

# LA RECEPCIÓN DEL UTILITARISMO EN EL MUNDO HISPÁNICO. EL CASO DE ORTEGA Y GASSET

FRANCISCO LÓPEZ FRÍAS  
*Universidad de Barcelona*

## 1. CUESTIONES INTRODUCTORIAS Y METODOLÓGICAS

Este trabajo, dada la importancia de los asuntos levantados en el curso de su preparación, tal vez tenga que conformarse con ser una primera aproximación al tema. Las críticas de Ortega al utilitarismo no son puntuales sino de fondo y de hecho exigen el análisis de lo que ha sido la filosofía al menos durante los últimos ciento cincuenta años porque en realidad lo incluye dentro de las diversas corrientes positivistas del siglo XIX.

El utilitarismo es hoy una corriente bien asentada en el ámbito de los países occidentales; ha superado con relativa facilidad las críticas a las ingenuidades teóricas de sus primeras formulaciones por su capacidad de despojarse de ciertos presupuestos psicológicos y epistemológicos que no le eran consustanciales y que han acabado mostrando con claridad su núcleo consecuencialista<sup>1</sup>. Esto hace que críticas clásicas como las de Carlyle, Hartmann y Scheler estén hoy un tanto desfasadas aunque las de los dos últimos, que apuntan a su reputación filosófica, sean las que más relación podrían tener con la de Ortega<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> G. Gutiérrez: «La estructura consecuencialista del utilitarismo». *Revista de Filosofía*, 3.<sup>a</sup> época, Vol. III-3 (1990) 141-174.

<sup>2</sup> La crítica de Scheler al utilitarismo apunta a unos aspectos muy concretos; en su opinión los adversarios del utilitarismo se equivocan cuando lo descalifican en todos sus aspectos pues el error de los utilitaristas reside sólo en creer que nos ofrecen una teoría del bien y del mal cuando en realidad sólo nos brindan una teoría (verdadera) sobre los juicios sociales de elogio y

Nuestro método ha consistido fundamentalmente en analizar los textos (y los contextos) en que habla del utilitarismo y aquellos en que se cita a los utilitaristas clásicos. Bentham es citado tres veces<sup>3</sup>; J. Stuart Mill bastantes más<sup>4</sup>, y Sdgwick, p.e. ni una sola vez. Es muy notable en cambio la referencia a Spinoza, cuyas ideas germinales importantes para la consolidación del pensamiento utilitario no le pasan desapercibidas. También ha sido necesario explicar la posición filosófica desde la que Ortega hace todas sus críticas, no sólo la del utilitarismo, a cuyos efectos hemos incluido algunos apartados, entre varios posibles, sobre su innovación metafísica y las diferencias de su liberalismo con el de Spinoza y John Stuart Mill.

Las referencias más amplias al utilitarismo, y las más importantes, están hechas entre 1914 y 1916<sup>5</sup>. Estos años son especialmente fecundos para la consolidación de su pensamiento y el momento en que inicia su despegue decidido con una filosofía propia que se ha forjado frente a la de sus maestros neokantianos y a impulsos de un vasto movimiento intelectual que en filosofía da lugar a las diversas corrientes que constituyen la metafísica del siglo XX. Los filóficos con que Ortega se alinea propugnan un retorno a la metafísica tan denostada por el positivismo pero Ortega se diferencia de todos ellos en que su plantea-

---

censura de lo bueno y lo malo. La utilidad o nocividad de las formas de comportamiento funcionan sólo «como el umbral de la posible alabanza o reprobación». El utilitarismo debe ser considerado como la única teoría correcta acerca de la aprobación o reprobación sociales, sin más. Ver M. Scheler (1941): *Ética*, 2 Vols. Madrid: Revista de Occidente, p. 179. La primera versión alemana es de 1913 con sucesivas revisiones y subtítulos que en 1927 alcanzan la cuarta edición de la que se hace la traducción castellana. La crítica de Hartmann es menos condescendiente y apunta además a las consecuencias de haber tomado como ética una apreciación parcial: «Criticar el utilitarismo filofóficamente –dice– es un juego fácil. Todas sus descabelladas consecuencias tienen su raíz en la banal confusión de lo bueno y lo útil», (Ver N. Hartmann (1932), versión inglesa de Stanton Coit, New York, Vol. I, p. 140. La versión original alemana es de 1926).

