“en los últimos veinticinco años se ha ampliado gigantescamente el horizonte histórico. El aumento del área tradicional en que se movía la historia se ha producido casi a la par en cuatro dimensiones distintas, que han tallado otras tantas facetas de sensibilidad en el espíritu europeo: una es la antedicha prehistoria; otra, la penetración en las civilizaciones del Extremo Oriente; otra, la etnografía de los pueblos salvajes; otra, en fin, el descubrimiento de las Atlántidas” (Ortega y Gasset, 1966c: 285).

---

<sup>79</sup> Un trabajo reciente de Eduardo Martínez de Pisón estudia con gran altura y pluma el asunto del ‘paisaje’ en Ortega: “El paisaje en Ortega y Gasset”, *Estudios Segovianos* 119, Tomo LXII (2020), pp. 67-82.

Esto significa que, para Ortega, el área de estudio histórico ha trascendido el ámbito local y nacional para dar paso a lo que podríamos llamar una historia mundial. La ampliación geográfica se verifica en el impacto del radio de contacto entre pueblos, culturas y civilizaciones, lo que dio lugar a la acción de unos sobre otros, como así también de estudio. En el caso de Europa, Ortega dirá que su horizonte histórico se ha mudado y eso afecta la existencia humana, por lo tanto, es un agente del proceso histórico. Se debe tener en cuenta cómo su existencia y cambio impacta en los destinos del hombre (cfr. Ortega y Gasset, 1966c: 289)<sup>80</sup>.

Como vemos, una de las primeras características del horizonte histórico como categoría, es ser agente de cambio. Ahora bien, Ortega también dirá que a la hora de estudiar una antigua civilización, una de las primera preguntas por hacerse es sobre su horizonte: “¿Qué horizonte planetario existe para los hombres de esa civilización? ¿Qué porción del mundo les era conocida; de qué otros pueblos sabían?” (Ortega y Gasset, 1966c: 289-290). La respuesta a estas preguntas permite una primera reconstrucción de la vida histórica, pues la vida para Ortega es, esencialmente, “un diálogo con el contorno”, tanto a nivel fisiológico como psicológico y espiritual: “Vivir es convivir, y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor” (Ortega y Gasset, 1966c: 290).

Aquí podemos pensar en una categoría dual que vimos al principio de este capítulo, *vida absorta* y *vida abierta*. Ortega dirá que si en una época existe una profunda inquietud de las instituciones, se debe observar si se trata de una época muy viajera, esto es, que implica una ampliación del círculo vital: “El hallazgo de otros pueblos fuertes, distintos del propio, obran como un fermento en la sociedad que hasta entonces había permanecido encerrada dentro de sí misma. Como dice el adagio alemán, «cuando se hace un largo viaje, se trae algo que contar»” (Ortega y Gasset, 1966c: 290).

Por otra parte, el horizonte histórico permite ver cómo el radio cósmico de dos hombres que entran en relación, hace surgir diferencias o similitudes, y su reacción puede variar entre: “el «espíritu provinciano» y el «espíritu de capitalidad» se reduce a una cuestión de dimensiones horizontales” (Ortega y Gasset, 1966c: 291).

---

<sup>80</sup> Hablando del horizonte histórico y su impacto Ortega sostiene que: “Esta línea lejana, y en apariencia inerte, que circunscribe la existencia del hombre, es uno de los máximos agentes del proceso histórico. Por eso conviene formarse de él una idea más exacta, y en vez de interpretarlo como algo exánime y externo a la vida, ver en él un órgano vivo que colabora activamente en los destinos del hombre” (1966c: 289).

“Pero ningún hombre ha *vivido* íntegro el paisaje de la especie. Cada pueblo, cada época, operan nuevas selecciones sobre el repertorio general de objetos «humanos», y dentro de cada época y cada pueblo, el individuo ejecuta una última disminución. Sería preciso yuxtaponer lo que cada uno de nosotros ve del mundo a lo que ven, han visto y verán los demás individuos para obtener el escenario total de nuestra especie. Por eso decía genialmente Goethe que «sólo todos los hombres viven lo humano».” (Ortega y Gasset, 1966c: 291-292)

### 3.3.i.ii. Paisaje vital

En relación al horizonte histórico se encuentra otro concepto muy especial para Ortega, el de paisaje vital. En números pasajes de su obra Ortega lanza pensamientos y reflexiones sobre el paisaje en la medida que ese paisaje le hace pensar en cuestiones que no están a simple vista. Un caso singular, dentro de esos textos, es el de las *Notas del vago estío* (1963b)<sup>81</sup>, en donde a partir del paisaje, Ortega alcanza interpretaciones sobre el hombre que habita dicho espacio. La relación entre circunstancia, entorno natural y mundo, da como resultado una vida concreta que responde a los condicionamientos y actúa sobre el medio como germen de cultura.

Sostiene Eduardo Martínez de Pisón (2020: 69) que el habitual uso que Ortega hace del término “paisaje”, no sólo es en sentido estético, sino también geográfico, tomando al paisaje como evocación y como fuente de reflexión. Por una parte, nos dirá que el paisaje es entendido tácitamente por Ortega como la manifestación formal y visible de la realidad geográfica, en la que conviven, se ordenan y desordenan los elementos territoriales, Pero, por otra parte, el paisaje es una proyección desde el interior del hombre sobre lo que le rodea. Esto significa que el paisaje depende también del observador, no sólo de su geografía.

---

<sup>81</sup> A propósito del paisaje de España y la vida histórica que evocan castillos e iglesias: “Después de haber sacudido nuestra sensibilidad melodramática y el fango romántico que llevamos en el alma —poso inevitable en gentes que tienen a su espalda una larga historia—, los castillos nos envían ideas. Las mismas formas extravagantes con que nos conmueven nos invitan luego a la meditación. Su gracia, un poco gruesa, vanamente pintoresca, procede, a la postre, de su extremado exotismo, como acontece con la jirafa o el okapí. Después de todo, se trata de unas casas que ciertos hombres construyeron para vivir en ellas. Pero ahí está: ¿cómo tiene que ser una vida para que la casa donde se aloja resulte un castillo? Es, evidentemente, la vida más otra de la nuestra que cabe imaginar. Por eso, la aparición del monstruo de piedra con los bíceps de sus torreones y la hirsuta pelambre de las almenas, gárgolas, canecillos, nos lanza de un empujón al otro polo de las maneras humanas (Ortega y Gasset, 1963b: 421).

A la hora del estudio historiográfico el uso del paisaje vital como categoría de análisis parte de la vida como diálogo con el contorno, y para entender a “cada ser” es preciso reconstruir ese paisaje.

Es preciso, pues, invertir los términos. El dato geográfico es muy importante para la historia, pero en sentido opuesto al que Taine le daba. No es aprovechable como causa que explica el carácter de un pueblo, sino, al revés, como síntoma y símbolo de este carácter. Cada raza lleva en su alma primitiva un ideal de paisaje que se esfuerza por realizar dentro del marco geográfico del contorno. Castilla es tan terriblemente árida porque es árido el hombre castellano. Nuestra raza ha aceptado la sequía ambiente por sentirla afín con la estepa interior de su alma (Ortega y Gasset, 1963c: 373).

Para Ortega no existe el determinismo geográfico, por ello el paisaje no es una imposición sino una elección y es parte de la “circunstancia” en la medida en que cada hombre o pueblo reconfigura su espacio y esa huella que queda en el paisaje como configuración humana es un elemento de análisis para el historiador. Cada ser posee su paisaje propio, por lo tanto, es procedente, para comprender a ese hombre, reconstruir su paisaje. Y como el hombre es histórico, la historia de su paisaje<sup>82</sup>.

“El paisaje no determina casualmente, inexorablemente, los destinos históricos. La geografía no arrastra la historia: solamente la incita. La tierra árida que nos rodea no es una fatalidad sobre nosotros, sino un problema ante nosotros. Cada pueblo se encontró con el suyo planteado por el territorio a que llegara, y lo resolvió a su manera, unos, bien, otros, mal. El resultado de esa solución son los paisajes actuales” (Ortega y Gasset, 1963c: 372-373).

Como categoría de análisis, incluso Ortega hablará de la “doctrina del paisaje vital” como una herramienta de interpretación decisiva para la ciencia historia, ya que permite entender las vidas ajenas. En esa doctrina del paisaje Ortega coloca el horizonte como un elemento que representa el dato de su amplitud y variedad (Ortega y Gasset, 1966c: 293).

En orden de aplicación y metodología, Ortega propone que el método más seguro, “cuando la vida que queremos entender nos es muy distante y enigmática”, será comenzar por su periferia y fijar su horizonte (Ortega y Gasset, 1966c: 293).

El caso de China y Egipto representan lo que él llama pueblos centrales dado que se conciben a sí mismos singulares, se consideran en su época de génesis como la humanidad misma, por su condición geográfica y el contacto con pueblos en derredor

---

<sup>82</sup> También puede darse el caso según Ortega de que la geografía es tan adversa que la emigración sea la respuesta a la búsqueda de su paisaje.

de menor desarrollo. Pero también puede darse el caso de pueblos que por su horizonte pueden ser considerados periféricos o de tránsito.

“Este fue el caso de Roma. Etruscos, cretenses, fenicios, griegos, cartagineses, surcan el mar nativo, labrando con el arado de sus quillas un ámbito enorme que va de Siria al Atlántico. Roma se encuentra todo un mundo ya hecho sin ella, y no pudo nunca sentirse el centro de él. Al contrario, toda su alma se mantiene, tensa como un arco, bajo la inspiración de este propósito: conquistar ese mundo preexistente, anterior a ella. De aquí su conservatismo. Su horizonte está ya prefijado por el pretérito. La causa de la muerte de César fue la incompreensión, por parte del tradicionalismo romano, de la formidable ampliación de horizonte que la conquista de Galia significaba” (Ortega y Gasset, 1966c: 294).

Ortega también trae a colación como ejemplos de pueblos periféricos o excéntricos el caso de Estados Unidos y Argentina, pero con la singularidad que se asumen como centro:

“Los Estados Unidos o la Argentina pertenecen a esta clase de pueblos, nacidos excéntricamente, cuando un vasto mundo, un universo, estaba ya formado. Sin embargo, quien sepa interpretar los ademanes americanos advierte pronto que en ellos se oculta una germinal tendencia a sentirse centro” (Ortega y Gasset, 1966c: 294).

La posible explicación a esta situación histórica Ortega la encuentra en la concepción del tiempo:

“El espíritu romano, como toda la Edad Antigua, gravita hacia el pretérito. El europeo, en cambio, es, tal vez, la primera manifestación histórica de futurismo colectivo. La Edad Moderna, entre cosas menos valiosas, ha conseguido gloriosamente desviar la gravitación en sentido del porvenir. Todo el entusiasmo de chinos, griegos, latinos, por el pasado —la Edad de Oro, la Edad ejemplar era localizada en el comienzo de los tiempos— se convierte dentro del europeo moderno en fervor hacia el futuro. Lo bueno, lo mejor, no está para nosotros en el ayer, sino en el mañana. Ahora bien; el europeo tiene pasado, lo lleva en sí, acaso lo arrastra. Su futurismo es más bien un deseo de ser futurista. Esta dualidad, este no poder desasirse del ayer y pretender, sin embargo, encajar en él la utopía del mañana, ha hecho de Europa el territorio revolucionario por excelencia. Ni en Asia ni en América ha habido propiamente revoluciones. Por el contrario, el americano es el europeo moderno que renace en plena modernidad, exento del pasado. De aquí esa resuelta gravitación hacia el porvenir que observamos en todo americano «pura sangre»” (Ortega y Gasset, 1966c: 294).

### **3.3.f.iii. Incorporación y desintegración**

En *España invertebrada* (1966e), un trabajo de fuerte índole histórica al punto de que su subtítulo se denomina *Bosquejos de algunos pensamientos históricos*, Ortega trae a colación una frase que traza Mommsen (1876) en su *Historia de Roma*, la cual

es de gran importancia para comprender la dimensión espacial en los procesos históricos: “La historia de toda nación, y sobre todo de la nación latina, es un vasto sistema de incorporación” (Ortega y Gasset, 1966d: 51).

El concepto de incorporación es asumido por Ortega como de gran valor para explicar procesos históricos a partir de la dimensión espacial. Por eso se detiene a esclarecer su significado partiendo de Mommsen (1876) y la experiencia histórica romana:

“Esta frase expresa un principio del mismo valor para la historia que en la física tiene este otro: la realidad física consiste últimamente en ecuaciones de movimientos. Calor, luz, resistencia, cuanto en la naturaleza no parece ser movimiento, lo es en realidad. Hemos entendido o explicado un fenómeno cuando hemos descubierto su expresión foronómica, su fórmula de movimiento. Si el papel que hace en física el movimiento lo hacen en historia los procesos de incorporación, todo dependerá de que poseamos una noción clara de lo que es la *incorporación*” (Ortega y Gasset, 1966d: 52).

Una cuestión que Ortega se ocupa en aclarar al respecto es que la incorporación histórica no es dilatación de un núcleo inicial. Una primera nota del proceso de incorporación es que implica *la articulación de dos colectividades distintas en una unidad superior* (Ortega y Gasset, 1966d: 52):

“Recuérdese a este propósito las etapas decisivas de la evolución romana. Roma es primero una comuna, asentada en el monte Palatino y las siete alturas inmediatas: es la Roma palatina, *Septimontium*, o Roma de la montaña. Luego esta Roma se une con otra comuna frontera, asentada sobre la colina del Quirinal, y desde entonces hay dos Romas: la de la montaña y la de la colina. Y a esta primera escena de la incorporación romana excluye la imagen de dilatación” (Ortega y Gasset, 1966d: 52).

Siguiendo con su reflexión, Ortega sostiene que el proceso de incorporación da como resultado una *unidad históricamente orgánica* que ha sido totalizada por una fuerza central:

“Los estadios del proceso incorporativo forman, pues, una admirable línea ascendente: Roma inicial, Roma doble, federación latina, unidad italiota, Imperio colonial. Este esquema es suficiente para mostrarnos que la incorporación histórica no es la dilatación de un núcleo inicial, sino más bien la organización de muchas unidades sociales preexistentes en *una nueva estructura*” (Ortega y Gasset, 1966d: 53).

Ahora bien, la categoría de incorporación tiene una contrapartida: la *desintegración*. Se trata del proceso inverso, mediante el cual aquella fuerza central, totalizadora, mengua su poder y se produce la desarticulación, la desorganización.

Esta conceptualización surge en Ortega a raíz de la realidad histórica española, desde su configuración moderna a partir de los Reyes de Castilla y Aragón, hasta el presente de los denominados separatismos, que para Ortega aún sigue abierto: “Basta con que la fuerza central, escultora de la nación —Roma, en el Imperio; Castilla, en España; la Isla de Francia, en Francia—, amengüe para que se vea automáticamente reaparecer la energía secesionista de los grupos adheridos” (Ortega y Gasset, 1966d: 54).

Pero también la relevancia de esta categoría es que es útil para abordar problemáticas en otros espacios y tiempos. El proceso de desintegración está íntimamente unido al concepto de decadencia que analizamos con anterioridad; se complementan y arrojan un instrumento enriquecido para el análisis histórico.

“La historia de una nación no es sólo la de su período formativo y ascendente; es también la historia de su decadencia. Y si aquélla consistía en reconstruir las líneas de una progresiva incorporación, ésta describirá el proceso inverso. La historia de la decadencia de una nación es la historia de una vasta desintegración” (Ortega y Gasset, 1966d: 54).

Ortega sostendrá que es necesario que quienes afronten este tipo de estudios tengan presente que en el caso de la unidad nacional debe ser entendido como un sistema dinámico en donde es esencial para su mantenimiento la fuerza central como la fuerza de dispersión. En este último punto entran en juego también las creencias en la medida que la verdadera energía que permite la incorporación o la desintegración va de la mano de los proyectos vitales que están en juego y su vigencia colectiva.

\*\*\*

En este punto damos por concluido este capítulo en donde hemos realizado una clasificación que agrupa por categorías de análisis diversos conceptos que responden a una dimensión del objeto de estudio de la Historia. Esta tarea implicó reunir lo que se encontraba disperso, ya que a medida que Ortega iba analizando un determinado tema histórico realizaba un ejercicio doble de conceptualización. Por un lado, mostraba desde que ángulo estaba estudiando el tema, en que esquema o modelo podía enmarcarse, si era una época cumulativa o beligerante, por ejemplo. Pero también podía mostrar mediante la narración de un proceso histórico lo que era una crisis histórica, adjuntando a dicha narración una conceptualización más rigurosa de por qué era una crisis. En concreto esto nos ayudará a comprender e hilvanar el ejemplo del tratamiento de Ortega sobre Roma. En el próximo capítulo nos

enfocaremos en mostrar que pensaba Ortega sobre roma, y puntualmente reconstruir su interpretación de por Roma llego a su fin como civilización. En esa interpretación veremos cómo Ortega pone en marcha su teoría de la historia condensada en una labor historiográfica pero nutrido de conceptos que expliquen mejor el proceso y de una manera de comprender a través de una narración imbuida de Razón histórica, estos es una historia analítica, que se hace comprensiva a medida que se narra y que cuenta con una perspectiva científica por los resultados a donde llega.

### La interpretación de Ortega y Gasset sobre el fin de Roma

#### 4.1. Debates y posturas historiográficas. Estado de la cuestión

Los estudios sobre Roma y la Antigüedad tardía constituyen un ámbito historiográfico especializado. Ortega es conocedor de una tradición historiográfica que interpreta la caída de Roma en un contexto de decadencia<sup>83</sup>. En dicha tradición se ubica la obra de Gibbon (2006), que corresponde al siglo XVII y marcó un hito respecto al estudio de la historia de Roma. La posición que sienta este autor acerca del final del Imperio Romano gira en torno al ascenso del cristianismo como causa de su caída y abona en una interpretación de debacle sin atisbos de signos positivos. Luego ya en el siglo XIX encontramos a Burckhardt y una línea de autores que se enmarcan en tal posición, entre ellos Toynbee. Sin embargo, dentro del ámbito historiográfico a partir de la primera mitad del siglo XX, y en especial en la década de 1970 se asiste a una revisión de dicha tesis, y en el marco de esa discusión se forja el concepto de 'Antigüedad tardía' (Marrou, 1980; Brown 1980) en donde se inscribiría el proceso de declive sufrido por el Imperio Romano de Occidente. En dicho cambio de paradigma hacen su aparición conceptos tales como *continuidad* y *transformación*, los cuales ponen en tela de juicio la idea de caída y ruptura, y por ende otorgan un cierto carácter positivo al proceso.

Entre los estudios recientes que se encuentran alojados en el debate y contribuyen al mismo acerca de las causas y significado del fin del Imperio Romano de Occidente, cabe destacar algunos como los de Brown (2012), quien propuso arrojar una nueva mirada acerca del proceso histórico que llevó al final del Imperio. Hasta entonces, la hipótesis que prevalecía era la de la caída de Roma, su decadencia. Adhiriendo a pensadores como Marrou, el cual utilizó la denominación de Antigüedad tardía, se trataría este de un período de transición entre la Antigüedad clásica y el surgimiento

---

<sup>83</sup> Para ver una reconstrucción del surgimiento y vigencia de los términos Antigüedad tardía ver los trabajos de Darío N. Sánchez Vendramini Estudios de Antigüedad Tardía Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti" Córdoba (Argentina), año 12, n° 12, 2012, pp. 13-20. ISSN 1666-6836 y el capítulo introductorio en Arguello, S. Boch, V. Cardozo, P. (eds) (2019) *La Antigüedad Tardía y el origen de la Europa feudal*, Mendoza, EDIFYL.

de la Edad Media. Brown reconstruye el mundo de dicho período, haciendo hincapié en la idea de transformación, mostrando así los diversos cambios que se fueron gestando en dicha época y que configuraron un mundo nuevo en el seno de la misma Antigüedad; mundo que vería la luz con mayor claridad a partir del año 800. Por lo tanto, su posición se inclina por la del revisionismo, al sostener que el concepto que mejor se adapta al proceso histórico en Roma fue el de cambio y transformación. Esto se evidencia en la imagen que presenta Brown de Roma en el siglo IV, como una sociedad rica y flexible, en la que, si bien existían desafíos y problemas, no había una atmósfera de catástrofe, sino una dislocación saludable. Brown habla de una mayor participación de las provincias en la vida del Imperio en la contribución de hombres en diferentes ámbitos como la política, el ejército, en estilos artísticos y desarrollo locales culturales<sup>84</sup>. A la par señala un desmedido enriquecimiento senatorial, lo cual marca el desvío de la nobleza de los valores tradicionales y, por ende, el cambio de creencias. Por otra parte, señala los cambios religiosos y culturales en torno al cristianismo en Occidente y el avance del Islam desde Oriente.

En el caso de Holland (2010), también su interpretación toma distancia de Gibbon y la corriente tradicional de la caída y decadencia, que atribuía la irrupción del cristianismo como causa de la caída del Imperio romano y la posterior entrada en una edad oscura. Según Holland en este punto existe una imagen falsa del rol de cristianismo en la última etapa del Imperio y su desenlace, que ignora que fue esta religión la que creó un sentimiento de identidad común para todos los romanos y que, incluso cuando cayó el Imperio Occidental, permitió que sobreviviera su legado a través de la Iglesia.

Ward-Perkins (2007), por su parte, se ubica en las antípodas del revisionismo predicho proponiendo, ya con el título mismo de su trabajo (*The fall of Rome and the end of civilization*), que constituye una reivindicación de la tesis de que con el fin del Imperio romano sobrevino el colapso de una civilización. Con respecto a las invasiones de los bárbaros, Ward-Perkins destaca, desde el momento mismo en que las define como tales y no como “migraciones”, su carácter violento. Sin embargo, para Ward-Perkins, el elemento interno clave estuvo en la situación económica de quienes tributaban, los campesinos, puesto que de la recaudación fiscal dependía

---

<sup>84</sup> Como veremos cuando avancemos en la interpretación de Ortega, aquí existe una diferencia respecto a Brown ya que para el español uno de los problemas hacia el final del imperio fue la disociación de las provincias y Roma, justamente Ortega reclamaba que se habría debido hacer más partícipes a las provincias en la vida del organismo total, pero por un defecto de técnica electoral no se pudo salir, según su visión de la mirada de la urbe.

toda la estructura del ejército profesional. Como hemos dicho, la imposición de un período dinámico, que cubriría aproximadamente los siglos III-VIII, supone, para este autor, ignorar los cambios dramáticos y la discontinuidad en la vida política, administrativa, militar, social y económica que se produjeron tras la caída imperial. Sin embargo, rescata un uso positivo del concepto en torno a lo religioso: puede considerarse la Antigüedad Tardía como el período en que el Islam y el cristianismo se impusieron sobre las religiones tradicionales de Persia y Roma.