<sup>3</sup> O.C. II, 725; III, 341; y IX, 288 n.

<sup>4</sup> O.C. I, 251; II, 89 y 390; III, 132; IV, 126 y 127; VI, 29, 35 y 186; VIII, 220; IX, 226 n, 696 y 696 n; y XII, 232, 417, 420, 451, 462, 466, 467 y 468.

<sup>5</sup> Cf. *Meditaciones del Quijote* (1914) en O.C. I, 311-399; *Investigaciones Psicológicas* (1915), en O.C. XII, 333-499; y *Personas, Obras, Cosas* (1916), en O.C. I, 419-574. Son tres obras formalmente desiguales (su primer libro de filosofía, un curso público de 15 lecciones y la primera recopilación de sus escritos de juventud) que configuran la primera de las tres etapas que componen su crítica al idealismo y en donde deben incluirse también «Ensayo de estética a manera de prólogo» (1914) en O.C. VI, 247-264, y «Conciencia, objeto las tres distancias de éste» (1916) en O.C. II, 61-68.

miento no es ontológico y en considerar la pugna realismo-idealismo como algo mal planteado. En su opinión la crítica moderna al pensamiento tradicional no fue suficiente porque era algo «realista» y no consiguió superarla porque, entre otras cosas, pretendió desembarazarse totalmente de ella en lugar de integrarla. En este contexto global, pero fuera de la pugna metafísica, es preciso situar su crítica al utilitarismo.

La actitud de Ortega está tan definida a estas alturas respecto a los derroteros que han ido tomando los diversos flecos del pensamiento moderno a partir de Hegel que no dudará en considerarse paradójicamente como «nada moderno (pero) muy siglo XX»<sup>6</sup>. Sus objeciones a la modernidad se concretan en la forma como ésta acaba concibiéndose en el siglo XIX que se convierte así en «nuestro mayor y más urgente enemigo» por la manera cómo sus ideas siguen influyendo en el XX. Su crítica alcanza igualmente al pensamiento tradicional pero de manera menos preocupante por la distancia histórica: «El siglo XIII –dice– está sólo en los libros y en los monumentos; desde su lontananza casi irreal nos arroja venablos imaginarios que no llegan a herirnos. Hablando con rigor, el siglo XIII y todos los demás pretéritos solo existen para nosotros dentro del siglo XIX, según él los vio y a través de su genio. Éste es, pues, el verdadero, el único enemigo»<sup>7</sup>. La característica común a todas las corrientes modernas, y a las que renunciaron a serlo en su momento, en su insuficiencia como filosofías del momento; el siglo XX plantea nuevas exigencias al saber filosófico. Quedan incluidas como filosofías insuficientes: el idealismo, para él la filosofía propia de la edad moderna y por tanto la que será objeto de su especial atención, y el realismo cuya crítica entiende que ha sido hecha históricamente por el propio idealismo aunque hay aspectos del realismo que el idealismo ha dejado intactos por constituir errores comunes a ambas posiciones. Respecto al positivismo no considera que sea una filosofía.

No es pues el utilitarismo, al que considera como una manifestación más del pensamiento positivista, su preocupación filosófica radical y buena prueba de ello es que no se volverá a ocupar de él hasta 1924<sup>8</sup> a propósito precisamente de la verdad

<sup>6</sup> Nada «Moderno» y «Muy Siglo XX» es el título de un artículo de 1916 aparecido en el II volumen de *El Espectador*, recopilado en O.C. II, 22-24.

<sup>7</sup> Ob. Cit. p. 22.

<sup>8</sup> Ver «El origen deportivo del Estado», en O.C. II, 607-623, especialmente pp. 607-613.

científica, de su exactitud y de las limitaciones a que esa condición le conducen dejando fuera de su alcance cuestiones últimas decisivas para el hombre; el utilitarismo es para él una doctrina que renuncia a una perspectiva íntegra de la realidad y eso mismo constituye su autoexclusión como corriente filosófica.