Otro es el caso y ángulo de Wickham (2008, 2013)<sup>85</sup> quien, bajo una perspectiva marxista, investiga los cambios de la sociedad europea desde finales de la Antigüedad y la Alta Edad Media. Sus trabajos han sido pioneros en el análisis comparativo socioeconómico de ese período. Rechaza la idea tradicional de decadencia del Imperio romano y considera que no se produjo una desaparición sino una fusión con los considerados pueblos bárbaros<sup>86</sup>, así como la supervivencia de su herencia tanto en el Mediterráneo oriental con Bizancio como en el califato abasí o califato de Bagdad.

En el ámbito hispano podemos destacar los estudios de Bravo Castañeda (2012) y Boch (2017). El primero de ellos busca proporcionar una visión de conjunto y actualizada del problema de la denominada crisis que atraviesa el Imperio desde el siglo III y se prolongaría hasta la disolución del mismo en el siglo V; asimismo analiza con detalle algunos elementos esenciales del discurso historiográfico al respecto de dicha crisis. Boch, a su vez, enfoca su estudio desde el análisis de las fuentes de la época poniendo su atención en autores paganos y su visión de fines del Imperio. Ambos coinciden respecto de lo problemático de denominar crisis a un período que, si bien presenta dificultades de diversa índole, también muestra resoluciones y cierta estabilidad. En esto comparten la mirada con Brown respecto del germen de desarrollos artísticos, políticos y económicos que hacen perdurar la vida histórica del

---

<sup>85</sup> Según Pablo Sarachu (2019), Wickham planteó que la desaparición del aparato estatal romano, principal extractor del excedente producido en el ámbito rural, se vio acompañada por un debilitamiento de las aristocracias occidentales cuyo poder se apoyaba en los resortes del Estado. En consecuencia, emergió un campesinado liberado tanto de los vínculos privados de dependencia como de los públicos, que tendió a nuclearse en comunidades relativamente igualitarias, organizadas según la lógica de un modo de producción campesino.

<sup>86</sup> Respecto a la irrupción de los pueblos germánicos como causa de la caída de Roma, una versión radical dentro de esta corriente apareció en 1980 con la edición de W. Goffart, *Barbarians and Romans AD 418-584: The Techniques of Accommodation*, una obra que plantea que varios de los pueblos germánicos —no todos— se habían instalado en el Imperio gracias a tratados firmados con Roma. Otra mirada es la de García Moreno (2006) acerca del rol de los denominados bárbaros en la configuración de las naciones europeas.

Imperio dos siglos más, por lo cual sería difícil hablar de una crisis tan prolongada cuando en su interior hay signos de restablecimiento.

En esta discusión de larga data y muy actual, las tesis de Ortega y Gasset ponen en cuestión las interpretaciones de los que él denomina “literatos de la decadencia romana” (1963a: 541) y al mismo tiempo –y en esto consiste quizá su aporte más original al respecto– realiza una hermenéutica del cambio que trasciende esa dicotomía caída/continuidad. Por lo tanto, conocer sus posiciones para explicar este fenómeno histórico contribuye sin duda al debate historiográfico y, en definitiva, al avance del conocimiento histórico.

En el próximo acápite evaluaremos críticamente los principales trabajos en los que Ortega y Gasset expresa su parecer sobre Roma y su historia, haciendo ver al mismo tiempo de qué manera en dicho parecer entran en acción algunas de las categorías y conceptos examinados en los capítulos anteriores.

#### **4.2. Roma en el pensamiento y obra de Ortega. Relación pasado-presente.**

A lo largo de su carrera Ortega afrontó la cuestión de Roma en diversas obras<sup>87</sup>. Existen escritos de mayor profundidad en donde el tema es central, otros de corto alcance en los que de manera tangencial aborda la vida romana. Sin embargo, todo ellos significativos. En esta ocasión, podemos mencionar tres escritos en los cuales el asunto se convierte en el eje central de su análisis y por ello los consideramos medulares. Estas obras corresponden a distintos momentos de su trayectoria intelectual, sin embargo, expresan una coherencia y continuidad de su pensamiento. A continuación, presentaremos sucintamente cada texto para luego pasar a reconstruir su hermenéutica, en el siguiente acápite.

En primer lugar, se encuentra *Sobre la muerte de Roma* (1963a), el cual fue escrito en 1926 a propósito de un comentario a la primera edición del libro de Weber, *Causas sociales de la decadencia de la cultura antigua*, publicado en español en Revista de Occidente, editorial que el mismo Ortega dirigiera. En este trabajo, Ortega realiza una

---

<sup>87</sup> En un trabajo de tesis reciente, Ignacio Sanz García (2014) aborda en un capítulo la cuestión de Roma y la reflexión de Ortega. Si bien reconoce categorías de análisis de Ortega aplicadas a Roma, no alcanza a ver la articulación de ellas y por ende no concibe la labor orteguiana en una clave historiográfica. Por otro lado, menciona las limitaciones de la aplicación de modelo o esquema que plantea Ortega tomando a Roma por ejemplo. La dificultad de tal juicio es no advertir dicho modelo como un sistema que cuenta con diversas categorías, que es capaz de sacar provecho de todas ellas, articulando diversas perspectivas para reconstruir una determinada realidad histórica.

breve reseña sobre las tesis principales de Weber acerca del mundo antiguo y en especial Roma. Es un texto en el cual podemos ver cómo la realidad histórica de la civilización romana interesa a Ortega por lo que posee de estructura vital y por la proyección que puede hacerse hacia su presente. Es un texto de tintes historiográficos, que se produce antes del paso definitivo que dará Ortega en la década de 1930 hacia la centralidad de la 'razón histórica' con su correlato historiográfico e historiográfico.

En 1941 hace su aparición *Del Imperio Romano* (1964d). Es una obra que podemos caracterizar propiamente de historiográfica, por el enfoque utilizado, precursor de corrientes que luego tendrían auge en la historiografía, como la historia de las mentalidades o la historia de la cultura. Aquí se ocupa de analizar la razón de ser del Imperio Romano, y para ello utiliza categorías de análisis de su propia cosecha, tales como 'vida como adaptación' y 'vida como libertad', 'ideas y creencias'.

Por último, pero no menos importante, se encuentra la que podemos afirmar como su gran obra historiográfica por la extensión y profundidad del análisis: *Una interpretación de la historia universal* (1965b). Si bien es la transcripción de un ciclo de lecciones dictadas durante 1948-49 en el marco del Instituto de Humanidades, su formato libro publicado hacia 1960 permite acceder a sus ideas sobre Roma. En él podemos encontrar la culminación y las partes que faltaban a sus intervenciones anteriores sobre Roma. Nuevamente aquí se puede visualizar la posición de Ortega respecto a la historia como algo siempre presente. Esto se evidencia en sus reflexiones surgidas de preocupaciones de su época, la crisis de Occidente según su visión, para ir a realizar un examen profundo de la crisis de Roma y de la suya. Ortega reinterpreta el caso romano a lo largo de las lecciones quinta, sexta, séptima y octava, fundamentalmente. En ellas apunta con toda claridad a la nueva interpretación de la historia que quiso realizar de forma más sistemática en una obra prometida y nunca publicada, que hubiera llevado por título el de *Aurora de la razón histórica*. Su análisis del Imperio romano tiene, entre otros valores, el de constituir un ejemplo de la aplicación del método histórico exigido por su peculiar concepción de la razón y de la ciencia, y el de presentarnos el desarrollo de las civilizaciones como una dialéctica del espíritu «abierto»-«absorto», categoría histórica dual que parece corresponderse con la típicamente orteguiana de «alteración»-«ensimismamiento». Asimismo, interpreta la crisis de Roma como una crisis de legitimidad, idea de gran claridad, que le servirá para sugerir interesantes reflexiones acerca del siglo XX que le tocaba vivir.

Es por ello que esta obra nos permite asomarnos también de forma metódica, rigurosa, a la comprensión de la historia e historia de las ideas que Ortega realizó respecto de la Modernidad (signada por conceptos tales como 'liberalismo', 'democracia', 'nación', 'Europa', etc.). En efecto, el ejercicio orteguiano de razón histórica en la comprensión de la Roma antigua, implica la comprensión recíproca de la Modernidad occidental. Más aun, para él, el fin último de su estudio de Roma es la comprensión de su propia circunstancia, la cual no puede, ciertamente, comprenderse más que a través de la comprensión de la historia universal. "No hay más historia plenamente tal que la historia universal; todas las demás son miembros amputados y descuartizamientos" (1964f: 237) se lee en "En la Institución Cultural Española de Buenos Aires" [1939] y, por tanto, necesariamente a través de Roma, parte importante en toda esa historia:

"Esta relación de parte a todo es una de las categorías de la mente y de la realidad, sin la cual no es posible esta gran operación que es el conocimiento. Esto nos permite generalizar y decir: las cosas todas del mundo real o son partes o son todos. Si una cosa es parte no resulta inteligible sino en cuanto la referimos al todo cuya es. Si una cosa es todo puede ser entendida por sí misma sin más que percibir las partes de que se compone. Esto vale para todos los órdenes de lo real" (Ortega y Gasset, 1965b: 35-36).

Esto plantea dos perspectivas. Para entender el presente se debe ver la historia completa, y en Ortega la historia de Roma es el punto de partida y ejemplo paradigmático de estructura vital de una existencia histórica de la cual se pueden extraer reflexiones y establecer continuidades hasta el presente en la medida que el pasado sigue vivo y actuando. Es cuestión de entender la época y vislumbrar como sigue actuando en el presente. Por otro lado, para entender la historia de Roma, que es una parte del todo que es la historia universal, también se la debe estudiar completa. Es decir, no se puede comprender el Imperio Romano sino se reconstruyen la serie de experiencias y concepciones que llevaron a su creación y que operan en su realidad histórica. Y esto vale no solo en el eje temporal en el que se movería ese análisis sino también en el eje espacial y la incidencia del contorno en el cual se desarrolló esa experiencia. En palabras de Ortega, se debe situar todo problema de la ciencia histórica en la realidad de su propio "campo histórico inteligible" (Ortega y Gasset, 1965b:38).

El interés y los objetivos de estudiar el pasado para Ortega, en especial el de Roma, está dado por la preocupación por el incierto futuro:

“Ahora bien, el modo peculiar como el futuro y el porvenir nos ocupan es que nos preocupan. Toda historia nace del rebote de nuestra curiosidad, afanosa por el futuro y porvenir, que nos lanza y nos hace descubrir el pretérito. El recordar, el volver la cara atrás, el mirar al pasado no es algo espontáneo que por sí acontece sino porque, sin medio seguro ante la enorme indecisión del porvenir —recuerden ustedes los versos de Víctor Hugo al emperador Napoleón—: «El porvenir solo es de Dios»—, ante esta terrible indecisión que es el futuro, la cual nos oprime en cada instante, buscamos en torno nuestro qué medios tenemos para afrontarla, y el arsenal de nuestros medios es lo que nos ha pasado ya y por eso volvemos la vista atrás, precisamente porque lo primero es mirar hacia adelante” (Ortega y Gasset, 1965b: 42).

Esta relación pasado-presente-futuro es muy sentida por Ortega y es por ello que dedica numerosos pasajes de su obra a reflexionar sobre ella. En uno de esos pasajes esboza al pasar una manera de entender el pasado cuya metáfora arroja luz sobre la forma en la que siente su peso e importancia:

“Esto acontece con toda nuestra vida y aconteció con la de todos los hombres que han sido; nuestra vida va empujada *a tergo* por el pasado incesantemente; como un vendaval mágico sopla el pretérito sobre el dorso de nuestra existencia, moviéndonos a acciones que nosotros consumamos, pero de que no somos inventores y ni siquiera entendemos. Por eso el hombre y todo lo humano en él es realidad histórica, pues, según vamos viendo, es literalmente verdad que está, por lo pronto, hecho de pasado, porque una de sus partes, la que hemos llamado su espalda, consiste presentemente en pasado, en eficazísimo pasado” (Ortega y Gasset, 1965b: 84).

Esta reflexión se encuentra en consonancia con la concepción antropológica que hemos esbozado en el capítulo anterior. El hombre no tiene naturaleza, tiene historia, está hecho de pasado, en especial lo siente a su espalda. Y aquello que siente mueve a una ocupación, una faena a la que todos están llamados, pero especialmente los historiadores deben ocuparse: reconstruir la serie de presentes que han fenecido, resucitarlos, representarlos y revivir aquello que dejó de estar en acto a través de las huellas, restos, residuos que podamos reunir: “Toda historia es reviviscencia de lo que parecía muerto” (Ortega y Gasset, 1965b: 85).

La tarea que va a desarrollar en sus obras históricas esta animada por esta búsqueda. Y a nuestro juicio está lograda. Ya veremos hasta qué punto de claridad llega sobre el fenómeno de Roma. Ahora bien, lo que sí es seguro es que lleva a cabo una operación de reflexión histórica en cuanto ejecuta una acción intelectual que entreteje lo simple de narrar unos acontecimientos con *razón histórica*. ¿Por qué para Ortega el narrar es la única forma capaz de entender las realidades humanas?

Porque “la contextura de estas es *ser* históricas, es *historicidad*” (Ortega y Gasset, 1965b: 89).

Por su historicidad, toda realidad humana consiste en venir de algo pasado e ir hacia algo futuro. Por tanto, es una realidad sustantivamente móvil. Y Ortega enfatiza esta situación, porque se debe entender que aquello que estudia el historiador no se trata de que una cosa que ya es, y se mueve del pasado hacia el futuro, sino que toda realidad humana es solo un «venir de» y un «ir hacia». De aquí que la pupila del historiador —esto es, la ciencia histórica— no pueda observar su objeto fijándose en él y, con ello, quedándose quieta. En el momento en que miramos algo humano con pupila quieta lo fijamos a él, lo detenemos, lo congelamos o cristalizamos, lo deshumanizamos:

“Por el contrario, la pupila del historiador para ver una cosa determinada — un gesto, una palabra, una obra artística, un hombre, una nación o esto que Toynbee llama una civilización— tiene que moverse sin cesar, oscilando constantemente del pasado al futuro, del futuro al pasado. Hasta dónde del pasado y hasta dónde del futuro debe llegar esa oscilación es cuestión que en cada caso concreto habrá que determinar” (Ortega y Gasset, 1965b: 90).

Este planteo teórico y general queda abierto a su aplicación, Ortega lo llevará a cabo en su interpretación sobre Roma, el Imperio Romano y su final. En otras palabras, lo que Ortega intenta decir es que no se puede entender una realidad histórica si se toma solo una foto, esa escena, sino que hay que mirar de donde viene y hacia dónde va, para ponerlo en perspectiva, y así comprenderlo, explicarlo; la realidad humana es una historia cinemática.

En ese sentido, el ejemplo de la historia de Roma servirá a su juicio para mostrar cómo pensar la historia y “qué es lo primero y principal con que hay que contar o que hay que saber para estudiar un tema humano en forma verdaderamente histórica.” (Ortega y Gasset, 1965b: 79-80)

#### **4.3. La importancia de las creencias para estudiar Roma. Reconstrucción de su circunstancia y mundo, desde su conformación a su declive.**

Roma es la primera civilización de la que se tiene noticia de toda su vida histórica desde los orígenes hasta su final. Con esta idea Ortega nos comparte una corazonada. Si somos capaces de conocer y entender esa dilatada vida histórica que fue Roma como civilización, quizás podamos comprender mejor la vida histórica que representa Occidente. Si hilamos lo que hemos visto en el capítulo anterior, hay que

recordar que para comenzar a reconstruir esa vida de Roma hay que dilucidar, hay que preguntarse quiénes eran los romanos, en qué creían y por qué actuaban como tal. En primer lugar, para Ortega, a diferencia de los europeos del siglo XVII hasta el presente, los romanos no idealizaban:

“Las instituciones romanas [...] no fueron impuestas forzosamente por las circunstancias, sino que fueron inspiradas. Pero tampoco fueron inspiradas en una razón formalista y abstracta, sino que fueron inspiradas en las circunstancias, desde el fondo de firmes creencias que constituyen el alma de una nación, mientras una nación tiene alma. Todo pueblo que sepa hacer esto será un gran pueblo” (Ortega y Gasset 1964d: 101).

Las causas de la dinámica y proceso histórico que vivió Roma va de la mano de su vida histórica, se encuentran en su interior, no de causas externas sino de cambios y variaciones profundas en su propia vida individual, social e histórica. Roma nace como aldea y luego se convierte en urbe, ciudad: la *urbs* era para el romano el marco natural donde se desarrollaba su vida. La ciudad era “un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva” (Ortega y Gasset, 1964d: 80). En forma similar a la polis griega, el romano forma parte de ese organismo; no cabe la idea del individuo anterior a la ciudad: se es ciudadano porque se forma parte de la *urbs*. Para con ella, el ciudadano ante todo posee obligaciones. Las instituciones que se van configurando son las que actúan en nombre de una comunidad<sup>88</sup>. En este sentido, podemos adelantar que “apenas la urbe Roma se convierte en aglomeración populosa las instituciones latinas estallan y no vuelve a haber auténtico orden” (Ortega y Gasset, 1965b: 270).

De esas instituciones, en un pasaje *Del Imperio Romano* [1941] Ortega destaca lo siguiente<sup>89</sup>:

“El Senado fue la institución central de la historia romana, sobre cuyo derecho a mandar no se había dudado jamás en Roma, hasta la gran guerra civil en medio de la cual Cicerón escribía. Pero nos sorprende que los

---

<sup>88</sup> Ese cambio de creencia fue dado por el movimiento del horizonte histórico, el contacto con otros pueblos. Por qué dejaron de tener vigencia social ciertas creencias y se pasó de un estado de legitimidad y vida como libertad a uno de ilegitimidad y vida como adaptación. Su circunstancia y por ende su mundo. La respuesta al cambio de su circunstancia fue el Imperio. Así como cambio el horizonte occidental también lo hizo en Roma. Por eso Ortega llama la atención. La raíz según él se encuentra en la pervivencia de una creencia, la aldea, que no se adapta a la circunstancia, un mundo anacrónico.

<sup>89</sup> La cuestión de las creencias en Roma está vinculada íntimamente a su concepción de la libertad, expresión de sus creencias más profundas. Ver Ibach, H. (2021) “Vida como libertad. La libertad romana y la libertad europea en José Ortega y Gasset”. En *Benjamin Constant y su legado de libertad y poder*; editado por Santiago Argüello. - 1ª ed. adaptada. – Mendoza: Idearium.

auspicios no sean designados como algo más importante que el Senado” (Ortega y Gasset, 1964d: 63-64).

Es de destacar aquí esa alusión a los auspicios, pues la relación entre la religión y el romano, es clave para entender la naturaleza de sus creencias. La religión romana<sup>90</sup> era simple y quizás por eso fuerte. Establecía un lazo profundo entre la divinidad y la vida cotidiana, impregnando los actos más prosaicos, como cruzar el dintel de la casa, hasta los más destacados, como fundar una ciudad. El campesino soldado posee una profunda fe que conecta la tierra con sus antepasados a través de los dioses. El rol de los auspicios, el acto de buscar aprobación de los dioses, está dado en este sentido: el romano “reconoce que no está sólo, sino que, en torno suyo, no se sabe dónde, hay realidades absolutas que pueden más que él y con las cuales es preciso contar” (Ortega y Gasset 1964d: 64). Este será para Ortega “el sentido estricto que para los romanos tenía la palabra *religio*, y es, en verdad, el sentido esencial de toda religión” (1964d: 64). De este modo los auspicios expresan la creencia firme en algo que nos supera y que garantiza lo que Cicerón llama la “gran concordia romana” (Ortega y Gasset 1964d: 64). Por tanto, fueron de gran importancia en el mantenimiento de la cohesión de la sociedad romana. De ahí derivará su consideración como “fundamento primero de aquel Estado. Existía tanta trabazón entre éste y aquéllos, que auspicio vino a significar ‘mando’, *imperium*. [...] Los conceptos de creencia y de Estado se compenetrán” (Ortega y Gasset 1964d: 64).

La cosmovisión del romano se nutría de estas consideraciones en las que vivía. Su existencia estaba orientada hacia una dimensión religiosa. “Vivir no era para ellos una faena puramente humana: era convivir con los dioses, que son ante todo dioses de la colectividad” (Ortega y Gasset, 1964d: 80).

Otro concepto que destaca Ortega en el plano de las creencias romanas es el de *libertas*<sup>91</sup>. En *Del Imperio romano*, Ortega realiza con nitidez meridiana, un análisis comparativo de la libertad de los modernos con la de los antiguos. En este caso, la distinción entre las dos libertades es presentada como el contraste entre la *libertas romana* y la libertad europea propia del liberalismo. En ese contraste se pueden

---

<sup>90</sup> Acerca de la religión patria en Roma ver Calderon Bouchet (1984) Hubeňak (1997) y Boch (2018).

<sup>91</sup> Ver Wirszubski, Ch. (1968). *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press (1ª ed. 1950).

extraer diferencias en el modo de ser y comprender mejor un pueblo y sus épocas y los desafíos a los que se enfrentan y cómo los resuelven.

#### **4.3.a. Vida como adaptación y vida como libertad**

##### **4.3.a.i. Libertas romana y libertad liberal europea**

En dicho ensayo, Ortega comienza por establecer una serie de conceptos que son fundamentales tanto para comprender a los romanos, como para advertir ecos de la Antigüedad en el presente contemporáneo. *Concordia* y *libertas* son dos conceptos que, según Ortega, constituyen la grandeza de la Roma en ascenso, es decir, la Roma republicana. Para explicar esas categorías, él se vale –como método– de la aproximación a las creencias de un pueblo, a fin de poder entender su modo de vida e instituciones. El concepto de *libertas* romana es explicado por Ortega a partir de la obra de Cicerón, el último gran republicano antiguo. Dirá Ortega que, para los romanos, *libertas* significa dos cosas. Por un lado, *vida pública sin reyes*. Este es un aspecto negativo, ya que se refiere a la ausencia de un poder concentrado, considerado externo y arbitrario. Por otro lado, *libertas* presenta un aspecto positivo, más interesante: vida pública según las instituciones republicanas de Roma.