## 2. LA RECEPCIÓN DEL UTILITARISMO EN EL MUNDO HISPÁNICO

El utilitarismo es de clara ascendencia anglosajona y británicos han sido sus principales desarrollos aunque su influencia en el resto de países occidentales ha llegado a ser amplísima en nuestro siglo. España no ha sido ajena a esta influencia, antes al contrario, Bentham encontró entre los grupos dirigentes de todo el mundo hispánico una atención importante hasta el punto de haber influido decisivamente en el desarrollo de nuestra historia; pero no hubo ciertamente una continuidad y hasta hace muy poco no se ha iniciado una decidida incorporación a los debates académicos universitarios<sup>9</sup>. Se recupera así, tras un largo paréntesis, la tradicional influencia de la obra de Bentham en España, un Bentham distinto y rehabilitado por los trabajos (con la incorporación de textos inéditos) de la Werner Stark, el *Bentham Committee* y la creación de la *International Bentham Society* (IBS), transformada en la *International Society for Utilitarian Studies* en 1990. Las causas de esa ausencia no serían demasiado complejas aunque sí necesitadas de un estudio minucioso; Colomer las achaca a los estragos de «la vieja afición al pensamiento idealista y a una visión del mundo angustiada, trágica y trascendental»<sup>10</sup> en lo que no anda muy descaminado si con ello pretende denunciar la rémora tan tremenda que para el pensamiento filosófico supone la persistencia de esquemas estereotipados,

<sup>9</sup> Podemos considerar al profesor Dalmacio Negro Pavón como pionero de estos estudios en la Universidad española y a Martín Diego Farrell en el ámbito hispanoamericano. En 1990 se ha creado la Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas (SIEU) en cuyo seno trabajan casi un centenar de profesores de todas las universidades españolas y algunas portuguesas e iberoamericanas procedentes del campo filosófico, jurídico, político y económico. Ha celebrado ya dos Congresos, septiembre de 1991 en Santiago de Compostela y noviembre de 1992 en Granada; la sede, desde su fundación, está en la Universidad de Santiago donde trabajan, junto a otros profesores, Esperanza Guisán (Universidad de Santiago) y Martín Diego Farrell (Universidad de Buenos Aires), Presidenta y Vicepresidente de la SIEU. La Sociedad tiene su propia revista *-Telos-* y está integrada en la *International Society for Utilitarian Studies*.

<sup>10</sup> J.M. Colomer (1987): *El Utilitarismo*. Barcelona: Montesinos. p. 11.

fuera de su momento histórico. Ortega también lo vio así en su momento pero con la particularidad de incluir también al propio utilitarismo, bien que en un contexto diferente.

Para Ortega la más peligrosa de todas las corrientes es el idealismo y por eso le dedica su atención preferente. Su crítica acaba concretándose en Kant; el pensamiento kantiano es necesario vivirlo a fondo para ver con claridad el sentido de nuestro tiempo que es la época moderna. La obra de Kant contiene sus secretos decisivos, con sus virtudes pero también con sus limitaciones; y el kantismo ha impregnado de tal manera la vida moderna que el mundo intelectual está lleno de «kantianos a destiempo (...) kantianos irremediables (que) constituyen hoy la mayor rémora para el progreso de la vida y son los únicos reaccionarios que verdaderamente estorban»<sup>11</sup>. Ortega se refirió en 1921 a *la magia del «debe ser»*. En su opinión los moralistas y juristas de nuestro tiempo se basan en un *debe ser* que es parcial, fragmentario e insuficiente; ese imperativo moral es sólo deudor de sí mismo y no de la realidad. Desde el siglo XVIII, y sin solución de continuidad, se ha impuesto esta moral del *debe ser* que se deja fuera los principales problemas de la sociedad<sup>12</sup>. También MacIntyre ha escrito: «incluso para muchos que conscientemente son antikantianos, la ética se define como tema en términos kantianos [y] para muchos que nunca ha oído hablar de la filosofía, y mucho menos de Kant, la moralidad es aproximadamente lo que era para Kant»<sup>13</sup>. La huella de Bentham en España, aunque fragmentaria y discontinua, puede hoy reanudarse a la luz de las nuevas investigaciones y seguramente no importa demasiado a la mayor parte de los utilitaristas la crítica orteguiana a sus limitaciones filosóficas. En cualquier caso no sería razonable ignorarla porque ha dejado su impronta en códigos e instituciones hoy recuperados. La Constitución de 1812 –matriz de la compleja, sinuosa y fecunda historia del constitucionalismo español– tiene una inconfundible influencia benthamiana<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> O.C. IV, 25.

<sup>12</sup> O.C. III, 100-102.

<sup>13</sup> A. MacIntyre (1982): *Historia de la Ética*. Barcelona: Paidós, p. 185.

<sup>14</sup> El Art. 13 de la que originariamente se llamó *Constitución Política de la Monarquía Española* (19 de marzo de 1812) es bien explícito: «El objeto del gobierno es la felicidad de la nación, puesto que el fin de toda sociedad política no es otro que el bienestar de los individuos que la componen». Cf. en E. Tierno Galván (comp.): (1979): *Leyes Políticas Españolas Fundamentales*. Madrid: Tecnos. p. 29.

Bentham influyó en muchos de los delegados de las Cortes de Cádiz (incluidos los de Ultramar) y en los liberales españoles tanto cuando alcanzaron esporádicamente el gobierno (Trienio Constitucional, 1820-1823) como en el exilio<sup>15</sup>. La guerra contra Napoleón provocó los levantamientos anticoloniales de Hispanoamérica y Bentham aprovechó, por mediación de Jovellanos, para solicitar de las autoridades españolas licencia para trasladarse a México, en ese momento uno de los centros capitales de la América Española. En su interés por la suerte de Iberoamérica se conjugaba una doble motivación, a saber, su convicción de que el colonialismo conculca la libertad de los pueblos y va contra «la felicidad de la humanidad»<sup>16</sup> y el temor a que la Corona de España (a la que pertenecían los españoles de Ultramar) quedara en manos de Napoleón. Era pues plausible resolver ambas cosas a la vez ofreciéndose a los principales líderes independentistas, Bolívar y Sanmartín, para la elaboración de los códigos legales que habrían de regir los nuevos Estados. Al mismo tiempo se dirigió, completando la faena, a los gobernantes liberales españoles para inculcarles la necesidad de «librarse de Ultramar»<sup>17</sup>.

La influencia de Bentham en la metrópoli se acentuó en cuanto los liberales alcanzaron el poder a raíz de la sublevación de Riego en 1820<sup>18</sup>. Toribio Núñez, profesor de Salamanca, puede considerarse su introductor en la Universidad con traducciones y publicaciones basadas en las ediciones de E. Dumont<sup>19</sup>; Ramón de Salas publica y reedita los *Tratados de Legislación Civil y Penal*<sup>20</sup>; y el Conde de Toreno le consultó para su proyecto de refor-

<sup>15</sup> P. Schwartz y C.R. Braun (ed.) (1983): *Cartas españolas de Jeremías Bentham*. Madrid: Moneda y Crédito; P. Schwartz: «Bentham's Influence in Spain, Portugal and Latino America». *The Bentham Newsletter*. 1 (1978); P. Schwartz: «La influencia de Jeremías Bentham en España». *Información Comercial Española*. 517 (1976).

<sup>16</sup> Cf. ¡Emancipad vuestras colonias!», en J.M. Colomer (1991): *Bentham (Antología)*. Barcelona: Península, pp. 257-275.

<sup>17</sup> C. Rodríguez Braun: «Libraos de Ultramar. Bentham frente a España y sus colonias». *Revista de Historia Económica*. 3 (1985).

<sup>18</sup> Ver J.M. Colomer (1991), Ob. Cit.; y M.J. Miranda (1979): «Bentham en España», en *El Panóptico*. Madrid: Ed. de la Piqueta, pp. 129-145.

<sup>19</sup> Entre las publicaciones destacan: *Principios de la Ciencia Social o de las Ciencias Morales y Políticas por el jurisconsulto inglés Jeremías Bentham, ordenados conforme al sistema del autor original y aplicados a la Constitución española*. En este mismo año se publican los *Consejos que dirige a las Cortes y al pueblo español Jeremías Bentham*.