A partir de esta primera aproximación a la naturaleza de la *libertas* romana, Ortega comienza luego a deslizar una serie de objeciones al liberalismo europeo. Él traza distinciones que van perfilando la libertad antigua, inscribiéndose así en el debate de antiguos y modernos. Ortega (1964d:71) sentencia con trazo firme: “la *libertas* de Cicerón no es la libertad o libertades del liberalismo”. Esto implica una serie de cuestiones a determinar:

1) El concepto de libertad o libertades no es propiedad del liberalismo europeo. Existen antecedentes de otras formas de vivir la libertad: la *libertas* antigua y la libertad medieval.

2) En el liberalismo europeo, la idea de libertad es *fragmentaria*, a diferencia de la libertad romana, la cual es entendida como una unidad, y de manera singular.

3) Ese liberalismo, en cierto modo fue irresponsable en su concepción del poder, y hasta ingenuo, al concebir la sociedad como algo ineluctablemente bueno, que se autorregula, a diferencia de la libertad romana, que se enmarcaba en un sistema político donde imperaba el poder público como contención de los desequilibrios de la naturaleza social. En efecto, según observará Ortega, para funcionar bien, la

sociedad necesita mando, autoridad o poder público, Estado. En este sentido, las libertades modernas no contribuyen de suyo al orden.

A continuación, analizaremos cada una de estas cuestiones. A diferencia de Constant<sup>92</sup>, uno de los principales exponentes del liberalismo europeo decimonónico, en principio Ortega pone en pie de igualdad la libertad antigua y la moderna. Sin embargo, a medida que avanza su argumentación, Ortega comienza a establecer cierta preeminencia de la primera por encima de la segunda. Si bien para él la forma de entender la libertad en ambas épocas es válida, considera injusta la pretensión del liberalismo europeo de acaparar la propiedad intelectual de la libertad, haciendo tabla rasa con el pasado. La libertad como forma de vida no ha nacido en el siglo XIX. Hunde sus raíces en la Antigüedad y pasa por el Medioevo, donde es entendida y vivida de forma diferente a la libertad moderna: “este liberalismo avuncular [protagonista en tiempos modernos] canjeaba la magna idea de la vida como libertad por unas cuantas libertades en plural, muy determinadas, que exorbitaba más allá de toda dimensión histórica, convirtiéndolas en entidades teológicas” (Ortega y Gasset, 1964d: 72).

Roma se encuentra en las raíces de Europa. Ortega ve en la historia europea una marcada búsqueda hacia una forma de vida en la que el hombre pudiera desplegar su potencialidad<sup>93</sup>. En este sentido, la concepción liberal de libertad le resulta angosta, reducida. Incluso dirá que el liberalismo no descubrió la libertad: la *libertas* romana es esencial que sea entendida en singular y como un todo, al paso que el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas, esto es, que solo considera políticamente libre al hombre cuando este puede comportarse a su albedrío en ciertas dimensiones de la vida muy precisas y prefijada de una vez para siempre (cfr. Ortega y Gasset, 1964d: 75).

En cuanto a esta fragmentación, Ortega plantea que la libertad sobre la que el liberalismo ha fundado su doctrina –representando el antecedente de las otras que se sumarían después–, es la libertad de contrato o libertad de comercio. Se trata de una libertad que surge fruto de un contexto histórico y económico definido: el ascenso del capitalismo como modo de producción y el acceso cada vez más estrecho a los

---

<sup>92</sup> Pensador suizo que expresara las ideas del liberalismo político francés en la primera mitad del siglo XIX, y que comparará la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos en su célebre Conferencia de 1819, en el Ateneo de París.

<sup>93</sup> 7 Al respecto, él trae a colación, como fundamento de su posición, a Guizot y su *Historia de la civilización en Europa*, a fin de demostrar cómo Europa desde sus orígenes siente la libertad como meta.

mercados<sup>94</sup>. El problema radica en que, a diferencia de Constant, quien concibe la libertad moderna conformada por una serie de libertades, de las cuales la de comerciar sin frenos para la obtención del goce material es la primordial, Ortega dirá que no se puede atar la vida a ciertas libertades porque “no existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible, pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra libre condición” (Ortega y Gasset, 1964d: 76).

Llegados a este punto, vemos que Ortega ha ido preparando el terreno para poner en principal valor la libertad romana. Vemos en su explicación un intento por trascender el individualismo y la fragmentación propias del liberalismo decimonónico y posicionar la *libertas* antigua como una forma de vida no solo personal sino incluso de un pueblo entero, en este caso el romano. Su objetivo es desentenderse de la concepción liberal, para entender cómo era sentida y vivida la libertad entre los antiguos. En ese sentido, dirá Ortega que Roma no fue “liberal” al modo europeo, pues el romano se sentía libre con sus costumbres, leyes, instituciones, aun sin contar con ninguna de las libertades proclamadas por el liberalismo europeo (cfr. Ortega y Gasset, 1964d: 78).

Esta diferencia nos lleva a otro punto de desencuentro entre el liberalismo europeo y Ortega. Para el primero, el hecho de disolverse la individualidad en el todo, es visto en clave negativa, en cambio Ortega vislumbra de manera válida que los romanos entiendan que el hombre no es hombre sino como miembro de un cuerpo legalmente organizado, no pudiendo actuar sino a través de órganos públicos, y que en dicha sociedad el individuo no existe a la manera libre moderna, que llega hasta el derecho a la vulgaridad.

Resulta interesante notar, de acuerdo con el análisis de Ortega, que esas instituciones antiguas no fueron siempre las mismas, en razón de que nacieron, crecieron y se amoldaron al desarrollo de Roma. Por ello, la libertad antigua no ha

---

<sup>94</sup> En un texto crítico del espíritu moderno capitalista, Ortega dirá que “la *ética* industrial, es decir, el conjunto de sentimientos, normas, estimaciones y principios que rigen, inspiran y nutren la actividad industrial, es moral y vitalmente inferior a la *ética* del guerrero. Gobierna a la industria el principio de la utilidad en tanto que los ejércitos nacen del entusiasmo. En la colectividad industrial se asocian los hombres mediante contratos, esto es, compromisos parciales, externos, mecánicos, al paso que en la colectividad guerrera quedan los hombres integralmente solidarizados por el honor y la fidelidad, dos normas sublimes. Dirige al espíritu industrial un cauteloso afán de evitar el riesgo, mientras el guerrero brota de un genial apetito de peligro” (Ortega y Gasset, 1966d: 57). En el mismo texto resalta una cita de Weber, donde ‘ley’ se conecta con ‘Antigüedad’: “«La fuente originaria del concepto actual de la ley fue la disciplina militar romana y el carácter peculiar de su comunidad guerrera»” (*ibid.*).

surgido fruto de un acostumbramiento o un molde rígido, sino de un devenir natural, al hilo de las circunstancias. De hecho, resalta Ortega que Cicerón, su interlocutor principal para entender la *libertas* romana, cuando escribe su *De re publica* (2009), estaba preparando una reforma cuyo objetivo era la supervivencia del régimen republicano.

Hay aquí otra diferencia cabal entre la libertad romana y la libertad europea. La concepción del universo y la vida humana del romano se expresa en valoraciones que van más allá de lo meramente racional o el cálculo, al modo del *ethos* moderno defendido por Constant. Ortega entiende que hay un fuerte elemento tradicional íntimamente emparentado con la religión y las virtudes cívicas que hicieron grande a Roma; tal cosa era la *concordia*. La ciudad romana no es pura creación humana, sino participación en la vida de los dioses. Por esto, el romano entiende que el poder público no tiene límites, ya que su fundamento es de orden divino: el mando o autoridad es la garantía de la vida en comunidad<sup>95</sup>. Sólo a través de las instituciones se despliegan las funciones vitales del cuerpo social. No existe la libertad de culto o de expresión a la manera moderna individualista.

Según Ortega, el liberalismo europeo, por concentrarse demasiado, de manera exorbitante, en unas libertades que pongan freno o límites al poder, tuvo una concepción ilusa de lo que es la sociedad y el ser humano:

Este fue el vicio original del liberalismo: creer que la sociedad es, por sí y sin más, una cosa bonita que marcha lindamente como un relojín suizo (Ortega y Gasset, 1964d: 72).

El liberalismo (...) creía que no había que hacer nada, sino, al contrario, *laisser faire, laisser passer*. Pensaba que, frente a la sociedad, lo único de que hay que ocuparse es de no ocuparse: a esto llamaba política liberal y en esto consistía su ismo (*ibid.*, 73).

En este sentido, Ortega expresa su rechazo –con aires de desilusión– hacia esas exorbitadas libertades del liberalismo, considerando un error su doctrina de la sociedad como un organismo que se regula automáticamente. Pues eso había traído las consecuencias que él venía denunciando desde *La rebelión de las masas* (1966f). A su juicio, la irresponsabilidad del liberalismo<sup>96</sup> atañía a su concepción del poder.

---

<sup>95</sup> Al respecto ver el trabajo de Boch, Viviana (2018) donde es realizado un análisis de esta problemática.

<sup>96</sup> “Es preciso evitar el pecado mayor de los que dirigieron el siglo XIX: la defectuosa conciencia de su responsabilidad, que les hizo no mantenerse alertas y en vigilancia” (Ortega y Gasset, 1966f: 195).

Ese liberalismo elaboró una teoría política basado en la sospecha, en la caracterización negativa del poder, en su no-intervención, y en la absolutización de la realidad individual: “la mermelada intelectual que fue el dulce liberalismo no llegó nunca a ver claro lo que significa el fiero hecho de qué es el Estado, necesidad congénita a toda ‘sociedad’” (Ortega y Gasset, 1964d: 74). Por el contrario, los antiguos tenían en gran estima al poder público, único contexto en el que se sentían libres. Eran, desde la visión de un autor como Constant, *totalitarios*:

“La libertad europea ha cargado siempre la mano en poner límites al poder público e impedir que invada totalmente la esfera individual de la persona. La libertad romana, en cambio, se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino la ley hecha en común por los ciudadanos. Esto último es lo que representaban para Cicerón las instituciones republicanas tradicionales de Roma, y a vivir dentro de ellas llamaba *libertas*” (Ortega y Gasset, 1964d: 85).

A pesar de lo señalado, Ortega aduce que la libertad romana y la europea son dos especies de un género común, a saber, la ‘vida como libertad’. Él ve que existe un vínculo que conecta ese liberalismo con el pasado, hasta hundir sus raíces en la Antigüedad. Por ello, Ortega (1964d: 76) da un paso más allá de donde dejara el debate Constant: “la cuestión de la vida como libertad es más honda y más grave que la cuestión de estas o las otras libertades”. Ortega (1964d: 85) entiende que “vida como libertad (...) es toda aquella que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas, sean estas las que sean”<sup>97</sup>. Y cuando el Estado emerge de las preferencias vitales de una sociedad, se puede hablar del ‘Estado como piel’ (Ortega y Gasset, 1964d: 99), ya que “supone la continuidad perfecta y circulatoria del existir colectivo desde el fondo de sus creencias hasta la piel, que es el Estado, y desde este otra vez en reflejo hacia las entrañas de su fe.” (Ortega y Gasset, 1964d: 107)

Para Ortega, la *libertas* romana debe ser entendida y aceptada como una forma de vivir la libertad, a la manera antigua; libertad tan válida como la libertad liberal europea. Ambas son ‘vida como libertad’<sup>98</sup>, porque los respectivos miembros de

---

<sup>97</sup> “*Libertas* significa instituciones en movimiento, no anquilosadas, unidas por la tradición en medio de las circunstancias, e inspiradas por ellas. Sentirse libre dentro de las instituciones preferidas es una realidad humana diferente de la habituación. No poder preferir elegir y tener que adaptarse al molde férreo del Estado es vida como adaptación” (Ortega y Gasset, 1964d: 89).

<sup>98</sup> En definitiva, lo que el pensador madrileño está reconociendo de forma explícita en esta última etapa de su pensamiento, es que en Europa ha habido una «libertad de los antiguos», una libertad positiva vinculada con la participación democrática y con la obediencia a la ley común, “que debe ser reconocida propiamente como libertad. Ése es el hecho decisivo: la elevación a la dignidad de la libertad, con todo lo que esto significa en Ortega, de algo que antes era visto como ajeno a su lógica e, incluso, como manifiestamente contrario a ella

ambas comunidades se han sentido libres en ellas, al haber sido capaces de urdir un marco institucional y social acorde con sus preferencias o creencias vitales más profundas.

#### **4.3.a.ii. Estado, responsabilidad y sociedad**

La combinación de los tres elementos señalados en el título de este acápite, marca una divergencia importante entre la libertad romana y el liberalismo europeo del siglo XIX, según el planteo de Ortega. Ya no se trata de comparar las concepciones de la libertad de antiguos y modernos, sino de entenderlas como facetas de un mismo fenómeno. Los conceptos clave hacia el final del ensayo que venimos analizando, giran en torno a estas dos categorías: ‘vida como libertad’ y ‘vida como adaptación’.

El problema del Estado es crucial para entender la manera de concebir la libertad por parte de Ortega. A su juicio, este problema es el que más les ha costado asumir a los liberales europeos, esto es, aceptar su realidad y necesidad:

“La antilibertad que representa el Estado se asemeja a la impuesta por los músculos a nuestro cuerpo, es decir es natural, pertenece a la condición básica del hombre y es inalienable. El error de los filósofos del siglo XVIII y del liberalismo como su heredero, es creer que la coacción estatal no es natural, creer que las sociedades se forman voluntariamente por un pacto (...). La idea de que la coacción estatal no es tan ‘natural’ e inherente al destino humano como la resistencia de los cuerpos fue el tremendo error padecido, sobre todo, por los ‘filósofos’ del siglo XVIII, al creer que las sociedades son cosas que los hombres forman voluntariamente y no cosas dentro de las cuales irremediabilmente se encuentran sin posibilidad de auténtica evasión” (Ortega y Gasset, 1964d: 88).

Para Ortega, lo que indica cuán libre se siente un pueblo, está dado en la forma de reaccionar frente a la presión que ejerce el Estado.

Si hacemos una interpretación histórica de lo que está intentando plantear Ortega, podemos decir que, por un lado, la Roma republicana fue una etapa ascendente, en donde la ‘vida de concordia’ se sentía como *libertas*, esto es como una vida abierta, plena y en expansión; una vida estructurada bajo una creencia viva, que inspiraba orden y armonía sociales. Esta época llega a resonar en el siglo XIX, en la que el ascenso de la burguesía, la configuración del mundo y la vida a su gusto determinaron la creencia del progreso ilimitado, asentado en la razón, el cálculo y la técnica. Por su parte, el Imperio Romano –como forma de vida– implicó la

---

porque tal libertad se comprendía mayormente desde una mirada exclusivamente liberal” (Sánchez Cámara, 2005: 280).

volatilización de dicha concordia y libertad. Las profundas transformaciones sociales y económicas que implicó la configuración del Imperio produjeron un proceso que simultáneamente derivó en el agotamiento y la pérdida de vigencia de aquella creencia que había animado la sociedad romana en la República. La descomposición de la autoridad y la limitación para encontrar soluciones, se hicieron realidad. Ortega sostiene que el siglo XX es acorde con aquella época del Imperio. Luego de la Primera Guerra Mundial, y en medio de la Guerra Civil Española, Ortega vislumbra el fin de la sociedad forjada en el siglo XIX. Se abre paso, así, la época del hombre-masa, época de los totalitarismos. En la década de 1930 se asiste a una impugnación del liberalismo y su crisis interna, tanto en su faz económica como política. En definitiva, se produce la impugnación del liberalismo como modo de vida, de la vida como libertad.

Por ello, podemos decir que el régimen que Ortega está vislumbrando como necesario para el siglo XX, y quizá ineludible (a semejanza de lo que fue el régimen imperial para los romanos), es un sistema que combine *libertas* romana –Estado, mando– y liberalismo; pero liberalismo no al modo en que se lo entendió en la versión decimonónica. Es decir, a juicio de Ortega, antes que una cuestión de más o menos en política, el nuevo liberalismo debería ser tomado de forma esencial, esto es, como una idea radical sobre la vida: creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino.

Sin embargo, la necesidad de este sistema, que se realiza a la manera de una prótesis ortopédica vital para seguir viviendo, ocurre porque “hay épocas en que, por causas múltiples, desaparece aun para esos mismos pueblos la posibilidad de preferir unas instituciones a otras, antes bien, sobrevienen ineluctablemente, sin margen para la opción, impuestas por una necesidad mecánica e inexorable” (Ortega y Gasset, 1964e: 89). En el análisis de Ortega se vislumbra cierta desazón y un como rendirse a un sistema de vida donde el liberalismo resulta mezclado con fuertes dosis de mando; es decir, a un régimen de ‘vida como adaptación’, en el que no queda otro camino que ajustarse<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> En esta posición se vislumbra cierta profecía de lo que ocurriría unos pocos años después con el surgimiento del Estado de bienestar, acaecido en los '50 y '60 del siglo pasado (recuérdese que *Del imperio romano* fue publicado por primera vez en 1941); un Estado en el cual la presencia del poder público es casi omnipresente en la vida de las personas, no obstante, dicha presencia esté inspirada por la búsqueda de la satisfacción de derechos individuales, en el marco de garantías liberales.

Por esto, “el Imperio romano es el ejemplo más pavoroso y gigantesco –espacial y temporalmente– de un irremediable remedio” (Ortega y Gasset, 1964d: 92), en una hora de extraño peligro exterior y de interno frenesí. Y parecidas son las circunstancias vividas por Ortega, en una época de guerras mundiales y luchas fratricidas. En suma, el ascenso del hombre-masa revela la necesidad de instituciones nuevas que logren encausar la vida a costa de la libertad.

#### **4.3.a.iii. Liberalismo orteguiano de la tercera época y sus conexiones con Roma.**

Las discusiones en torno al liberalismo de Ortega coinciden en reconocer diversos períodos de pensamiento liberal durante su vida. En general, se reconocen tres momentos (ver Cerezo Galán, 2005; Sánchez Cámara, 2005). El primero, el de su juventud, se encuentra ligado a una cierta idea de sociedad que da por resultado un liberalismo de carácter socialista. Un segundo momento, descrito como el de un liberalismo más cercano a la doctrina liberal ortodoxa, hace hincapié en el individuo; y el último período, que se corresponde con la madurez de Ortega, y que podría identificarse en obras tales como *La rebelión de las masas* y, con mayor claridad, *Historia como sistema* y *Del Imperio Romano* (cfr. Díaz Álvarez, 2013), ha sido definido en alguna ocasión como ‘liberalismo invertebrado’, por presentar flexibilidad y heterodoxia, al cuestionar puntos medulares de la doctrina liberal consolidada en el siglo XIX. Según Díaz Álvarez (2013), en este último liberalismo Ortega amplía su concepto de libertad, al asumir en su reflexión elementos de la *libertas* romana (consonantes luego con ciertos elementos del ‘mando’ medieval), y al realizar una crítica a la libertad liberal moderna, por razón de su reduccionismo.

En este último período, se observan su rechazo del individualismo y su inclinación a conceptualizar la sociedad como algo dado, según la conjunción de dos elementos, a saber, minorías y masas –elementos que dotan a la sociedad de una dimensión dual, jerárquica y orgánica, opuesta a la utopía contractualista (cfr. Pallottini, 1995). En este sentido, su cuestionamiento de la concepción liberal de la sociedad se dirige contra la teoría de que la sociedad es una construcción voluntaria (aquello que se condensa en el contrato social). En cambio, él entiende “por sociedad la convivencia de hombres bajo un determinado sistema de usos (...) la comunidad de vida bajo un sistema de usos puede tener los grados más diversos de sociedad” (Ortega y Gasset, 1965b: 257).

En esta última época de su vida a Ortega le interesan el orden y la estabilidad social, preocupación íntimamente vinculada, según hicimos notar recién, al contexto

que le tocó vivir. Por eso, él resalta la importancia del mando para ordenar el caos y la vertiente indómita del ser humano. En esta etapa, la reflexión de Ortega porta una concepción antropológica negativa pero no determinista.

Ortega propone superar el liberalismo del siglo XIX conservando lo esencial del mismo (cfr. Ortega y Gasset, 1966f: 206). Esa superación comienza por comprender que la atención no debe estar puesta sólo en la pregunta sobre el límite al poder y quién lo ejerce, sino en que es necesario un nuevo régimen, que, atendiendo a los límites del poder, no descuide la construcción positiva de ese poder.

Ortega es liberal ante todo porque la libertad es el elemento esencial de su metafísica, esto es, de su concepción de la 'vida como libertad'. Este es el eje que entrelaza el yo y las circunstancias de su razón vital con la dinámica de la razón histórica. Sin embargo, también es cierto que, para cuando escribe *Del Imperio Romano*, se siente bastante identificado con Cicerón, quien, como él también, "¡lanzaba quejidos de *libertas! Libertas!*" (cfr. Ortega y Gasset, 1964d), es decir, una actitud de queja, desdén y reproche en torno por la libertad perdida. Esa época parece haber pasado ya en su exposición sobre la *Interpretación de la historia universal*, cuando el duelo parece concluido; y, si bien dolido, tiene claro que es momento de dar vuelta la página, para integrar y superar el liberalismo manteniendo su esencia.

Motivado por su tiempo, Ortega reflexiona sobre cómo dotar a Europa de un nuevo orden, un nuevo sistema de vida y legitimidad. A partir de ello, busca el porvenir en el pasado. Y al comparar épocas, busca el perfil de cada una, la esencia que les da vida. Ante un presente en el que la sociedad deriva irremediablemente en masa amorfa, sin orden ni sentido, rebelde y sin concordia, donde no hay un gobierno que le dé una impronta e imprima su perfil, el filósofo español decreta la ineptitud del liberalismo y anuncia la perentoriedad de un nuevo orden<sup>100</sup>. Frente al viejo liberalismo decimonónico, Ortega propone establecer la categoría de 'vida' como realidad radical y la 'libertad' como su atributo fundamental. Y ello para crear el marco de una comunidad política que, mediante instituciones acordes a las preferencias vitales y conducidas por una minoría esclarecida, facilite o permita que cada ser humano realice su vocación, su personal e intransferible destino (cfr. Ortega y Gasset 1966f: 254). Aunque sabe que esa forma de vida no será la última. La circunstancia

---

<sup>100</sup> "Lo que ahora parece predominar y preocupar obsesivamente en el enfoque orteguiano no es tanto los límites del poder como el orden y la estabilidad social" (Díaz Álvarez, 2013: 283).

es siempre moldeable o modificable. En efecto, la vida es, ante todo, libertad, decidir en cada instante lo que vamos a hacer, lo que vamos a ser, en vistas de un proyecto personal que nos constituye y por el que somos; en suma, la vocación de cada quien. 'Vida humana' es siempre libre creación personal en una circunstancia forzosa e impuesta, pero no inmodificable.

La raíz del liberalismo maduro de Ortega se encuentra en su concepción de la vida como libertad (cfr. Sánchez Cámara, 2005: 189). En otras palabras, el liberalismo no es para Ortega sólo un programa o proyecto político. Trasciende épocas, no puede estar atado a esta o las otras libertades, sino únicamente a una visión del hombre y de la sociedad que se asiente en la afirmación de la condición personal del hombre. Por ello, la libertad metafísica es el fundamento de la libertad social y política (cfr. Sánchez Cámara, 2005: 203).

Ortega nos brinda una posibilidad de explicación de la cuestión de la libertad humana y el poder, no tanto en el sentido de sus –muchas veces– ideas sin concluir, sino en el hecho de que su meditación acerca de la libertad humana es aquella que facilita o permite que cada ser humano realice su vocación, su personal e intransferible destino. Es decir, se trata de descubrir cómo construir la identidad individual y colectiva, lo que supone a la vez descubrir el modo de crear la plataforma que configure una mejor comunidad política. Allí deben buscarse sus mejores explicaciones de la vida como libertad (cfr. Díaz Álvarez, 2013: 253-254).

Para entender la cuestión de la libertad en Ortega, con su visión sobre la dicotomía entre antiguos y modernos, es necesario comprender la conciliación que intenta resolver a través de una síntesis. Existen diferencias entre una y otra libertad; sin embargo, Ortega se empeña en demostrar un origen común de ambas, no histórico, sino desde el fondo de la creencia. Creencia y consenso de vivir en plenitud las potencialidades. En este sentido, es preciso avanzar en su obra, ya que sus ideas sobre Roma y su circunstancia no están clausuradas en *Del Imperio Romano* de 1941, que por cierto quedó inconclusa. Así, en un curso que desarrolló en el flamante Instituto de Humanidades de Madrid hacia 1948, Ortega brinda doce lecciones, reunidas luego en *Una interpretación de la historia universal* (1965b). Allí él retoma la reflexión en torno a Roma y su historia; y no solo forja nuevas categorías de análisis sumamente significativas para su razón histórica, sino que nos permite entender otros aspectos que en *Del Imperio romano* habían quedado solo planteados (cfr. Ortega y Gasset, 1964d).

Para Ortega importaba mucho que los hombres de su tiempo entendieran claramente lo que fue el Imperio romano porque eso significaba que quizás podían comprenderse mejor a sí mismos y la época que les tocaba vivir. De esa manera no seguir la misma suerte del Imperio.

A continuación, veremos el significado de los vocablos *imperium* e *imperator* según Ortega, y la manera en que los expone, ya que considera que son esenciales para explicar la historia de los romanos y en especial entender lo que fue el Imperio romano (Ortega y Gasset, 1965b:78).

#### 4.3.b Imperium e Imperator.

Si bien reconoce a Mommsen su prestigio como historiador aprovecha algunas afirmaciones del alemán para discutir con él sobre el termino *imperium*. Es significativo para Ortega introducirse en esta discusión histórico-filológica y conceptual, ya que le permite mostrar el punto de cómo cambia la cuestión del imperio y el poder en Roma, como preparación a la irrupción de la etapa del Imperio. Es decir, la aparición del Imperio no es azarosa, sino que hunde sus raíces en la historia de Roma, en su historia de conquistas, que de hecho va cambiando la manera de entender el poder.

“Mommsen, en su magistral libro sobre el Derecho público romano, define la institución que es el *imperium*, pero no obstante ser, como el otro día dije y hoy reitero, uno de los pocos genios que ha habido en historia, sobre ser una magnífica persona, no es, a mi juicio, en su obra jurídica suficientemente historiador, como vamos a verlo inmediatamente. «Los romanos —dice— llamaban al poder público *imperium* y *potestas*. El *imperium* designaba el poder público supremo que comprendía la jurisdicción y el mando militar.» «Frente a *imperium*, el término *potestas* —potestad— representa la idea más amplia.» El *imperium* es *potestas*, pero hay *potestas* que, por no ser suprema, no es *imperium*. Hay la potestad del tribuno, del cuestor, del edil que no es *imperium* —porque ni juzga ni manda—; estas expresiones son mías y con ellas empiezo a apretar a Mommsen, lo que no es floja audacia, por lo cual pido a sus manes, que tanto venero, humildemente perdón” (Ortega y Gasset, 1965b: 90).

Ortega va a ir desmenuzando el análisis de Mommsen al señalar que este sostiene que en la Roma republicana hay ya dos formas de *imperium*: *imperium domi* e *imperium militiae*. De aquellos dos el *imperium domi* es el poder mayor que existía en la vida civil, el del cónsul y, tras él, el del pretor. Pero ese *imperium*, va a advertir Ortega en esa fecha, “no es ya máximo, total, está limitado” (Ortega y Gasset, 1965b: 91), dado que en los hechos es el Senado el que puede decretar que se formen los ejércitos. El punto que quiere mostrar Ortega es que, más allá de las cuestiones de

derecho, lo que no alcanza a ver Mommsen es que, de hecho, en la vida cotidiana solo existe un *Imperium*:

“La coexistencia de dos estados legales contradictorios: uno, vigente convencionalmente con una vigencia irreal, por tanto, una vigencia sin vigencia efectiva, y otro que la tiene plenamente. En mi modo de pensar la historia, un hecho así me significa automáticamente que esa vigencia ideal no es tal vigencia, porque no es un pleno presente histórico, sino que es mero residuo y supervivencia del pasado, inválido como todo espectro... Según se ve, Mommsen no tiene más remedio que reconocer cómo el *imperium* del magistrado —cónsul o pretor— es ya un *imperium* cercenado, pero noten lo insuficiente de su declaración: «El poder ilimitado de mandar —dice—, de dar órdenes u ordenar —que es lo que acaba de definir como *imperium*— está en la Roma de los reyes concentrado en una sola mano, y en la Roma republicana pertenece igualmente, *bien que debilitado*, a los cónsules»” (Ortega y Gasset, 1965b: 91).

Aquí Ortega hace hincapié en este cambio que expresa una diferencia de época y el hecho de que para el siglo I a.C. ya se había consolidado la conciencia en el pueblo romano de que el *imperium* era solo uno, el del jefe del ejército.

“El jefe del Estado fue primero, en Roma, el rey. Su poder era unipersonal y absoluto. Era, a la vez, jefe del ejército, legislador y juez supremo. Es decir, poseía ejemplarmente y sin debilitación alguna el pleno *imperium*. La revolución desaloja la monarquía y en lugar del rey se designan dos magistrados sumos, dos jefes del Estado, que se llaman cónsules. A fuer de jefes del Estado conservaron por inercia histórica todos los poderes del rey, solo que ahora estos se separaron en poderes fuera de la ciudad —*militiae* o militares— y poderes de la ciudad—*domi* o civiles—. Esta separación típica de la República era inevitable, por esta razón precisa: porque lo mismo que el rey, en aquella época antigua es siempre el cónsul o magistrado civil el mismo que actúa como jefe del ejército en caso de guerra... Pero en 190 a.C. no pasa ya, ni necesaria ni siquiera normalmente, que los cónsules sean los generales. Escipión Africano, el vencedor de Aníbal, había tenido que ser general del ejército sin ser cónsul y, además, era ya lo constituido que si había guerra la dirigiese no el cónsul en funciones, sino el que lo había sido el año anterior, que —por inercia histórica también— fue llamado «sustituto del cónsul», pro-cónsul. Así el *imperium militare*, único auténtico, quedó adscrito al proconsulado” (Ortega y Gasset, 1965b: 92).

Aquí se ve cómo la cuestión del *imperium* va siendo explicada a través de la narración de su desenvolvimiento histórico, en un paulatino cambio continuo desde lo que fue en tiempo de los reyes, hasta lo que fue un siglo después de Escipión Emiliano; por tanto, el concepto va siendo “constituido en cada presente por un residuo inercial del pasado y una tendencia germinante que será su inmediata forma futura” (Ortega y Gasset, 1965b: 93).

Resulta que el *imperium* era portado, como vimos, finalmente por el jefe militar, a diferencia de las magistraturas en la ciudad, donde:

“un ciudadano, por elección popular, era destacado de entre los demás para ocuparse de hacerla [la ley] cumplir. Su personalidad desaparecía y aquel hombre se transmutaba en un autómeta de la legalidad; por decirlo así, de su realidad humana se desalojaba su persona y en el hueco de su persona se instalaba la entidad anónima que es la ley. Como depositario, como vaso o continente de la ley, y solo por eso, aquel hombre era aventajado sobre los demás. Se le hacía *magis* que los demás, era mayorado, era *magister* y *magistrado*. El *imperator*, en cambio, no era un magistrado; era, en cierto modo, todo lo contrario; diríamos un comisionado, un encargado de ejecutar un menester, a saber: la quirúrgica operación que se llama la guerra. Era, pues, lejos de ser un *magister*, más bien un menestral, un *minister*” (Ortega y Gasset, 1965b: 67).

La naturaleza del ejército y el mando adscripto a él, hace emerger la figura del jefe militar. Para el romano, como vimos, el que ejerce el único *imperium* es el *Imperator*. Ortega se encarga de establecer la distinción entre el mundo civil del militar, contraponiendo la figura de los magistrados, quienes al acceder al cargo se despersonalizan, son autómetas de la ley, mientras que el jefe militar se diferencia en el ejercicio de la autoridad, la victoria, la atribución es personal. Tener presente ese aspecto para Ortega permite comprender cómo se vivirá la cuestión del poder y el Estado en tiempos de ilegitimidad, cuando esa dimensión personal desborde los causes a falta de un consenso claro. Entonces se da un poder fundado en la circunstancia, no en la ley:

“Pues bien, el Ejército era la única función pública en la cual, por necesidad misma de su actuación, permitía el romano que un hombre personalmente dispusiese y ordenase. Ese es el Imperio y ese es el emperador, el jefe del Ejército. Y como el Ejército no está o no debe estar en la plaza pública, en el ágora y en el foro, sino allí donde: se combate, y se combate sobre todo en la frontera por donde amenaza el enemigo, es en la frontera donde estará el Ejército romano y, por tanto, la función de Imperio y de emperador” (Ortega y Gasset, 1965b: 60).

Para Ortega los romanos no divagaban, no «utopizaban», sino que miraban la realidad con dureza y claridad, distinguiendo radicalmente la hora civil de la hora bélica, la vida ciudadana de la vida militar o, usando el caso de su declinación, el ámbito *domi* del ámbito *militiae*, esto es, el de la casa y el del Ejército. La acción guerrera, el comportamiento estratégico son de condición imprevisible, no cabe reglamentarlos. El acierto en las peripecias de la batalla o en las convulsiones de la disciplina dependen de la decisión fulminante que adopte un hombre por su cuenta y riesgo. Por eso ellos crearon la figura del jefe del Ejército y con la franqueza ruda y

exacta que empleaban para denominar las cosas le llamaron, sin tapujos, *imperator*, el que manda: “El *imperator*, en efecto, tenía poder de vida o muerte sobre sus soldados, *potestad que nadie poseía dentro de la urbe*. En esta regía solo, como he dicho, la autoridad, y la autoridad es la ley impersonal” (Ortega y Gasset, 1965b: 67).

Esta narración en clave de historia conceptual permite a Ortega mostrar cómo se fue preparando el terreno para que “el Estado que llamamos Imperio romano” fuera a “radicarse en esta institución tan transitoria, tan eventual que fue la institución imperatoria” una institución que se ha encargado de mostrar como eventual, del ámbito militar y que, por tanto, no es del ámbito civil y por ende estatal, “que es un oficio anormal y transitorio, emergente solo y mientras la ocasión lo reclamaba” (Ortega y Gasset, 1965b: 67).

#### **4.4. El proceso histórico de Roma a la luz de las categorías de ilegitimidad y modernidad.**

Las lecciones brindadas en el Instituto de Humanidades de Madrid y que se registraron en el libro *Una interpretación de la historia universal* poseen una gran riqueza en reflexiones y análisis sobre Roma. Allí Ortega llevará a cabo el registro y aplicación de categorías tales como legitimidad e ilegitimidad y la cuestión de la irrupción de la modernidad. Para demostrar cómo se ingresa en esos estados, Ortega desarrolla *cuatro momentos*<sup>101</sup> en la vida de Roma, desde sus orígenes hasta la consolidación del Imperio Romano y su final en la parte occidental. Construye en sus palabras un esquema de la historia romana al hilo de la evolución seguida por uno de los componentes más importantes en la vida de todo pueblo: su poder supremo, la función de mandar en cuanto mando colectivo. Y como se verá, tiene íntima relación con los conceptos analizados en el acápite precedente.

##### **Primer momento**

En primer lugar, encontramos que en el origen del Estado puede mandar cualquiera, porque no hay ley, derecho ni títulos, sino que es jefe el emprendedor, el que se hace cargo de la situación por diferentes motivos, guerra, dirección.

##### **Segundo momento**

---

<sup>101</sup> Para entender la realidad histórica que fue el Imperio romano se debe someter la mirada histórica, la óptica del historiador a una gran pendulación. “Ello nos llevó ineludiblemente a descubrir todo el pasado de Roma” (Ortega y Gasset, 1965b: 156).

En un segundo momento, surgen instituciones de Derecho, aparece el Estado como tal. Ese Estado es la expresión de una concepción de la vida y del mundo, una concepción esencialmente religiosa, o donde la religión brinda los fundamentos del orden humano. Según Ortega, el romano fue uno de los pueblos más religiosos que haya existido jamás, dado que la religión penetró en las familias y sus ritos se proyectaron a la ciudad<sup>102</sup>.

La Monarquía como forma de gobierno es la expresión de ese Estado. El rey es entendido como el jefe que ejerce las funciones ante todo de Sacerdote, pero también como general en la guerra, jefe de los ejércitos, y como supremo juez. El rey ante todo es sagrado, es el encargado de los sacrificios, los auspicios, su realeza es de origen divino y sobre ello hay un consenso. Su dimensión religiosa es lo que le otorga legitimidad y fuerza de estabilidad.

Este hombre, el *rex*, no es ya, pues, jefe, caudillo, o lo que sea espontáneamente, sino que lo es porque tiene derecho, y tiene derecho porque todo su pueblo cree que los dioses quieren que lo tenga, habiendo otorgado a la sangre de su familia ese don de dar eficacia a los ritos, esa gracia mágica, o, como los griegos decían, *carisma*, de estar más cerca de los dioses que los demás. Y como todo el pueblo dependía del favor de los dioses, ese hombre será absolutamente imprescindible para la colectividad. “El rey es, pues, el jefe del Estado no espontáneamente como el primitivo *imperator*, sino con título legítimo” (Ortega y Gasset, 1965b: 108).

Según Ortega la legitimidad originaria, prototípica, la única compacta y saturada ha sido en Roma y en casi todos los pueblos conocidos, el “*rey por la gracia de Dios*” (1965b:108).

### ***Tercer momento***

Ahora bien, en un tercer momento, comenta Ortega que Roma será conquistada por los etruscos, quienes impondrán una serie de reyes. La falta de un buen ejercicio del poder unida a una cuestión de enemistad racial, desembocó en la confrontación y expulsión tanto de la influencia etrusca como de la realidad de la Monarquía. Ese nuevo Estado, denominado en latín *Senatus populusque*, comienza por ser, salvo la eliminación de los reyes, idéntico en todo a la antigua Monarquía. Desaparecida la figura del rey, “el Senado que había funcionado como cuerpo consultivo compuesto

---

<sup>102</sup> Para refrendar este aserto, Ortega se apoya en la obra de Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*. (1998) Respecto a los estudios recientes ver Boch (2018) y Hubeňak (1997).

por los antiguos *reyes* de las tribus, es decir, por los jefes de las *gentes* o parentelas más antiguas, respetadas y poderosas” (Ortega y Gasset, 1965b: 111), pasa a ser la institución central y que hereda de cierta manera la legitimidad antigua. En la guerra con los etruscos, sostiene Ortega que estas familias principales deben contar con el apoyo de la mayoría de la población, el *populus*, de donde se deriva lo público. Los senadores no tuvieron más remedio que hacer concesiones al *populus* en materia de legislación, y así queda constituido el nuevo Estado romano:

“que va a recibir el nombre con crudeza clara —ya lo dijimos el otro día: sin atenuaciones ni remilgos, como llamaban los romanos a las cosas—, con un extrañísimo nombre, porque son dos nombres, *Senatus Populusque*, y de ahí van a dimanar todas las leyes, del Senado y del pueblo. Esa dualidad es la nueva Roma” (Ortega y Gasset, 1965b: 112).

A partir de la realidad de esta nueva fase de la historia romana, Ortega comienza a desarrollar su concepto de legitimidad racional. Tanto en la civilización grecorromana, como en la civilización occidental, ha habido una legitimidad primaria, fundamental y prototípica que es la monarquía, y a esta sucedió otra: “la legitimidad fundada parcial o totalmente en la soberanía popular, la democrática, que es también o *aún* efectiva legitimidad, pero que lo es ya en forma deficiente, insaturada, superficial y sin raíces profundas en el alma colectiva” (Ortega y Gasset, 1965b: 113).

La República representa los siglos centrales, normales y ejemplares de Roma, lo cual no quiere decir tranquilos. A pesar de faltar el rey y, por tanto, lo que llama Ortega la “legitimidad fundamental”, la forma de gobierno romano, ese reparto de poderes, de soberanía entre los cónsules, el Senado y el *populus*, fue por excepción, una de las más sólidas que nunca han existido. Es lo que hemos visto como ‘vida como libertad’, en donde un pueblo se da a sí mismo las instituciones que siente apropiadas a su proyecto vital. En palabras de Ortega, “se trata de la creencia colectiva, del *consensus* general que posee plena vigencia en el cuerpo social” (Ortega y Gasset, 1965b: 115).

Esta será la norma de la vida romana desde los inicios de la República hasta el año 190 a.C., que Ortega establece como el punto de inflexión. Las cosas cambian después de las guerras púnicas.

“La divisoria en la historia romana se nos impone con toda claridad. Es la victoria sobre Cartago en 204 a. de C. Hasta entonces la vida del romano está aún informada por el pasado tradicional y la legitimidad calificada por mí como segunda y deficiente tiene aún por completo vigencia y es saludable” (Ortega y Gasset, 1965b: 117).

Hasta ese momento Roma se presenta unida y a la vez frente a frente, ya que conviven un pasado venerable de legitimidad y un presente, por sí ilegítimo que, no obstante, afirma sus aspiraciones, apetitos y voluntad de ser. Como se verá, para Ortega la legitimidad de la República termina tornándose en ilegitimidad porque esa dualidad entre lo legítimo y la germinante ilegitimidad solo puede dar como resultante “una legitimidad deficiente, insaturada, equívoca, quebradiza en la Roma republicana que sigue a la plenaria, compacta y saturada de la monarquía” (Ortega y Gasset, 1965b: 116).

Esta legitimidad para Ortega no puede ser ejemplar. Esa inestabilidad que presenta tensiones entre las dos partes del Estado no llega a ser aun *dis-cordia*, pero sí marca un síntoma y un prelude: “es el *pasado* y *presente* de Roma juntos y contrapuestos” (Ortega y Gasset, 1965b: 117).

Desde la óptica histórica de Ortega esto significa un cambio profundo en las creencias. El paso de la monarquía a la República representa no solo un cambio de régimen político, sino que es expresión del cambio en la concepción de la vida y el mundo. A esto se suma la dinámica propia de la vida romana en su afán de ser, en su expansión, que los lleva a entrar en contacto con otros mundos.

Hasta la victoria sobre Aníbal en la Segunda Guerra Púnica, el ideal de la vida de un romano era cumplir plenamente el reglamento, la disciplina dictada por Roma: no había un interés o proyecto personal, sino un programa que le venía como tal propuesto e impuesto por la colectividad. Dice Ortega que todas las creencias comunes estaban en el romano vivas, y con las creencias colectivas, sus apetitos y aspiraciones individuales se retenían espontáneamente en los moldes establecidos. El general que ganase más batallas no se sentía por eso una personalidad aparte y, en virtud de ello, tal vez con pretensiones y derechos aparte, sino que “una vez ganadas las batallas se sumergía de nuevo en el cuerpo social como uno de tantos” (Ortega y Gasset, 1965b: 118).

La vida de Roma y sus problemas vienen de mucho antes que el siglo V d.C.; el asunto del período final de Roma para Ortega es un estado de ilegitimidad que se arrastra desde la República, y que se acentúa a partir de las guerras púnicas:

“Pero aquí no se está hablando de lo que cree un individuo o un grupo de ellos, sino de lo que cree el pueblo entero, que es donde nace, se nutre y pervive toda la legitimidad. Esta no desapareció en Roma de ese modo suave. Se la quebrantó, se la fue triturando día por día desde el año 200, tal

vez desde 225, que es cuando Roma conquista a Grecia y el contacto con aquellas más antiguas y mucho más ricas e inquietas vida y cultura inicia la desintegración del bloque compacto que era la creencia total común romana” (Ortega y Gasset, 1965b: 118).

Porque la unidad de vida romana, que ha sido la más sólida conocida, no fue para Ortega:

“una unidad regalada, inercial, sino unidad ganada, lograda precisamente por el entrechoque del formidable dinamismo y ánimo pendenciero de esos grupos sociales; fue unidad de equilibrio de fuerzas; por tanto, de compromiso. Claro está que lo que daba más solidez a esta unidad de los contrincantes era el *consensus*, aquella creencia total común en cierta concepción de la vida y del mundo y, además, la resolución en todos de que pasase lo que pasase en sus contiendas y discusiones, siempre Roma subsistiese, siempre Roma triunfase y siempre ellos siguiesen siendo romanos. Si no se tienen en cuenta estos supuestos, en apariencia contradictorios, no se puede entender bien la historia romana” (Ortega y Gasset, 1965b: 127).

Hay legitimidad para Ortega cuando el ejercicio del poder está fundado en la creencia compacta que abraza todo pueblo de que, en efecto, el que lo detenta es quien tiene derecho a ejercerlo. Cuando eso empieza a fallar, es porque se están dando cambios en las creencias, y por ende un cambio de época histórica<sup>103</sup>.

Si recordamos la categoría histórica dual, cuyos dos conceptos se contraponen – el de abierto y el de absorto–, ahora podemos observar de qué modo Ortega los aplica al análisis de este período que continúa a la victoria sobre Cartago. Hasta ese momento Roma había estado volcada sobre sí misma. Luego se comienza a abrir al influjo exterior, en el contacto y roce con otros pueblos y sus creencias.

“Hasta la primera guerra púnica, que concluye en 241 aC, Roma vive completamente absorta en sí misma, sumergida en sus tradiciones, en sus usos inmemoriales y, por tanto, con fe intacta y maciza en su concepción de las cosas todas del mundo. En este caso primero tenemos un ejemplo de cómo «absorto» vale en su sentido máximo. Después de la primera guerra púnica Roma se abre a lo extranjero, divergente y otro que ella, pero esta abertura fue, por lo pronto, muy módica, muy relativa. Solo durante la segunda guerra púnica, que termina en 202 antes de Cristo, y, sobre todo, cuando pocos años después se decidieron los romanos a declarar la guerra

---

<sup>103</sup> Ortega fue consciente de que su interpretación acerca de la Historia de Roma y su desenlace era nueva y que estaba haciendo una labor historiográfica al decir que: “Toda la historia esquemática de la evolución de las instituciones públicas de Roma hecha en las lecciones anteriores, salvo los hechos tópicos, son completamente nuevos en la ciencia histórica. Y esto merece ser subrayado para que sirva de estímulo a los estudiosos al ver cómo, aun sobre uno de los temas más trabajados que en historia existen —la evolución del Estado romano—, caben interpretaciones totalmente nuevas y luminosas” (Ortega y Gasset, 1965b: 127).

a Perseo, rey de Macedonia, lo cual trae consigo la conquista de Grecia, empapada de antigua y refinadísima cultura, es cuando Roma se abre de un modo plenario a lo extranjero y diverso” (Ortega y Gasset, 1965b: 130).

Aquí aparece la cuestión del horizonte histórico y el paisaje vital con el que se enfrenta Roma luego de las guerras púnicas. La trayectoria vital de los romanos toma un curso nuevo, se abre y ello trae aparejado lo que él llama el momento de modernidad.

“Mas lo que parece indudable es que a todo pueblo le llega un momento en el cual descubre la *modernidad invasora* de su vida frente a la *tradicionalidad legítima* de la antigua. Toda modernidad es ya comienzo de ilegitimidad y de inconsecración” (Ortega y Gasset, 1965b: 129).

### **Cuarto momento**

#### **4.1.a. Modernidad e ilegitimidad.**

Ortega sostiene que cuando un pueblo entra en su época moderna<sup>104</sup>, cuando su vida se enriquece por las posibilidades a las cuales puede acceder, se abre entonces a diversos caminos y formas de vida hasta ese momento desconocidos. De esa manera, ese pueblo se sale de la ‘vida como tradición’, donde los cimientos sociales eran firmes, asentados en creencias sagradas e inmemoriales y contando con un consenso profundo en la sociedad. Tal consenso, en efecto, le otorgaba como fruto cierta legitimidad. En cambio, lo moderno posee una legitimidad limitada y endeble, ya que su fundamento no viene de lo sagrado, sino de la razón.

El madrileño encuentra en esta situación de Roma una similitud con la historia de Occidente a partir del siglo XIX. El fundamento de la sociedad de los modernos parece estar exclusivamente guiado por la razón, a saber, por una racionalidad funcional que busca el bienestar material. El comercio y el goce en la paz es la condición de la libertad moderna. Esta concepción puede entenderse en el marco de la época, señalada por el ascenso del capitalismo, la expansión de posibilidades comerciales y el bienestar económico para ciertos sectores de la sociedad europea. Ese siglo no estuvo exento de turbulencias, tales como las revoluciones burguesas de 1830 y 1848. Entonces se percibe cierta restricción en la capacidad humana de decisión, y donde las consecuencias del nuevo orden impuesto tras la Revolución empiezan a mostrarse con mayor vehemencia y crudeza. El principio de la razón se

---

<sup>104</sup> Ortega habla de ‘modernidad’, no en tanto asociada a una época en particular, sino en cuanto una forma de vida que puede darse en cualquier etapa cronológica y en la vida de un pueblo.

torna inestable, se muestra limitado para conducir y contener las contradicciones de una sociedad en transformación constante, que el propio capitalismo impulsa por su dinámica interna; contradicciones que se traducen en problemas económicos, sociales y políticos, llegando a hacer tambalear en 1848 los cimientos del régimen post-napoleónico. La modernidad misma parece ser el fondo común de dicho proceso.

Ortega vislumbra de algún modo que la creencia en la razón se encuentra en la genética de la historia occidental. Aquella modernidad, junto a su congénita inestabilidad, aún está vigente. Desde obras como *La rebelión de las masas* viene denunciando estos frutos modernos. Y si se remonta a Roma, es para mostrar en su historia estos procesos y cómo fueron afrontados.

La *libertas* romana fue la forma de vida basada en la elección racional de sus instituciones. En su análisis de la historia de Roma, la forma monárquica poseía un fundamento tradicional por su creencia en la conexión del poder con lo sagrado; su sustitución por la República implicó una legitimidad racional que se tradujo en nuevas instituciones y por ende un cambio de creencias respecto al poder. A esa legitimidad primigenia sigue prematuramente en Roma una legitimidad republicana que ya no es pura por la gracia de Dios, que ya no está fundada solo en que se cree que la divinidad ha adscrito el derecho exclusivo a mandar en una o unas familias—sino se cree que la ley emana de la voluntad conjunta del Senado y el pueblo.

Luego de las guerras púnicas, en el siglo II a.C., la legitimidad que habían construido los romanos racionalmente comenzó a resquebrajarse por la discordia y devinieron tiempos de guerra civil. El nuevo consenso forjado comenzó a perder vigencia. El remedio a ese mal fue el Imperio, ejemplo de vida angosta donde ya no había margen de elección. Para Ortega, tanto el Imperio Romano como su propia época, esto es, la primera mitad del siglo XX, conforman un período de ilegitimidad. En esta fase, cualquiera puede gobernar. No hay fundamentos claros ni consenso. La razón está eclipsada y se abre un nuevo período de la humanidad<sup>105</sup>.

“La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad. Como ande turbia en esta la cuestión de quién manda y quién obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente. Hasta la más íntima intimidad de

---

<sup>105</sup> Si bien no va a denominarla de ese modo, es significativo que ya en 1949 esté pensando en lo que intelectuales posteriores van a patentar con nombre y apellido como ‘modernidad líquida’ (Bauman, 1999) o ‘postmodernidad’ (Lyotard, 1986). En suma, una época sin fe y en la cual la razón tampoco alcanza.

cada individuo, salvo geniales excepciones, quedará perturbada y falsificada” (Ortega y Gasset, 1965b: 98).

Esta es la última etapa de la historia de Roma en la que el pueblo romano llega a poner el pie en esa zona a la que, según Ortega, “un día han llegado casi todas las historias que conocemos: a la zona en que la legitimidad ha desaparecido de su mundo” (Ortega y Gasset, 1965b: 97-98). En el Imperio Romano nadie tenía una idea clara sobre quién debía legítimamente mandar. Alguien tenía que ser, pero nadie poseía, en las mentes de los ciudadanos, títulos legítimos para ello. En cierto momento, la historia de una civilización desemboca en el ámbito desazonador, tal vez pavoroso, de la ilegitimidad.

“No hay, pues, nada de extraño en que bastara una ligera duda, una simple vacilación sobre quién manda en el mundo para que todo el mundo —en su vida pública y en su vida privada— haya comenzado a desmoralizarse” (Ortega y Gasset, 1965b: 99).

Aquí llegamos a ver con mayor claridad donde desemboca el recorrido de la narración de Ortega de acuerdo con su método. La idea de ilegitimidad explica, según su hermenéutica, la razón de cómo y por qué una civilización se viene abajo y sucumbe. En este caso el final del Imperio Romano no necesariamente implica la transformación del mundo romano. Cae el imperio o una forma de él, pero perviven formas de vida que se acomodan y mutan:

“¡El pueblo romano! Convendría, tal vez, que nos entendiésemos sobre el sentido estricto de esta expresión. Siempre que hablaba el Poder público lo hacía en nombre del Senado y del pueblo —*Senatus populusque romanus*— el S. P. Q. R. de los tirso oficiales —(que aparecen en las procesiones de Sevilla, y un ingenuo deportista, maravillado, leía: SPORT). Sorprende, ante todo, la dualidad: Roma no es, por lo visto, una sola cosa, sino dos: un Senado y un pueblo. Cuando Roma dejó de ser esas dos cosas y se hizo una sola —al modo que las naciones actuales— dejó de existir” (Ortega y Gasset, 1963a: 534-535).

La ilegitimidad se expresa en la confusión que trae aparejada la crisis de creencias, al no saber a qué atenerse, al estar en un mar de dudas. Quienes detentaban el poder lo hacían sin saber cómo habían llegado a esa posición y la sensación de no contar con el consenso tornaba inestable y débil su posición, pero al mismo tiempo no había habido otra época en la historia de Roma en donde un hombre haya detentado tal *imperium*<sup>106</sup>:

---

<sup>106</sup> El romano al enriquecerse, al modernizarse, se individualiza, se personaliza. Y como el poder de Roma en el mundo es enorme —piensen lo que representa como virtualidad de

“Esos simples hechos, esas inscripciones nos descubren que aquellos hombres, jefes del Estado más poderoso que ha existido nunca, dueños del poder público más absoluto, no sabían cómo nombrar su función, no encontraban títulos legítimos, legales, con que designar su derecho al ejercicio del poder; en suma, no sabían por qué mandaban, ni lo sabían los romanos ni lo sabían los innumerables pueblos a ellos sometidos. No eran usurpadores del poder —no existía frente a ellos auténtica oposición. ¡Y, sin embargo, no sabían por qué mandaban ellos y no otros, con qué derecho, con qué título legítimo eran jefes del Estado!” (Ortega y Gasset, 1965b: 98).

#### **4.4.b. Los límites del sistema político romano.**

Esta situación de ilegitimidad encuentra por otro lado para Ortega otro punto que le parece esencial, el de la causa política ligada a la cuestión electoral y de la representación. Señala que en Roma se fue dando una incongruencia entre la forma política romana y la realidad social bajo ella. “Y nos sorprende encontrar que un simple defecto de técnica electoral pueda traer consigo la ruina de tan magnífico cuerpo social” (1963a: 544).

Resulta que el sistema político forjado por los romanos de la República, en el cual el ciudadano era el que votaba en el marco de los cargos para las magistraturas, al comienzo estaba circunscripto a la *Urbs* romana<sup>107</sup>, pero al crecer los dominios romanos y extender sus fronteras comenzó a existir una brecha entre el papel y la realidad, se otorgó la ciudadanía a poblaciones cada vez más lejanas, pero se seguía pretendiendo que viniera a votar a Roma.

De esta manera la realidad fue imponiendo un sistema paralelo y fue cobrando mayor importancia la legión, el nuevo marco social y político que marca los últimos siglos de la política imperial, surgiendo los Emperadores de las filas del ejército<sup>108</sup>.

En concreto, este defecto de técnica electoral, esta falta idea de representación política implicó no darles lugar a las provincias, sobredimensionado a Roma, la capital.

---

poderío la autoridad absoluta, sin límites de un procónsul a quien se entregaba toda España o toda Grecia o toda el Asia menor—, al desintegrarse el bloque de la vida civil tradicional surgen esas personalidades desmesuradas, enormes, no oprimidas en su desarrollo por las costumbres ni por las leyes, que van perdiendo efectiva vigencia (Ortega y Gasset, 1965b: 148-149).

<sup>107</sup> En Hubeňak (2012) aborda de manera concreta y eficaz el sistema jurídico político del mundo romano y en el puede contrastarse nociones en torno a la República, las Magistraturas y el derecho, respecto a lo sostenido por Ortega.

<sup>108</sup> Por otro lado, Ortega sostiene que será en el marco de la legión donde empieza a articularse el feudalismo, con las lealtades germanas como sistema social, político y económico.

Según Ortega, siguiendo a Weber, este es un defecto de técnica electoral que lleva a la ruina a Roma. En otros términos, también se puede señalar que un sistema político responde a un repertorio de convicciones, en el caso romano, en torno al campesino-guerrero-ciudadano de los orígenes de la República, que para el siglo I a C. ha entrado en crisis. En ese sentido, Ortega dirá que las causas internas de toda gran muerte histórica no son más que eso: limitaciones nativas. Una afirmación que tiene proyecciones hacia su presente europeo.

En consecuencia, el resultado de esas limitaciones para resolver el problema provocó la disociación entre provincia y Roma. Los habitantes de Roma son los únicos votantes efectivos, siendo esta la única parte activa del Imperio, sobredimensionada, condensará el poder, un poder central absorbente pero paradójicamente cada vez más ineficaz, al no expresar un proyecto claro y legítimo para gran parte del pueblo.

La crisis recurrente de la República y el paso al Imperio, estuvo marcado por la pérdida de la legitimidad, estado en el que las legiones y la fuerza pasan a marcar el paso, poniendo y sacando emperadores. Estas son manifestaciones de un defecto de fondo continuo: la atomización de las provincias occidentales, su distancia espacial y vital, y por ende la falta de efectividad, autoridad y control<sup>109</sup>. En las formas algo moría, en su interior había vida nueva que rompería ese perfil, y aparecería lentamente uno nuevo modo de vida<sup>110</sup>.

Esta realidad que vivió Roma en sus últimos siglos, según Ortega solo pudo ser vista por un hombre que trató de resolver y que pagó caro su búsqueda de romper el cerco mental constituido: Julio César. La figura de Julio César es resaltada por Ortega por haber buscado superar la limitación romana y el esquema original. Su objetivo de conquistar las Galias y lo simbólico que representa el cruce del Rubicón, significó no solo ampliar fronteras sino el intento de insertar nueva sabiduría en el cuerpo político<sup>111</sup>.

La idea de «República», es decir, Senado, tribunos, comicios con presencia corporal desvinculadas de una creencia viva (Ortega y Gasset, 1963a: 546), se

---

<sup>109</sup> En la práctica esta atomización terminó resultando, pero bajo el liderazgo de los bárbaros, en los reinos romano-germánicos.

<sup>110</sup> Esta gestación de una nueva vida según Brown (1970), Holland (2010) se da a lo largo de toda la Antigüedad tardía.

<sup>111</sup> Es interesante como Ortega (1964e, 1964f, 1964d, 1965b) una y otra vez vuelve sobre la figura, inventiva y autoridad de Julio César.

convirtió, de acuerdo a Ortega, en uno de los motivos principales que condujeron a la muerte de Roma:

“Vemos hoy con suficiente claridad que la civilización antigua pudo salvarse, a no ser por las limitaciones y la testarudez de la mente romana. El organismo social gobernado por ésta había adquirido proporciones gigantescas y no podía ya vivir políticamente de Roma. Era menester vivir de otras potencias sociales nuevas, y éstas no podían ser más que las provincias. Siempre hubiera quedado a Roma el papel tradicional de cabeza pública y suprema rectora de los pueblos. Pero el tratamiento a que las provincias estaban sometidas las habían envilecido” (1963a: 546).

## **5. El final de Roma. Crisis y desintegración.**

### **5.1. Irrupción de los bárbaros**

Desde el comienzo se vislumbra una posición en Ortega que lo coloca en la corriente opuesta a la iniciada por Gibbon. El Imperio Romano de Occidente no murió por causas externas sino por problemas de su propia vida histórica.

Respecto al tópico que sostiene que el Imperio Romano fue destruido por la irrupción de los pueblos bárbaros<sup>112</sup>, Ortega disiente con dicha interpretación, a la cual también abona Toynbee, con quien el intelectual madrileño discute. Para Ortega no había habido irrupción de los bárbaros. Esta idea, “tan de viejo cuadro histórico, fue inventada por los literatos de la decadencia romana, que eran, como suelen ser los literatos de todas las épocas difíciles, superlativamente reaccionarios” (1963a: 541).

Ortega ve en los germanos una “fuerza renovadora”, y coincide con Pirenne (2008), quien en su gran estudio sobre *Mahoma y Carlomagno* [1937], sostiene que, en lugar de señalar la circunstancia del Imperio Romano y la entrada de los germanos en su contorno, es la irrupción del Islam la que realmente desarticula el mundo romano y hace sucumbir la cultura que había en lo que otrora eran dominios del Imperio en el marco del Mediterráneo.

“Es un error fechar la terminación del mundo antiguo, de la civilización grecorromana, en la invasión de los bárbaros. Podían estos haber causado cuantas perturbaciones se quisiera; haber dado a la vida histórica de esos siglos un aspecto de caos, pero la verdad es que no modificaron lo más mínimo el cuerpo histórico, la configuración geográfica, la anatomía de la existencia territorial de aquella civilización. Los bárbaros invadieron Grecia,

---

<sup>112</sup> Al respecto la bibliografía es variada y extensa ver: Mathisen R.W. & Shanzer, D. (eds.) (2011).

invadieron Italia, invadieron España, pero no se detienen allí, sino que, atravesando el Estrecho, se corren por el norte de África. Es decir, que son un nuevo elemento que, mezclándose con los preexistentes y añejos, sin modificar la estructura geográfica del mundo antiguo, va a continuar la vida de aquel cuerpo, pero, por lo pronto, no la han suprimido (Ortega y Gasset, 1965b: 61).

Podemos decir que Ortega es un germanista, pues sostiene que lo nuevo era lo bárbaro; no lo ve como algo negativo:

“son esos bárbaros, agentes de aquella confusión y que iban a ser la fuerza renovadora cuya primera construcción fue precisamente aquel Imperio de Carlomagno. El emperador Carlos no era sino uno de aquellos bárbaros sazonado ya con algún pulimento. Esos bárbaros han sido nuestros reyes, nuestros capitanes, nuestros sabios medievales y del Renacimiento. Nuestro Cid era uno de esos bárbaros; por cierto, un bárbaro muy decidido a rebarbarizar, pues, si, como se ha dicho, los españoles somos siempre más papistas que el Papa, este buen godos que era el Cid quiso ser más goticista que los godos mismos y en su conducta e ideas defiende un arcaísmo goticista que, en todas partes, se había abandonado y de que se sentía muy lejos el rey Alfonso VI y su Corte” (Ortega y Gasset, 1965b: 43-44).

Ortega sostiene que ya en tiempos romanos, algunos percibían que lo germano era lo nuevo, no el fin. Había escritores de la decadencia y otros que veían no la muerte, sino un resurgir a través de otros elementos, en este caso de la barbarie. Al respecto, cita el caso de la *Germania* de Tácito. También se podría agregar el caso de escritores e intelectuales cristianos, como Jerónimo, Ambrosio, o el mismo Agustín de Hipona, que colocaban al cristianismo como la realidad que venía a dar nueva vida a Roma<sup>113</sup>.

## **5.2. La cuestión de la caída y decadencia.**

Lo interesante de su intervención en este tema de Roma<sup>114</sup> y su final, es cómo comienza su aproximación al problema. Este acercamiento parte de una pregunta, de identificar problemas. Lo que luego se conocerá como la ‘historia-problema’ (cfr, Arostegui, 1995), es decir el abordaje científico de la historia, Ortega lo realiza magistralmente en sus aproximaciones al final de Roma. En su caso, la pregunta eje

---

<sup>113</sup> Ver Boch (2017) A propósito de la caída, Disquisiciones políticas y religiosas en tiempos de Valentiniano II: el debate entre Simaco y Ambrosio de Milán.

<sup>114</sup> Otra discusión que entabla Ortega es con Toynbee y su apoyo a la tesis de la decadencia o caída. Consideramos que Ortega no adhiere a esa tesis por no parecerle apropiado el termino, pero sin duda habla de final, muerte, desintegración, aunque las razones que da son diferentes a la mirada tradicional

y disparadora, es, en suma, la siguiente: ¿en qué medida reflexionamos acerca de la existencia y supervivencia de nuestro país, de nuestra civilización?

Comenta Ortega que el pueblo romano constituye un caso único en el conjunto de los conocimientos históricos: “es el único pueblo que desarrolla entero el ciclo de su vida delante de nuestra contemplación. Podemos asistir a su nacimiento y a su extinción” (Ortega y Gasset, 1966d: 51). La experiencia y vida histórica romana nos lleva a contemplar –dirá Ortega– de qué manera se produce la incorporación, la articulación de comunidades en un todo mayor, que explica el movimiento histórico romano hasta convertirse en Imperio.

Ahora bien, el abordaje de la desintegración de ese todo no es una cuestión sencilla y mucho menos en épocas de plenitud. Sin embargo, en épocas difíciles es más sencillo, para aquellas mentes sensibles al devenir histórico, percibir el peligro o amenaza de muerte. Algo que para nuestro autor es propio del tiempo que le toca vivir.

Ortega ha denominado de diversas maneras el período final del Imperio. En un artículo ya mencionado utiliza la palabra “muerte”, dándole un carácter biológico a la entidad histórica que fue Roma. Esto puede explicarse por su concepción sobre la vida histórica. En la temática sobre Roma hemos mencionado la corriente rupturista que toma como concepto el de caída y decadencia, el cual tiene a Gibbon como exponente, y continuada por una serie de historiadores y pensadores; Toynbee entre ellos. Ortega no se enrola en esta corriente, sino que se abre paso a su modo. Existe una diferencia entre otorgar el carácter de decadente a un fenómeno y hablar de su muerte. Por otro lado, Ortega gusta en utilizar el concepto de “ocaso”, el cual evoca otras realidades y procesos que están más cerca de un fin que de una corrupción, tal como podría ser el caso de una decadencia, esto es, algo que se venga a menos:

“El ocaso de un enorme organismo histórico es el hecho de mayores dimensiones dramáticas que puede ofrecerse al hombre. Mayor que él, sólo sería la agonía sideral de nuestro planeta, su muerte como astro; pero, a tan grande espectáculo no estamos invitados. Por eso digo que el fenecimiento de una civilización es, para el hombre, la escena más saturada de melancolía” (1963a: 537).

Según el autor español, se puede hablar de decadencia histórica cuando “la actividad total de la raza ha sufrido una progresiva desviación de la línea clásica de

la cultura” (1966b: 82). Con esta afirmación de Ortega nos preguntamos: ¿es el caso de Roma?<sup>115</sup>

Si bien para el español existen causas ligadas a lo político-social, como hemos venido viendo, la importancia de las clases que gobiernan, el tipo medio de habitante y sus cualidades, el don de mando romano y los límites intelectuales de inventiva, configuran un escenario de causas múltiples pero con un trasfondo común, a saber, el de la ilegitimidad<sup>116</sup>:

“En un siglo —del año 190 al año 90, y doy esta última fecha porque dos años después va a estallar la primera guerra civil entre Mario y Sylla—todo el bloque compacto que era la vida romana se ha desintegrado. A la desintegración de las creencias y del sistema normativo de las costumbres, es decir, de las conductas, sigue inmediata la desintegración de la legalidad del poder público, según hace un momento he mostrado citando las frases de Cicerón y de César. No se cree ya en el Senado ni se le respeta, entre otras cosas porque las familias senatoriales han sido las primeras en degenerar y son miembros sobresalientes de ellas los primeros que se revuelven, que revolucionan contra su venerable autoridad. Una a otra van a seguirse todas las insubordinaciones: la de los caballeros o *equites*, la de los plebeyos, la de los esclavos con Espartaco, la de los aliados. Pero, bien entendido, bajo todas ellas late la convicción creciente de que un enorme bienestar —resultado de la victoria que parece definitiva— es posible y que todos pueden participar en él” (Ortega y Gasset, 1965b: 152).

Estas afirmaciones nos harían pensar que Ortega está yendo en la dirección de señalar un desvío, y por ende abonar la cuestión de la decadencia, de la minoría rectora de sus creencias tradicionales, las *mores maiorum*, hacia lo que hemos visto como una actitud moderna. La corrupción de las costumbres, el peso del dinero y ese bienestar es el canto de sirena que saca de su quicio a la Roma que supo triunfar.

No obstante, en otro pasaje de su obra encontramos una posición que en principio pareciera contraria al concepto de decadencia. En realidad, lo que vemos es que Ortega pide cautela en el uso de los conceptos de ‘decadencia’ y ‘transición’, ya que —a su juicio— no suelen ser los más apropiados para comprender y explicar un momento histórico o período, debiendo ser completado con otras perspectivas:

“Ambas calificaciones «transición» y «decadencia» son impertinentes. Transición es todo en la historia hasta el punto de que puede definirse la

---

<sup>115</sup> Acerca del estado de la cuestión respecto a la idea de la caída de Roma ver el trabajo de Marcone (2011).

<sup>116</sup> Su idea de ‘vida como libertad’ y ‘vida como adaptación’, desarrollada en *Del Imperio romano*, ya está esbozada aquí, en “Sobre la muerte de Roma”. La capacidad de darse instituciones que hagan holgada la existencia o forzar la realidad por la incapacidad de moldearse a la nueva figura histórica.

historia como la ciencia de la transición. Decadencia es un diagnóstico parcial, cuando no es un insulto que dedicamos a una Edad. En las épocas llamadas de decadencia algo decae, pero otras cosas germinan [a saber, la vitalidad bárbara que terminará forjando el feudalismo]. Convendría, pues, usar con más cautela ambos términos, que tienen el común inconveniente de no denominar la época a que se atribuyen por caracteres intrínsecos, por rasgos efectivos de la vida que en ellas se vivió, sino que son meras apreciaciones nuestras, externas y ajenas a la realidad que nombran” (Ortega y Gasset 1964g:378).

Ortega hace referencia a Tácito, quien a la hora de “explicar por qué [los romanos] entregan todo el poder definitivamente a Augusto y se funda el *principado*, es decir, el Imperio, dice solo estas dos palabras: *cuncta fessa*—todo el mundo, personas y cosas, estaba fatigado, hartado, no podía más” (Ortega y Gasset, 1965b: 153). La solución se impuso al modo romano. No fue el resultado de una fría elaboración constitucional, sino la consecuencia de un prolongado cortejo armado, que tomó como base elementos institucionales probados en la faena política y que habían sido impuestos por las circunstancias. Estos elementos fueron la prorrogación de los mandatos militares y la creación de gobiernos provinciales revestidos del *imperium* completo. La caducidad del ideal republicano por la pérdida de las virtudes hizo posible un escenario donde la necesidad de un gobierno personal atacara los males de Roma de raíz.

El primero de los defectos del régimen inaugurado por Augusto provenía de su origen: el poder militar. Es la expresión de la vida como adaptación, el Estado aumenta su presión sobre los individuos estrictamente en la medida y conforme la creencia disminuye. La creencia en la concordia, en la entrega a la causa de la Roma Eterna y de la *urbs* de los Dioses y su destino era una disciplina interna que contenía los desbordes y, al faltar, se intensifica automáticamente la disciplina externa.

“He aquí, señores, lo sorprendente: al final de todo el proceso de mil años que es la historia de Roma, el jefe de su Estado vuelve a ser... *cualquiera*. Por eso el Imperio no tuvo nunca genuina forma jurídica, auténtica legalidad ni legitimidad. El Imperio fue esencialmente una forma informe de Gobierno, una forma de Estado sin auténticas instituciones. Todo el mundo —*cuncta fessa*— la necesitaba, pero como no era ni podía ser un Estado normal porque no podía gozar de legitimidad, la necesitaba, pero no la quería nadie, ni siquiera Augusto” (Ortega y Gasset, 1965b: 154).

En esta vida como adaptación, como instrumento ortopédico que constriñe para no caer, lo que prima es el estado de ilegitimidad del que parece no haber retorno. Y donde si bien se viven períodos de relativa estabilidad respecto al caos fratricida anterior, la llamada *pax romana* de Augusto o de ciertas dinastías, lo cierto es que

esa experiencia histórica tenía los días contados, porque paradójicamente al decir de Ortega “el Imperio romano fue un Estado anormal, la anormalidad consagrada como normalidad, la patología estatal aceptada como salud” (Ortega y Gasset, 1965b: 68).

### **5.3. La desintegración como crisis histórica. Una fe inerte y la pérdida de su vigencia social.**

Como hemos visto en el capítulo referido a las categorías orteguianas relativas a la historia, respecto al espacio se destacaban los conceptos de incorporación y desintegración. En cuanto al tema que nos ocupa, esto es, la interpretación de Ortega sobre Roma y su final, vale recordar que el proceso de incorporación de Roma respecto a su contorno fue una progresiva articulación para formar una unidad orgánica nueva. Sin embargo, Ortega también hace ver que, así como se configuró, de igual forma toda unidad puede sufrir su proceso de desintegración. Ese proceso es la manifestación de algo más profundo, el cambio de creencias. A juicio de Ortega, respecto de un organismo como Roma, si su fuerza central mengua, y esta fuerza se nutre de su concepción de la vida y el mundo (la cual abreva en su repertorio de convicciones y en última instancia consenso), la muerte está cerca:

“La potencia verdaderamente sustantiva que impulsa y nutre el proceso es siempre un dogma nacional, *un, proyecto sugestivo de vida en común*. Repudiamos toda interpretación estática de la convivencia nacional y sepamos entenderla dinámicamente. No viven juntas las gentes sin más ni más y porque sí; esa cohesión *a priori* sólo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo; son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven *por estar* juntos, sino *para hacer* juntos algo. Cuando los pueblos que rodean a Roma son sometidos, más que por las legiones, se sienten injertados en el árbol latino por una ilusión. Roma les sonaba a nombre de una gran empresa vital donde todos podían colaborar; Roma era un proyecto de organización universal; era una tradición jurídica superior, una admirable administración, un tesoro de ideas recibidas de Grecia que prestaban un brillo superior a la vida, un repertorio de nuevas fiestas y mejores placeres. El día que Roma dejó de ser este proyecto de cosas por hacer mañana, el Imperio se desarticuló” (Ortega y Gasset, 1966d: 56).

La falla de ese proyecto sugestivo en común hemos visto que tenía hondas raíces<sup>117</sup>. Esa fuerza central recibía su energía de la cohesión y energía de sus creencias, de la vigencia de las ideas que respiraba y creía. Cuando esas creencias dejaron de tener vigencia se volvieron una fe inerte que debía ser reemplazada por

---

<sup>117</sup> Al respecto esta idea de Ortega sobre el proyecto de vida que representaba Roma para otros pueblos es rescatado por Hubeňak (1997) el cual lo vincula con el mito de Roma. A propósito de ello dicho autor incursiona en la profundidad del mito como configurador de una civilización y en especial la romana.

otra fe. Ortega no menciona al cristianismo, pero siguiendo su análisis, a la crisis señalada se salió en gran medida con la respuesta cristiana. Por eso, la noción de decadencia de Ortega en parte se aplica a Roma: su minoría se ha desviado de su origen cultural, sus creencias se han vuelto inertes, pero también es cierto que no es absolutamente justa su aplicación, por ser un tiempo de transición en donde también germinaba una fe nueva. La categoría de crisis histórica que vimos en el capítulo anterior se aplica aquí.

La desintegración de la creencia común, al entrar en contacto con otras religiones distintas a las de Roma, la desintegración de las normas morales o de conducta y la desintegración de la fe tradicional vienen a ser para Ortega causas de la caída de Roma y su desintegración territorial es el corolario evidente.

\*\*\*

Hasta aquí hemos reunido las diversas reflexiones de Ortega sobre el devenir de Roma para arribar a sus conclusiones. El final de Roma se explica por la serie de experiencias que vivió incluso desde su origen como Estado monárquico. En ese devenir político había un trasfondo de ideas y creencias que se fueron concretando en instituciones, modos de vida y que dieron a Roma un perfil como civilización que emanaba de su concepción del hombre y el universo. Una concepción esencialmente religiosa que daba fundamento a sus vidas. Cuando esas creencias comenzaron a verse afectadas por el mismo devenir, en especial las consecuencias de las conquistas, la manera que se amplió su horizonte histórico, las posibilidades que estaban a su alcance, el ingreso de recursos y por ende el cambio en las virtudes originales ligadas al campesino guerrero provocaron la inestabilidad, el estado de ilegitimidad que puso en cuestión instituciones, la vida misma. De ese estado no pudo salir Roma y eso fue lo que la llevo a la ruina. Sus minorías y las generaciones que se sucedieron no alcanzaron a torcer el rumbo, las masas sufrieron también ese desvío. El Imperio fue el producto del cambio de concepciones respecto al poder y la concepción de lo personal llevado a sus desbordes. Sin embargo, el Imperio era un estado anormal, un remedio, un sistema ortopédico, lo que Ortega llama vida como adaptación. Pero ese estado de vida deja la puerta abierta a que cualquiera pueda ocupar el lugar de mando. Faltó que otros pueblos con creencias más firmes y claras decidieran tomar el control para que el Imperio se desintegrara administrativamente. Sin embargo, hay algo que Ortega resalta y que hace a su posición original. Si bien una parte del mundo cambió, faltaba un poco más para que el mundo cambiara. Eso sería la emergencia de Europa unos siglos después. Porque la idea del Imperio y lo

que él representaba como la esperanza de un sistema que funcionara no sucumbió, volvía a emerger cada cierto tiempo, sobrevivía de manera subterránea, en un plano profundo de las creencias que incluso los germanos al mando adherían. Por ello Ortega utiliza otras acepciones para pensar el fin de Roma. Un organismo que fenece, el ocaso y la muerte. Pero ante todo un proceso de desintegración de creencias, fe e instituciones por un mal congénito, el de la ilegitimidad.

## 6. Conclusiones

El presente trabajo da cuenta a su modo de la dificultad de abordar el pensamiento de un autor dotado de una extensa y prolífica obra, teniendo siempre en cuenta el contexto en el cual el mismo se desempeñó. La primera mitad del siglo XX, y en especial en Europa y España, estuvo llena de acontecimientos, procesos en marcha. Como pensador que era, el contacto de Ortega con la realidad y su compromiso con ella hizo de su circunstancia el eje de sus reflexiones. No hubo ámbito en el cual temiera introducirse, y si bien puede significar un riesgo adentrarse en terrenos desconocidos, Ortega lo supo hacer fiel a su estilo, con profundidad y altura. Como la realidad era su objeto, la vida en todas sus dimensiones, también era vasta su tarea. No siempre pudo alcanzar a expresar a fondo el asunto que tenía entre manos, pero de lo que no cabe duda es que, si no cerraba la idea, dejaba abiertas sugestivas ideas, interpretaciones y nuevos problemas por resolver.

Una de las cuestiones que llamó su atención y a la que dedicó muchas páginas de su obra, fue la historia. La historia como realidad y la historia como conocimiento riguroso, científico.

Ortega dejó para la posteridad la expresión: “yo, soy yo y mis circunstancias”. Esa es su frase más conocida; pero a esa frase le falta una parte que la completa y la hace más significativa: “si no la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega y Gasset, 1966a: 322). Y cuando habla de salvar, creemos que evoca la salvación personal, pero también la de superar ese escollo que puede ser lo que nos toca en vida como sociedad, comunidad política, pueblo. De manera que esa salvación es también colectiva, cuando la circunstancia posee ribetes sociales y comunitarios. Cuando Ortega pensaba sus problemas, estos adquirirían dimensiones nacionales, España, y aún más, europeos y occidentales. La importancia de la historia en su pensamiento viene de la mano de la preocupación creciente por el futuro de su país y el de Europa. La raíz de su interés por la historia es su vida, la realidad radical que de allí se proyecta a la vida social e histórica.

Sumergirse de forma seria en la obra de Ortega y Gasset no ha sido tarea sencilla. En este sentido, se puede señalar que, a medida que realizábamos la lectura de sus múltiples artículos y libros, comenzábamos a vislumbrar un aspecto desconocido de

su producción: Ortega y la historia. Guiados por los objetivos que nos planteamos en una fase inicial, hemos confirmado aquello que vislumbramos. En razón de ello, hemos arribado a tres conclusiones, que a continuación pasamos a explayar (ciertamente, también han surgido otras vetas sin explorar, objeto de posibles futuras investigaciones).

## 6.1 Teoría de la historia

Ortega puede ser considerado un humanista. Muchos han tratado de encasillarlo en alguna disciplina o profesión, o en un posicionamiento político determinado; pero cuando nos compenetramos con su obra, podemos observar en él un universo complejo y simple a la vez. Es complejo porque sus intereses iban de la física al arte y de la política a la historia. Sin embargo, existe en él una unidad del saber y de búsqueda del conocimiento. Su teoría del conocimiento es positiva, pues aun cree en la razón humana para conocer. Y cuando quiso sentar posición respecto del conocimiento de lo humano no habla de 'ciencias sociales', tan en boga en la actualidad, ni de 'ciencias del espíritu' o 'morales', muy al uso en su época, sino que prefiere hablar de 'humanidades', dentro de las cuales la historia como ciencia es neurálgica. En ese marco Ortega es autor de una ciencia histórica analítica, vitalista y humanista.

Esa ciencia histórica se inscribe en una teoría de la historia que Ortega fue elaborando desde temprana época. Dicha teoría no fue condensada en un tratado, como se desprende en algún pasaje de su anuncio de la magna obra denominada '*Aurora de la Razón Histórica*' (ver Ortega y Gasset, 1979), que condensaría su pensamiento, sino que debido a las circunstancias que le tocó vivir, hemos visto que fue llegando en partes, fragmentada, como migajas que iba dejando en su camino, o planetas lanzados al espacio –para que luego otros pudieran recoger esas migajas y reconstruir su camino y meta, o bien tomar aquellos astros siderales y configurar el sistema de su pensamiento histórico.

Si bien se establece que Ortega no llegó a escribir esa su obra máxima –la *Aurora de la Razón Histórica*–, creemos que igualmente lo hizo, sólo que al modo de Ortega. Si uno presta atención a las obras en sí, como a lo que dijo Ortega sobre ellas y en otros pasajes acerca de su derrotero intelectual, se puede sostener que el libro existe. Sólo es cuestión de reconstruirlo. En esta Tesis hemos analizado la teoría que subyace en dicha obra desperdigada a lo largo y ancho de la vida intelectual de Ortega, desde temprana edad hasta su muerte, e incluso en su obra póstuma.

Existen libros y artículos que podría decirse constituyen el núcleo de su pensamiento histórico, tales como *Historia como sistema*, *En torno a Galileo*, *Ideas y creencias*, “La filosofía de la historia de Hegel y la historiología”, *Sobre la razón histórica* y *Una interpretación de la historia universal*. Luego hay otras obras y artículos que complementan ese núcleo, y en los cuales desarrolla alguno de sus pensamientos en concreto o con mayor profundidad, o aplica a casos concretos aquel andamiaje conceptual.<sup>118</sup>

En cualquier caso, de lo que estamos seguros es que ‘la aurora de la razón histórica’ que expresa el pensamiento orteguiano sobre la historia en su originalidad, no es un tratado filosófico ni uno histórico o sociológico; es todo ello. Es su teoría general de la vida humana; teoría que parte de presupuestos filosóficos en torno al hombre y la sociedad, que identifica con claridad y le da una importancia clave a su dimensión histórica. Allí entra su concepción de la historia y también su agudo análisis de la sociedad y las relaciones humanas en cada vida y sobre todo en el tiempo.

Esta tarea ha quedado plasmada en esta Tesis, en primer lugar a partir de la identificación y análisis de tres componentes esenciales a su teoría: la historiografía, la historiología y la razón histórica. Estos componentes se encuentran en relación, en un grado más profundo de su sistema y del cual dependen en su desarrollo, con tres concepciones que condicionan, impactan y nutren su teoría de la historia: la concepción antropológica, la concepción ontológica y la concepción epistemológica.

Así como vimos que su concepción del conocimiento tiende a la unidad, en el plano de la concepción de la historia como ciencia, Ortega también expresa esa unidad. La separación entre ciencia histórica y filosofía de la historia vigente en su tiempo, la trató de superar demostrando que el conocimiento histórico es uno solo y que debe contar tanto con la constatación como de la reflexión y explicación, el análisis y la síntesis.

Para que la labor del historiador y los resultados de su trabajo sean verdaderamente científicos, este debe plantearse la realidad como un problema, una realidad independiente del sujeto y que puede ser conocida. Para ello vimos que Ortega propone una disciplina, la *historiología*, que colabore en proveer a la historiografía de conocimientos ciertos de la realidad, de su carácter ontológico. Para

---

<sup>118</sup> Para ver estructura de la teoría de la historia en términos de obras orteguianas remitirse al apéndice cuadro N° 2

ello se proponía conocer la estructura de la vida humana y a partir de allí construir modelos de análisis, conceptualizaciones e hipótesis que guíen y que permitan al historiador ese análisis y posterior síntesis.

Finalmente, esa tríada se completa con la categoría de 'razón histórica', que para Ortega es clave para avanzar hacia una ciencia histórica científica y verdadera. Esa razón histórica se encuentra íntimamente unida a su concepción filosófica de la 'razón vital'. La vida y su devenir puede ser conocida y comprendida a través de una narración, que concatene la serie de experiencias que le han sucedido hasta un determinado momento y que la han constituido como tal. Se trata de la vida personal, pero también la vida histórica, esto es, la vida de un pueblo, una civilización a través del tiempo. Podemos decir que la *razón histórica* es un modo de conocer singular, porque singular es su objeto: la realidad histórica manifestada en la vida humana. Es un modo de comprender, el cual se nutre del estudio y reflexiones acerca de la estructura de su objeto de estudio, que a su vez debe guiar la mirada del historiador y su pluma. Por otra parte nuestro planteo sobre la razón historia toma distancia de las interpretaciones al uso (Bonilla 2013, Cerezo, 2005) que la circunscriben a una dimensión principalmente filosófica, cuando según nuestro parecer forma parte de una mirada filosófica de la histórica en todo caso y de un sistema más vasto diseñado por Ortega en torno a una teoría de la historia.

## **6.2. Categorías de análisis. Líneas y enfoques de investigación en el campo historiográfico.**

Para Ortega era fundamental que la ciencia histórica contara con conceptos claros, precisos y rigurosos. Refrendó esa posición con hechos, haciendo él mismo historia con conceptos analíticos. Si la historia como ciencia no daba el paso a pensar su objeto y asirse de instrumentos conceptuales necesarios para tal tarea, no podría llegar a la madurez como ciencia.

En el segundo capítulo hemos desarrollado el objetivo de identificar y ordenar las categorías de análisis que Ortega fuera exponiendo y desarrollando a lo largo de diversos trabajos. El resultado fue la clasificación en seis grupos: vida; ideas y creencias; hechos históricos; sujeto de la historia; tiempo; espacio. Dentro de ellos se encuentran conceptos y categorías de relevancia y gran utilidad, tanto para comprender sus trabajos, como para aquellos quienes puedan continuar sus reflexiones en la labor de historiar.

Ortega a su vez fue un precursor al reconocer zonas de la realidad histórica como posible objeto de estudio, dimensiones de la vida que no habían sido estudiadas y en donde él abrió camino. Este carácter de pionero no le ha sido debidamente reconocido. En esa inquietud y aventura de abrir caminos hemos visto que su enfoque también fue un antecedente de corrientes historiográficas que harían su aparición tiempo después de su muerte, mucho tiempo después de que él las hubiese ejercitado. Podemos mencionar al respecto su enfoque de *ideas y creencias* y el parentesco del mismo con la *historia de las mentalidades*, o bien el tratamiento de personajes como Galileo y artistas como Goya y Velázquez, en donde ubica a dichos personajes en un contexto y desentraña sus concepciones en una labor de historia intelectual. Incluso, como hemos visto, en su hermenéutica de la historia de Roma, el análisis de las variaciones e inflexiones de conceptos tales como *libertas*, *imperium* e *imperator*, se acerca a lo que luego sería la historia conceptual.

### **6.3. Tesis originales sobre Roma.**

Respecto de Roma, la hermenéutica orteguiana reviste una originalidad de gran valor. Tanto en el contexto intelectual de su época de acción como en el ámbito historiográfico contemporáneo, aporta elementos que evidencian una nitidez y originalidad que dejan una marca propia. Ortega se aleja de la dicotomía decadencia/transformación o ruptura/continuidad. Sus disquisiciones transitan por otro camino. Evidentemente conoce las obras de Gibbon, e incluso coloca a Toynbee en esa línea de interpretación. Con ellos discute claramente buscando su propia interpretación. Creemos que lo que permite llegar a conclusiones diferentes es que la preguntas pueden ser similares, *i.e.*, ¿por qué una civilización como la romana desapareció? ¿Cómo fue que sucumbió el Imperio Romano? ¿Cuáles fueron sus causas? Pero, según hemos visto, su concepción de la historia, el planteo teórico desde el cual partía para responder esas preguntas, era otro al imperante en su tiempo, e incluso en el presente. Podríamos decir que Ortega abre un cause propio, en el cual combina elementos de las dos posturas de la tensión historiográfica mencionada. Lo que es sintomático es que su mirada fue anterior a la postura revisionista de la decadencia (Brown 1970, Holland, 2010), sin embargo, su interpretación no es conocida, o no ha sido tomada en cuenta salvo por ciertos autores (Hubeňak, 1997) que hace referencia a ciertas ideas pero no a su obra como historiador.

Respecto de Roma y su historia, hemos visto que Ortega la estudió con esmero y fue a buscar en ella respuestas para su presente. En ese estudio llegó a la conclusión

de que el final de Roma hunde sus raíces en la crisis de las creencias que la constituyeron como tal. En el análisis de trabajos como *Del Imperio Romano* y *Una interpretación de la historia universal*, hemos demostrado cómo aplicó su método historiográfico inspirado en la razón histórica, y cómo, valiéndose de los conceptos pensados por la historiología, arribó a afirmaciones de gran valor. Con ese enfoque explicó de manera narrativa y analítica el proceso histórico llevado a cabo por Roma desde su surgimiento como Monarquía en el marco de la aldea-ciudad, pasando por la República y desembocando en el Imperio. En dicho camino destacamos de Ortega su identificación de la importancia de la religión, su concepción de la *libertas* y el poder expresados en el *imperium* y la figura del *imperator*.

La clave de este proceso y la respuesta al problema del declive de Roma reside en los conceptos de 'ilegitimidad' y 'modernidad'. Según Ortega, el Imperio nació herido de muerte, fue una solución marcada por las circunstancias de un sistema republicano en crisis, de unas creencias ancestrales ya inertes, sin vigencia social; por lo tanto, problemas sintomáticos de profunda resonancia. El Imperio fue un estado anormal, una 'vida como adaptación', en sus palabras, es decir una vida donde la presión estatal aumentó al decrecer la vigencia de creencias que hacía a la cohesión de la sociedad. A esta cohesión, Ortega la identifica en palabras de los romanos como *concordia*, esto es, circunstancia donde existe un consenso respecto al proyecto común de vida, a quién manda, por qué puede hacerlo y hacia dónde se dirige. El momento en el que estas creencias en la que vive el romano se esfumaron, Ortega lo identifica sobre todo como el período posterior a la victoria sobre Cartago. Roma entra entonces en un período de crisis histórica, de vida abierta al influjo de otros pueblos, a la desintegración de la fe tradicional y esto repercute en el sistema total de vida. La riqueza, las nuevas religiones, el creciente aumento de las apetencias personales con las facciones que se forman detrás, desgarran a Roma.

Respecto de la cuestión de la decadencia, Ortega difiere con Gibbon, el gran referente de esa línea de interpretación. Mientras que para Gibbon, hacia el siglo II el Imperio rebosaba de vida y de promisión y luego entraría en un proceso decadente, de ruina respecto a dicho apogeo, Ortega habla que el Imperio no era la normalidad, sino un sistema ortopédico y los romanos lo sabían más allá de su aparente vitalidad en ciertos períodos imperiales. Su llegada no había sido por una altitud natural, sino por cansancio. El cansancio de esta lucha y tensión es para Ortega, marcando un pasaje de Tácito, el que trae el Imperio. Un poder personal que no tiene títulos legítimos más que el de la oportunidad y la fuerza. Esta ilegitimidad fue la base de la

inestabilidad, si cualquiera podía mandar, era lógico que un germano también aspirase a ello y tomase para sí tal o cual región y que los mismos romanos, aunque no les simpatizase, lo aceptasen porque no tenían creencias ya suficientemente fuertes como para fundamentar una reacción.

No es que el Imperio cayó por causas externas, dirá Ortega: los bárbaros y los problemas económicos forman parte de la piel de la historia. Por el contrario, Ortega sostiene que la causa primordial es la vida histórica de Roma. Se trata de una causa genética: el Imperio en su ADN llevaba algo que no podía borrar, la ilegitimidad, que se arrastraba de tiempo atrás. Roma sucumbió, entonces, porque no pudo resolver su estado de ilegitimidad. Siguiendo esta lógica biológica, Ortega habla de “la muerte de Roma”; una muerte como organismo. Roma era ya una civilización adulta entrando en su vejez. Lo germano era una vida nueva, joven, que tiene algo en común con la vida romana de la última época: el poder personal. Tanto en el Imperio como en el mundo germano, el poder personal está vigente. La diferencia se encuentra en la legitimidad. En Roma, ese poder personal y por ende su autoridad es ilegítimo; en el germano, en cambio, se fundamenta en creencias firmes. Así, el derecho de conquista del germano instaura una nueva legitimidad sobre la que se asentarán los reinos romano-germánicos y luego el sistema feudal de la Edad Media y sus monarquías. Esa nueva vida que comenzaba a brotar en el seno mismo del Imperio volvería a encontrar una legitimidad de origen divino gracias a la confluencia del cristianismo.

En otra reflexión para destacar, vimos que para Ortega un proceso de decadencia implica el desvío de toda una raza de su destino vital. Por ello, podemos ver que el desenlace y desintegración del Imperio Romano, según Ortega, responde al abandono de un proyecto de vida en común: tanto las minorías rectoras como las masas se desvían y progresivamente las creencias en las que vivían dejan de tener efecto a lo largo de varias generaciones. Cambios valorativos hacen de la vida romana un cascarón vacío que busca llenarse con la riqueza, la diversión, el placer; valores que responden a una crisis de creencias. La falencia no sólo es de la minoría de la elite, sino también de la masa. Si la fórmula era *Senatus y populus*, esa dualidad que Ortega marca en tensión desde los orígenes de la República, hacia su final se ha visto disgregada, se ha disuelto en una homogeneidad invertebrada que lo único que tiene en común es el desconcierto de no saber en qué creencias se vive, o bien hacia dónde se va. El poder personal, las facciones, la promesa de confort, desvirtúan las costumbres de los mayores. Y esencialmente Ortega pone la atención en una

cuestión de gran calibre, a saber, de dónde viene el poder. En un principio los romanos, al decir de Ortega uno de los pueblos más religiosos que hayan existido jamás, sabían que el poder venía de la divinidad, es decir, que poseía un carácter sagrado. La aldea y posteriormente la ciudad, eran propiedad de los dioses y donde descansaban los restos de sus antepasados. La fortuna de Roma estaba dada en ser fieles a ese vínculo divino. Gibbon pondrá una de las causas de la caída en la llegada del cristianismo. Lo cierto es que Ortega muestra cómo la crisis de la religión romana venía de mucho antes. El reemplazo de la concepción divina del poder por el poder humano durante la República, y con el consiguiente cambio de legitimidad de la autoridad, marca un punto de inflexión para Ortega. Peor aún, luego de las guerras púnicas, el poder humano y la riqueza provocan que ese desgaste se acelere, tarde o temprano deja de tener efecto, no es duradero.

Roma fue un pueblo forjador de civilización. El hombre romano, dotado de fuerza y mando fue fundador de un gran organismo. Ese mando y fuerza se asentaron en virtudes claras y firmes. Cuando esas virtudes se evaporaron, se reemplazaron por el placer, el dinero y el ansia crematístico de poder. Ese reemplazo trajo la pérdida de legitimidad, entonces la autoridad y el poder comenzaron a tener los días contados; entraron en un período de ilegitimidad.

Y aquí viene la otra cara de la moneda en la labor de historiador de Ortega. Cual profeta del revés, él está mirando hacia atrás, pero pensando de reojo en su época, esto es, en la primera mitad del siglo XX, que también es para él un período de ilegitimidad; cosa que ya había adelantado en *La rebelión de las masas*<sup>119</sup>. Los romanos con el Imperio buscaron en la fuerza sostener esa civilización. Sin embargo, la savia que la nutría se había secado, y por ende también sus raíces. Ortega posee una visión positiva de lo germano, los cuales vinieron a injertar nueva vida a la moribunda civilización romana. Y el fruto sería Europa, gestada en los siglos que van de la desintegración del Imperio Romano de Occidente a Carlomagno; período que coincide con lo que luego se denominaría la Antigüedad tardía.

También es cierto que, para Ortega, aunque oficialmente el Imperio haya muerto, sobrevivió de otra forma, como figura histórica. Por ello, la discusión en Ortega sobre la decadencia es ubicada en un plano menor. Para él, aplicar el concepto de decadencia puede ser injusto, ya que si bien hay cosas que mueren, se desvían de

---

<sup>119</sup> De hecho, vemos su preocupación por su presente al decir que el problema de Europa es el de que, si quiere sobrevivir, debe evitar la solución que optaron los romanos, la del Imperio Romano (cfr. Ortega y Gasset, 1966b: 635).

su curso natural y existe una minoría que ha fracasado o renunciado a la dirección, también es cierto que existen otras realidades que están emergiendo que están reemplazando, otras minorías, una nueva generación, que ocupan el lugar. En este sentido Ortega destaca cómo aparentemente, oficialmente, el Imperio desapareció, pero en historia se debe comprender que todo presente está constituido por el pasado y que las experiencias pasadas siguen teniendo efectos. La idea del Imperio es una de ellas<sup>120</sup>.

“La verdad, la pura verdad es que el Imperio romano no ha desaparecido nunca del mundo occidental. Durante ciertas épocas quedaba latente, subálveo, como embebido bajo las glebas de las múltiples naciones europeas, pero al cabo de algún tiempo rebrotaba siempre el intento del Imperio. He aquí un tema de primer orden para algún joven historiador que tenga arranque: la historia del Imperio romano después de su oficial desaparición, es decir, la historia de cómo esta soberana figura histórica, después que ya no vive, no obstante, sobrevive” (Ortega y Gasset, 1965b:79).

#### **6.4. Líneas de investigación abiertas o por desarrollar.**

Dado que el tiempo es limitado y se hace necesario enfocar el objeto de estudio, quedaron sin abordar aristas no menos interesantes y valiosas. En efecto, si Ortega elaboró una teoría de la historia, si dejó a su paso conceptos y categorías, consejos sobre cómo hacer historia, se impone el estudio acerca de qué paso con su legado, con su influencia, es decir, en qué autores influyó y de qué manera. O por qué no tuvo una influencia mayor de la que muestran las evidencias. Y por otro lado, si, como hemos visto, la manera de abordar la historia de Ortega no es la de un historiador tradicional, cabe también la tarea –ciertamente inmensa– de reconstruir y analizar las semejanzas de su estilo con corrientes historiográficas más recientes y posteriores a su muerte. Su contribución es aún más relevante en el contexto reciente donde fuertes corrientes<sup>121</sup> abogan por diluir el carácter de ciencia de la historia.

Para Ortega era fundamental que el europeo de su tiempo mirara y estudiara el Imperio romano, por el hecho de que Europa misma estaba atravesando un período similar de ilegitimidad y modernidad avanzada. El gran desafío que pone en la mesa

---

<sup>120</sup> En palabras de J. G. A. Pocock (2003): «*Translatio imperii* es en varias formas la antítesis de la *Decadencia* y *Caída*... implica que el imperio se ha transferido de mano en mano y de lugar en lugar, de los romanos a los griegos [es decir, del Imperio romano al Imperio bizantino] y de los griegos a los francos [es decir, al Imperio carolingio] (ambos permaneciendo romanos) y de tal forma habría sobrevivido».

<sup>121</sup> Vale el ejemplo de White (1973).

Ortega es la manera de tomar conciencia de esos cambios: estudiar y reflexionar para no cometer los mismos errores.

A su pregunta de qué hacer cuando la vida de toda una civilización entra en la etapa de una constitutiva ilegitimidad, él responde que lo primero que “hay que hacer con la ilegitimidad es... tragársela. Luego ya veremos” (Ortega y Gasset, 1965b: 155). Esto significa que hay que asumir y tomar conciencia del estado en el que dicha civilización se encuentra. ¿Qué es lo que va a pasar a nuestra civilización?, se preguntaba en otro pasaje. Para él, todo esto se evidenciaba como algo dramático.

Pero su llamado a la razón histórica para entender el presente, parece haber caído en oídos sordos en Europa, donde prevaleció la técnica, el factor económico, lo cual le ha dado ciertamente tiempo de sobrevida. Pero en el plano de las creencias, no parece haber habido una reconfiguración clara y sólida. De hecho, lo económico se convirtió en creencia, en un modo de vida, donde el confort, el consumo y el hedonismo, sobre lo que no se puede construir nada estable, pasaron a ser la principal motivación vital.

Su grito en el desierto, acallado en su país y sin la repercusión merecida en el extranjero, mostrará tiempo después su vigencia, incluso hasta hoy, cuando la *vida como adaptación* y la ilegitimidad son moneda corriente en Occidente.

## 7. Apéndice

### Tabla de Generaciones en Ortega y Gasset (1965a:660)

TABLA DE GENERACIONES<sup>(1)</sup>

GENERACIONES	POLITICOS Y GUERREROS	HOMBRES DE CIENCIAS Y DE LETRAS	PINTORES EXTRANJEROS	PINTORES ESPAÑOLES
<b>1521</b> (De 1514 a 1528)	Felipe II (1527-1598)	Ronsard (1524-1590) Santa Teresa de Jesús (1515-1582) Fray Luis de León (1527-1591) Arias Montano (1527-1598) Sánchez, El Brocense (1523-1601)	Tintoretto (1518-1594) Paolo Veronese (1528-1619) Antonio Moro (1519-1576) Pieter Brueghel, El Viejo (1525-1569) Cambiaso (1527-1585) Tibaldi (1527-1596)	Gaspar Becerra (1520-1570) Luis Morales (1520-1586) Navarrete, «El Mudo» (1526-1579)
<b>1536</b> (De 1529 a 1543)	Isabel de Inglaterra (1533-1603) Antonio Pérez (1534-1611)	Montaigne (1533-1592) Scaligero (1540-1609) Bodino (1530-1596) San Juan de la Cruz (1542-1591) Fernando de Herrera (1534-1597) Cardenal Toledo (1532-1596) Charron (1541-1603) Bellarmino (1542-1621)	Greco (1542-1614) Barocci (1525-1612) Gilles Cougnet (1538-1599) Federico Zuccaro (1539-1609) Bronzino (1535-1607)	Sánchez Coello (1531-1607)
<b>1551</b> (De 1544 a 1558)	Enrique IV (1533-1610) Don Juan de Austria (1547-1578) Alejandro Farnesio (1545-1592) Khlesl, Melchor (1552-1630)	Cervantes (1547-1616) Tasso (1544-1595) Giordano Bruno (1548-1600) Suárez (1548-1617) Malherbe (1555-1628) Tycho Brahe (1546-1601) Sánchez, El Escéptico (1552-1632) Justo Lipsio (1547-1606) Mateo Alemán (1547-1614) John Lyly (1553-1606)	Paul Bril (1556-1626) Ambrosio Francken (1544-1618)	Céspedes (1548-1608)
<b>1566</b> (De 1559 a 1573)	Sully (1560-1641) Ambrosio Spinola (1569-1630) Medinasidonia, el de la Invencible (1560-1615)	Galileo (1564-1642) Keppler (1571-1649) Shakespeare (1564-1616) Bacon (1561-1626) Lope de Vega (1562-1635) Góngora (1561-1627) Marini (1569-1625) Arminio (1560-1609) Campanella (1568-1639) Isaac Casaubon (1559-1614) Fox Morcillo (1560)	Caravaggio (1569-1609) Mierevelt (1567-1641) Anibal Carracci (1560-1609) Cavalier D'Arpino (1560-1640) Pourbus II (1569-1622) Caracciolo (1570-1637)	Ribalta (1565-1628) Roelas (1560-1625) Pacheco (1564-1654) Sánchez Cotán (1560-1627) Juan B. del Mayno (1568-1649) Bartolomé González (1564-1627)
<b>1581</b> (De 1574 a 1588)	Felipe III (1578-1621) Richelieu (1585-1642) Oliveros (1587-1645) Mansfeld (1580-1626) Wallenstein (1583-1643) Oxenstiern (1580-1626)	Jacob Bohme (1575-1624) Gassendi (1578-1668) Quevedo (1586-1645) Van Helmont, El Padre (1577-1664) Herbert de Chesbury (1581-1648) Lamothe le Vayer (1586-1672) Paravicino (1580-1633) Tirso de Molina (1584(?) -1648)	Albano (1578-1660) Guido Reni (1574-1642) Lanfranco (1581-1647) Domenichino (1582-1641) Lionello Spada (1576-1621) Franz Hals (1580-1666) Orazio Borgiani (1578-1616) Stanzione (1585-1656)	Herrera, El Viejo (1576-1656) Orrente (1580(?) -1627) Jáuregui (1583-1641) Tristán (1586(?) -1624) Vicente Carducho (1576-1638)
<b>1596</b> (De 1589 a 1603)	Luis XIII (1601-1643) Cromwell (1599-1658) Mazzarino (1602-1661)	Comenio (1592-1670) Calderón de la Barca (1600-1680) Gracián (1601-1658) Sor María de Agreda (1602-1665) Nieremberg (1595-1658) María de Zayas (1590-1661) (?)	Poussin (1593-1665) Claudio Lorena (1600-1682) Guercino (1590-1666) Van Dyck (1599-1641) Callot (1592-1635) Jordaens (1593-1678) Gerard Van Hornthorst (1590-1666) Vaccaro (1598-1670) [1656] Andrea Saechi (1599-1661) Pietro da Cortona (1596-1669) Domenico Fetti (1589-1624) El Bamboccio (Pierter Van Laer) (1592-1645) El Valentino (Louis de Boulogne) (1591-1634) Piero Novelli, «El Monrealese» (1603-1647) Sustermann (1597-1681)	Jerónimo Jacinto Espinosa (1600-1667) Pablo Legote (1590-1672) Juan Rizi (1600-1681) Zurbarán (1598-1664) Ribera (1591-1652) Alonso Cano (1601-1667)
<b>V E L Á Z Q U E Z (1599-1660)</b> <b>D E S C A R T E S (1596-1650)</b>				
<b>1611</b> (De 1604 a 1618)	Felipe IV (1605-1668)	Milton (1608-1674) Cornille (1606-1684) Rojas Zorrilla (1607-1648) Matos Fragoso (1608-1689) Moreto (1618-1669) Antonio de Solís (1610-1686) Francisco de Melo (1608-1666)	Rembrandt (1606-1669) Sassoferrato (1605-1685) Teniers (1610-1690) Ter Borch (1617-1681) Van Ostade (1610-1685) Salvator Rosa (1615-1677) Gerard Dou (1613-1675) Caballero Calabrese (1613-1699) Castiglione, El Gregueto (1616-1670) Micco Spadaro (1610-1675)	Murillo (1617-1682) Carreño (1614-1685) Francisco Rizi (1608-1685) Pereda (1608-1678) José Leonardo (1606-1656) Juan de Pareja (1606-1670) Mazo (1612(?) -1667) Llanos y Valdés (16.-) Pedro de Moya (1610-1666)

(1) [Publicada en 1947, conforme se indica en la pág. 555.]

<b>Aurora de la Razón Histórica</b>		
<b>Ejercicio de la Razón Histórica/Historiografía</b>	<b>Teoría de la Historia/Categorías</b>	
<i>Meditaciones del Quijote</i> 1914		
<i>España invertebrada</i> 1921		
	“La filosofía de la historia en Hegel y la historiología” 1928	
<i>El tema de nuestro tiempo</i> 1923		
<i>Las Atlántidas</i> 1924		
“Sobre la muerte de Roma” 1926		
<i>La rebelión de las masas</i> 1930		
	“En el centenario de Hegel” 1931	
<i>En torno a Galileo</i> 1933		
<i>Del Imperio Romano</i> 1941		
	<i>Historia como sistema</i> 1935-1941	
	<i>Sobre la Razón histórica</i> 1935-1941	
	<i>Ideas y Creencias</i> 1940	
	“Prospecto del Instituto de Humanidades” 1948	
<i>Una interpretación de la historia universal</i> 1948-1949		
<i>Velázquez</i> 1959		

Esquema de la Teoría de la Historia en Ortega y Gasset a través de sus obras esenciales. Elaboración propia en base a las *Obras completas*.

### **Fuentes**

#### **Obras de Ortega y Gasset**

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

\_\_\_\_ (2004). *Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda* [1909]. En *Obras completas*, Tomo I. Madrid: Taurus. 6ª ed., pp. 218-258.

#### **Obras completas**

##### **Tomo I**

**Ortega y Gasset, J. (1966a).** *Meditaciones del Quijote* [1914]. En *Obras completas*, Tomo I. Madrid: Revista de Occidente. 7ª ed., pp. 309-400.

\_\_\_\_ (1966b). "Pidiendo una biblioteca". [1908] En *Obras completas*, Tomo I. Madrid: Revista de Occidente. 7ª ed., pp. 81-85.

##### **Tomo II**

\_\_\_\_ (1963a). "Sobre la muerte de Roma" [1926]. En *Obras completas*, Tomo II. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 537-547.

\_\_\_\_ (1963b). "Notas del vago estío" [1926]. En *Obras completas*, Tomo II. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 413-448.

\_\_\_\_ (1963c). "Temas de viaje" [1922]. En *Obras completas*, Tomo II. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 367-380.

\_\_\_\_ (1963d). "La interpretación bélica de la historia". En *Obras completas*, Tomo II. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp.525-536.

##### **Tomo III**

\_\_\_\_ (1966c). *Las Atlántidas* [1924]. En *Obras completas*, Tomo III. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 283-316.

\_\_\_\_ (1966d). *España invertebrada* [1921]. En *Obras completas*, Tomo III. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 37-123.

\_\_\_\_ (1966e). *El tema de nuestro tiempo* [1923]. En *Obras completas*, Tomo III. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 143-197.

##### **Tomo IV**

- \_\_\_\_ (1966f). *La rebelión de las masas* [1930]. En *Obras completas*, Tomo IV. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 113-286.
- \_\_\_\_ (1966g). “La filosofía de la historia en Hegel y la historiología” [1928]. En *Obras completas*, Tomo IV. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 521-541.
- \_\_\_\_ (1966h). “¿Por qué se vuelve a la filosofía?” [1930]. En *Obras completas*, Tomo IV. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 89-109.
- \_\_\_\_ (1966i). “Abejas milenarias” [1924]. En *Obras completas*, Tomo V. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 517-520.

### **Tomo V**

- \_\_\_\_ (1964a). *En torno a Galileo* [1933]. En *Obras completas*, Tomo V. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 13-151.
- \_\_\_\_ (1964b). “En el centenario de Hegel” [1931]. En *Obras completas*, Tomo V. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 411-425.
- \_\_\_\_ (1964c). *Ideas y creencias* [1940]. En *Obras completas*, Tomo V. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 379-405.

### **Tomo VI**

- \_\_\_\_ (1964d). *Del Imperio Romano* [1941]. En *Obras completas*, Tomo VI. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 51-105.
- \_\_\_\_ (1964e). *Historia como sistema* [1941]. En *Obras completas*, Tomo VI. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 11-50.
- \_\_\_\_ (1964f). “En la Institución Cultural Española de Buenos Aires” [1939]. En *Obras Completas*, tomo VI. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 235-244.
- \_\_\_\_ (1964g). “A «Historia de la filosofía», de Emile Brehier (Ideas para una Historia de la Filosofía.” [1942] En *Obras Completas*, tomo VI. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 377-418.
- \_\_\_\_ (1964h). «La biblioteca de ideas del siglo XX» [1923]. En *Obras Completas*, tomo VI. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 304-312.
- \_\_\_\_ (1964i). “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” [1933]. En *Obras Completas*, tomo VI. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp.165-214.

### **Tomo VII**

- \_\_\_\_ (1964j). *¿Qué es filosofía?* [1957]. En *Obras completas*, Tomo VII. Madrid: Revista de Occidente. 2ª ed., pp. 275-422.
- \_\_\_\_ (1964k). *El hombre y la gente* [1957]. En *Obras completas*, Tomo VII. Madrid: Revista de Occidente. 2ª ed., pp. 71-270.

\_\_\_\_ (1964I). "Prólogo a 'Introducción a las ciencias del espíritu por Wilhelm Dilthey'" [1956]. En *Obras completas*, Tomo VII. Madrid: Revista de Occidente. 2ª ed., pp. 57-67.

### **Tomo VIII**

\_\_\_\_ (1965a). *Velázquez* [1959]. En *Obras completas*, Tomo VIII. Madrid: Revista de Occidente. 2ª ed., pp. 453-660.

### **Tomo IX**

\_\_\_\_ (1965b). *Una interpretación de la historia universal* [1949]. En *Obras completas*, Tomo IX. Madrid: Revista de Occidente. 2ª ed., pp. 11-242.

\_\_\_\_ (1965c). "Pasado y porvenir para el hombre actual" [1951]. En *Obras completas*, Tomo IX. Madrid: Revista de Occidente. 2ª ed., pp. 646-663.

\_\_\_\_ (1965d). *Vives-Goethe* [1961]. En *Obras completas*, Tomo IX. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp.505-609.

\_\_\_\_ (1965e). *Origen y epílogo de la filosofía* [1960] En *Obras completas*, Tomo IX. Madrid: Revista de Occidente. 6ª ed., pp. 345-434.

### **Otros autores**

**Aristóteles (2004).** *Poética*. Madrid: Alianza.

**Burckhardt. J. (1996).** *Reflexiones sobre la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica.

**Cicerón, M. (2009).** *Sobre la República*. En *Obras políticas* (trad. Á. D'Ors). Madrid: Gredos.

**Constant, B. (1989).** "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos (Conferencia pronunciada en el Ateneo de París. Febrero de 1819)", en id., *Escritos políticos* (trad. y notas de M.L. Sánchez Mejía), pp. 257-285. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

**Croce, B. (1966).** *Teoria e storia della storiografia* (edición original 1917). Bari: Laterza.

**Dilthey, W. (1949).** *Introducción a las ciencias del espíritu* (trad. E. Imaz). México: FCE.

**Fustel de Coulanges, N. (1998).** *La ciudad antigua*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.

**Gibbon, E. (2006).** *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, 4 vols. (trad. J. Mor de Fuentes). Madrid: Turner.

- Hegel, G.W.F. (2004).** *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (prólogo de J. Ortega y Gasset; ed. J. Gaos). Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (2013).** *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía Fenomenológica* (nueva edición y refundición integral de la traducción de J. Gaos por A. Ziri6n Quijano). M6xico: UNAM-Fondo de Cultura Econ6mica.
- Mommsen, T. (1876).** *Historia de Roma*. Madrid: Francisco G6ngora.
- Ranke, L. von (1973).** *The Theory and Practice of History*. Indianapolis/Nueva York: The Bobb-Merrill Company.
- \_\_\_\_ (1986) *Pueblos y Estados en la historia moderna*. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica.
- Spengler, O. (1966).** *La decadencia de Occidente* (trad. M. Garc6a Morente), 2 tomos. Madrid: Espasa-Calpe.
- Toynbee, A. (1934-1961).** *A Study of History*, 12 vols. Oxford: Oxford University Press.

#### **Referencias secundarias**

- Acevedo, J. (1989).** "Sobre la teor6a de la historia en Ortega". *Revista de Filosof6a*, Universidad de Chile. Vol. 33-34, pp. 69-86.
- \_\_\_\_ (2017). "Historiograf6a e Historiolog6a o Metahistoria (en la perspectiva del raciovitalismo)", *Cuaderno de Historia* (Depto. de Ciencias Hist6ricas, Universidad de Chile), N6 9, pp. 109-120.
- Aguilar, E. (1998).** "Benjam6n Constant y el debate sobre las dos libertades". *Libertas* (Instituto Universitario ESEADE), n6 28 (mayo), pp. 1-25.
- Andreu, A. (2013).** "Principios para la vida (una interpretaci6n de *La idea de principio en Leibniz y la evoluci6n de la teor6a deductiva*)" En *Gu6a Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.
- Argüello, S. (2019).** "Dos modelos medievales de la libertad y el poder en Ortega y Gasset: feudalismo y organicismo social", *Revista de Estudios Orteguianos*, vol. 39, pp. 163-185.
- \_\_\_\_ (ed.) (2021). *Benjamin Constant y su legado de libertad y poder*. Mendoza: Idearium.
- Argüello, S. Boch, V. Cardozo, P. (eds.) (2019).** *La Antigüedad Tard6a y el origen de la Europa feudal*. Mendoza: EDIFYL.
- Ar6stegui, J. (1995).** *La investigaci6n hist6rica: Teor6a y m6todo*. Madrid: Cr6tica.
- Bancalari Molina, A. (2015).** *La idea de Europa en el mundo romano. Proyecciones actuales*. Santiago de Chile: Universitaria.

- Bauman, Z. (2000).** *Modernidad líquida*, Madrid: FCE.
- Boch, V. (2017).** “A propósito de la caída de Roma. Un análisis de los escritos de Claudio Rutilio Namaciano”. *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, t. 68, N. 200, pp. 15-34.
- \_\_\_\_ (2018). *La agonía del paganismo. El círculo de Símaco y sus contemporáneos*. Buenos Aires: EDUCA.
- Bloch, M. (2001).** *Apología para la historia o el oficio del historiador*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Burke, P. (2008).** *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona: Paidós Ibérica.
- Brown, P. (2012).** *El mundo de la antigüedad tardía*. (trad. A. Piñero). Madrid: Gredos.
- Calderón Bouchet, R. (1980).** *Esperanza, historia y utopía*. Buenos Aires: Dictio.
- \_\_\_\_ (1984). *Pax Romana*. Buenos Aires: Huemul.
- Cárpena Gómez, P. (1990).** *Razón histórica y mundo antiguo en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Granada.
- Castro Sáenz, A. (2005).** “La idea de *romanitas* y de *ius romanum* en Ortega. Germanismo, helenismo y mediterraneidad en las *Meditaciones del Quijote*”. En F. Llano Alonso & A. Castro Sáenz (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 341-371.
- Cerezo Galan, P. (2005).** “La Razón Histórica en Ortega y Gasset.” En M. Reyes-Mate Rupérez (coord.), *Filosofía de la historia*. pp. 167-192.
- \_\_\_\_ (2005). “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio” En F. Llano Alonso & A. Castro Sáenz (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 625-646.
- \_\_\_\_ (2013). “De camino hacia sí mismo (1905-1914)”. En *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.
- Chartier, R. (1996).** *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Madrid: Gedisa.
- Cruz Cruz J. (2008).** *Filosofía de la Historia*. Pamplona: EUNSA.
- Dosse, F. (2007).** *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Dujovne, L. (1968).** *La concepción de la historia en la obra de Ortega y Gasset*. Buenos Aires, Santiago Rueda.
- Fevre, L. (1982).** *Combates por la historia*. Barcelona: Ariel.

- Fontana, J. (1982).** *Historia: análisis del pasado y proyecto social*. Crítica, Barcelona.
- García Moreno, L. (2006).** “Los bárbaros y los orígenes de las naciones europeas”. *Cuadernos historia de España*, v. 80, pp. 7-24.
- \_\_\_\_ (1980). “La caída del Imperio Romano de Occidente. El 476 visto por los germanos”. *Cuadernos de la Fundación Pastor*, n° 24, pp. 85-101.
- Giustiniani, E. (2006).** “De la raison vitale à la raison historique. La philosophie de l’histoire au secours de la politique chez Ortega y Gasset (1923-1930)”. En P. Aubert (coord.), *Transitions politiques et culturelles en Europe méridionale (xixe-xxe siècle)*, Dossier des *Mélanges de la Casa de Velázquez* (Nouvelle série), vol. 36, n. 1, pp. 83-106.
- Goffart, W. (1980).** *Barbarians and Romans AD 418-584: The Techniques of Accommodation*. New Jersey: Princeton University Press.
- González Quirós, J.L. (2012).** “Unas notas sobre la idea de Historia y el pensamiento de Ortega”. En AA.VV., *Homenaje al profesor José Antonio Escudero*, Vol. 4, pp. 537-555. Madrid: Editorial Complutense.
- Gracia, J. (2014).** *José Ortega y Gasset*. Barcelona: Taurus.
- Graham J.T. (1997).** *Theory of History in Ortega y Gasset: «The Dawn of Historical Reason»*. Columbia: University of Missouri Press.
- Hacking, I. (1992).** “‘Style’ for historians and philosophers”. *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, vol. 23, n. 1, pp. 1-20.
- Halsall, G. (2007).** *Barbarian Migrations and the Roman West, 376–568*. New York: Cambridge University Press.
- Heather, P. (2010).** *Emperadores y bárbaros. El primer milenio de la Historia de Europa*. Barcelona: Crítica.
- \_\_\_\_ (2011). *La caída del Imperio Romano*. Barcelona, Crítica.
- Holmes, O. (1975).** *Human Reality and the Social World: Ortega’s Philosophy of History*. Massachusetts: Amherst University of Massachusetts Press.
- Holland, T. (2010).** *Milenio. El fin del mundo y el origen del cristianismo*. Barcelona: Planeta.
- Hubeňak, F. (2019).** “El saqueo de Roma del 410 y sus implicancias político-religiosas”. *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*. Salamanca, t. 70, N. 204.
- \_\_\_\_ (2012). *Formación del pensamiento jurídico político*. Tomo I Desde los orígenes grecorromanos hasta la Ilustración. Buenos Aires: Educa.
- \_\_\_\_ (1997). *Roma. El mito político*. Buenos Aires: Ciudad Argentina. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/libros/roma-mito-politico-hubenak.pdf>
- Huizinga, J. (1978).** *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.

- Koselleck, R. (2002).** *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (trad. L. Fernández Torres). Madrid: Trotta.
- Krieger, L. (1992).** *Ideas and events: professing history*. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_ (1977). *Ranke: the meaning of history*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lasaga Medina, J. (2013).** “La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta”. En: J. Zamora Bonilla (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 69-97.
- Le Goff, J. (2005).** *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso* (trad. M. Vasallo). Buenos Aires: Paidós.
- Lovejoy, A. (2005).** *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* [1936]. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Löwith, K. (1968).** *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar.
- Maravall, J.A. (2008).** *Teoría del saber histórico*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- \_\_\_\_ (1975). *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Madrid: Ariel.
- Marcone, A. (2011).** “La caduta di Roma all’inizio del terzo millennio o delle difficoltà delle periodizzazioni”. En H. Zurutuza (comp.), “Encrucijada de historiadores” (Dossier), *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, vol. 43.
- Marías, J. (1949).** *El método de las generaciones*. Madrid: Revista de Occidente.
- \_\_\_\_ (1960). *Ortega, Circunstancia y Vocación*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_ (1954). *Idea de la metafísica*. Buenos Aires: Columba.
- Marrou, H.I. (1980).** *¿Decadencia Romana o Antigüedad Tardía? Siglos III-IV*. Madrid: Rialp.
- Martínez de Pisón, E. (2020).** “El paisaje en Ortega y Gasset”. *Estudios Segovianos*, 119, t. LXII, pp. 67-82.
- Mathisen R.W. & Shanzer, D. (eds.) (2011).** *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World: Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*. Farnham: Ashgate.
- Ménendez Pidal, R. (1929a).** *La España del Cid*, Madrid: Plutarco, 2 tomos; disponible en <http://www.fundacionramonmenendezpidal.org/index.php/ramon-menendez-pidal/obras-de-ramon-menendez-pidal/listado-de-obras/81-patronato/131-la-espana-del-cid>
- \_\_\_\_ (1929b). *Orígenes del español: estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*. Madrid: Junta para ampliación de Estudios. Centro de Estudios Históricos.

- Moreno Pestaña, J. (2013).** *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil.* Madrid: Biblioteca Nueva.
- Olábarri Gortázar, I. (2013).** *Las vicisitudes de Clío (siglos XVIII-XXI). Ensayos historiográficos.* Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Orringer, N. (1979).** *Ortega y sus fuentes germánicas.* Madrid: Gredos.
- Ortega y Medina J. (2018).** "Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana (Guillermo de Humboldt-Leopoldo Ranke)". En M.C. González Ortiz y A. Mayer (eds.), *Historiografía y Teoría de la historia.* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Padilla Moreno, J. (2005).** "La doble faz de la historia: estudio sobre la idea de la historia en Ortega". En F. Llano Alonso & A. Castro Sáenz (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset.* Madrid: Tébar, pp.172-191.
- Pallottini, M. (1995).** "Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset". *Revista de Filosofía 3ª época* (Universidad Complutense de Madrid), vol. V, n. 13, pp. 129-164.
- Pérez Mulero, P. (2007).** "La historia como ciencia. A propósito del prólogo que Ortega y Gasset escribe para la edición castellana de la obra de Hegel". *Panta Rei 2ª época*, pp. 123-136.
- Perona, A. (2006).** "Ortega ¿un caso de liberalismo invertebrado?" *Claves de razón práctica* N. 164, pp. 74-77.
- Pinto, A. (2015).** *Las creencias en el proyecto metafísico de Ortega y Gasset.* Tesis doctoral UNED.
- Pirenne, H. (2008).** *Mahoma y Carlomagno.* Madrid: Alianza Editorial (1ª ed. 1937).
- Pocock, J. (2012).** *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método.* Madrid: Akal.
- \_\_\_\_ (2003). *Barbarism and religion. The first decline and fall.* New York: Cambridge University Press.
- Rojas, A. (2022).** *El vuelo de la razón histórica: exégesis de una promesa modernista en crisis.* Río Cuarto: UniRío Editora.
- Rovira Reich, M. (2002).** *Ortega desde el humanismo clásico.* Pamplona: Eunsa.
- Romero, J.L. (2008).** *La vida histórica.* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Salmerón, F. (1983).** *Las mocedades de Ortega y Gasset.* México: UNAM.
- Sanz García, I. (2014).** *Roma y el concepto de civilización histórica en Ortega y Gasset.* Tesis de Maestría. Madrid, Facultad de Filosofía. UNED.
- Sánchez Albornoz, C. (1972-75),** *Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la Historia del reino de Asturias,* 3 vols. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.

- Sánchez Cámara, I. (2005).** "Ortega y la tradición liberal". *Cuadernos de pensamiento político*. Julio/septiembre, pp.187-204.
- Sancho, J. (2013).** "Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana". En *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.
- San Martín, J. (2013).** "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*". En *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.
- Sarachu, P. (2019).** "Chris Wickham y el debate actual sobre la situación socioeconómica del campesinado de Europa occidental post-romana." En *Actas de las IV Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores de la Antigüedad Grecolatina*. Disponible en <http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/JIJIAG/IVJIJIAG2017/paper/view/4040>.
- Tuttle, H. (1994).** *The Dawn of Historical Reason the Historicity of Human Existence in the Thought of Dilthey, Heidegger and Ortega y Gasset*. New York: Peter Lang.
- Urbano, J. (1992).** *Ontología de la realidad histórica. Un estudio a propósito de Ortega y Gasset*. Tesis doctoral. Universidad de Málaga.
- Vilar, P. (1980).** *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Crítica, Barcelona.
- Ward-Perkins, B. (2006).** *The Fall of Rome and the End of Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- White, H. (1973).** *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Wirszubski, Ch. (1968).** *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press (1ª ed. 1950).
- Wickham, C. (2008).** *Una historia nueva de la Alta Edad Media*. (trad. T. Fernández Auz y B. Eguibar). Barcelona: Crítica.
- Wood, I. (2013).** *The Modern Origins of Early Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Zamora Bonilla, J. (ed.) (2013).** *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.
- \_\_\_\_ (2013). "La razón histórica". En: id. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 91-119.

## Índice

<b>1. Introducción</b> .....	<b>5</b>
1.1. Fundamentación .....	7
1.2. Antecedentes del tema y estado de la cuestión .....	7
1.3. Estructura de la tesis .....	9
1.4. Objetivos .....	10
1.5. Hipótesis .....	11
1.6. Metodología.....	11
<b>2. Capítulo I.....</b>	<b>14</b>
2.1. La teoría de la historia en Ortega y Gasset .....	14
2.2. La cuestión del conocimiento científico en la Modernidad hasta el siglo XX. Teoría orteguiana del conocimiento .....	17
2.3. De la razón vital a la razón histórica .....	22
2.4. La cuestión de la historiología .....	27
2.5. Historicismo .....	34
2.6. La Historiografía .....	36
2.6.a. Analítica de la historia como ciencia .....	36
2.6.b. Objeto de estudio .....	46
2.6.c. Método en la historia .....	50
<b>3. Capítulo II.....</b>	<b>59</b>
3.1. Componentes de la realidad histórica.....	59
3.2. Categorías de análisis. Conceptos .....	60
3.3. Categorías históricas orteguianas .....	64
3.3.a. Vida .....	64
3.3.a.i. Vida individual, interindividual, social e histórica .....	67
3.3.a.ii. Vida noble/vida vulgar .....	68
3.3.a.iii. Vida absorta o vida abierta .....	69

3.3.a.iv. Vida como libertad y vida como adaptación .....	70
3.3.b. Ideas y creencias .....	71
3.3.c. Sujeto de la historia. Generaciones .....	75
3.3.c.i. Tipos de generaciones .....	80
3.3.c.ii. Método de las generaciones .....	83
3.3.d. Hechos históricos .....	84
3.3.e. Tiempo .....	87
3.3.e.i Cambio histórico y ritmos .....	92
3.3.g.ii Crisis histórica .....	93
3.3.h.ii Decadencia .....	95
3.3.iv Periodización. Épocas .....	96
3.3.f. El espacio .....	97
3.3.f.i. Horizonte histórico y paisaje vital .....	97
3.3.f.ii. Paisaje vital .....	99
3.3.f.iii. Incorporación y desintegración .....	101

#### **4. Capítulo III**

La interpretación de Ortega y Gasset sobre el fin de Roma .....	105
4.1. Debates y posturas historiográficas. Estado de la cuestión .....	105
4.2. Roma en el pensamiento y obra de Ortega. Relación pasado-presente .....	108
4.3. La importancia de las creencias para estudiar Roma. Reconstrucción de su circunstancia y mundo, en su conformación y en su declive .....	112
4.3.a. Vida como adaptación y vida como libertad .....	114
4.3.a.i. <i>Libertas</i> romana y libertad liberal europea .....	114
4.3.a.ii. Estado, responsabilidad y sociedad .....	120
4.3.a.iii. Liberalismo orteguiano de la tercera época y sus conexiones con Roma .....	122
4.3.b. <i>Imperium e Imperator</i> .....	125
4.4. El proceso histórico de Roma a la luz de las categorías de ilegitimidad y modernidad .....	128

4.4.a. Modernidad e ilegitimidad .....	133
4.4.b. Los límites del sistema político romano .....	136
5. El final de Roma. Crisis y desintegración .....	138
5.1. Irrupción de los bárbaros .....	138
5.2. La cuestión de la caída y decadencia .....	139
5.3. La desintegración como crisis histórica. Una fe inerte y la pérdida de su vigencia social .....	143
<b>6. Conclusiones.....</b>	<b>146</b>
6.1. Teoría de la historia .....	147
6.2. Categorías de análisis. Líneas y enfoques de investigación en el campo historiográfico .....	149
6.3. Tesis originales sobre Roma.....	150
6.4. Líneas de investigación abiertas o por desarrollar .....	154
<b>7. Apéndice .....</b>	<b>156</b>
<b>8. Bibliografía .....</b>	<b>158</b>