<sup>20</sup> La primera edición se hace en 1821-1822 y reediciones diversas en 1823, 1829 (en Burdeos), 1838 y 1981.

ma penal durante el gobierno de Agustín de Argüelles (1821)<sup>21</sup>. El período tan breve del trienio liberal no dio para mucho más pero el interés (y el permisividad) respecto a la obra benthamiana se renueva a la muerte de Fernando VII en 1833 lo que permite a Jacobo Villanova y Jordán publicar su *Aplicación de la panóptica de Jeremías Bentham a las cárceles y casas de corrección de España*, al amparo del *Estatuto Real* de 1834. Durante la Regencia de Espartero se hizo una edición importante que incluía las publicaciones anteriores<sup>22</sup> pero la influencia se va perdiendo poco a poco aunque se refleje todavía en el Código Penal de 1848, bajo el gobierno de Narváez. La última referencia es bien pobre y la hace, al filo del siglo XX, el penalista Luis Silvela quien, significativamente ya no lo define ni como filósofo ni como jurisconsulto sino como alguien a quien «sus estudios, la índole de su genio, sus tendencias todas le colocaban más bien entre los sociólogos, entre los hombres prácticos que tienen horror a la metafísica»<sup>23</sup>. Después del 98 el benthamismo es residual en España hasta casi hoy mismo. No es extraño por tanto que pasara para Ortega prácticamente desapercibido hasta 1925, no así John Stuart Mill a quien se refirió mucho antes y con mayor profusión. Al utilitarismo como tal no se referirá hasta 1924<sup>24</sup> pues la importante referencia que hará en *Meditaciones del Quijote* (1914) es una alusión global a las *morales utilitarias* que, como veremos, es problemático que puedan aplicarse al utilitarismo como tal.

### 3. LA POSICIÓN FILOSÓFICA DE ORTEGA ANTE EL UTILITARISMO

La opinión que a Ortega haya merecido el utilitarismo ha influido sin duda en la recepción de esta corriente filosófica en el mundo hispánico ya que en la primera mitad del siglo XX su influencia allí fue muy intensa incluso en casos que como p.e. acontece con Eduardo Nicol esa influencia haya querido ser negativa.

El mundo hispánico no ha sido sólo receptivo con Ortega sino también un estímulo de tal magnitud que es difícil imaginar lo que hubiera sido su pensamiento sin ese impulso. Pese a ello no

<sup>21</sup> Se publicaron a tal efecto las *Cartas de Jeremías Bentham al señor Conde de Toreno sobre el proyecto de Código Penal presentado a las Cortes*.

<sup>22</sup> *Colección de obras del célebre Jeremías Bentham (1831-1843)*. 14 Vols. Ed. de Esteban Dumont y trad. de Baltasar Anduaga.

<sup>23</sup> L. Silvela (1894): *Bentham en España*. Memoria de Ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid.

<sup>24</sup> «El origen deportivo del Estado». O.C. II, 607-623.

parece claro que pueda atribuírsele pareja importancia respecto a la mayor o menor difusión del utilitarismo en ese ámbito y de todas formas habría que indagar en el tema de manera indirecta, a través del positivismo que es el contexto en que aparecen sus referencias; el utilitarismo le sirve para ilustrar algún caso concreto sobre la distinción entre ciencia y filosofía como muestra de la insuficiencia filosófica del conocimiento científico. Por otra parte su pensamiento llega a Hispanoamérica de forma desigual, en momentos diferentes y con distintas intensidades<sup>25</sup>.

Desde muy pronto Ortega acredita un pensamiento propio dentro de un vasto movimiento filosófico particularmente fecundo que ocupa el primer tercio del siglo XX y que tiene su arranque definitivo en torno a 1913<sup>26</sup>. Sólo un año más tarde, en *Meditaciones del Quijote* está explícita, aun sin desarrollarse pero con toda claridad, su posición filosófica y es allí precisamente donde se encuentra la referencia más llamativa a las morales utilitarias. Poco más tarde, dentro del año académico 1915-1916, Ortega imparte un curso público de quince lecciones que ha permanecido inédito hasta 1982<sup>27</sup> pero elaborado en el mismo contexto filosófico de las *Meditaciones* y donde se encuentran buena

<sup>25</sup> Ortega estuvo tres veces en la República Argentina (1916, 1928 y 1940), casi cinco años de estancia total, y el único país hispanoamericano que visitó si se exceptúa su esporádica escapada a Chile. En México su obra había llegado en 1925 pero su arraigo definitivo se produjo con la notabilísima emigración intelectual que siguió al final de la guerra civil a partir de 1939 siendo la figura más importante José Gaos. Otros centros importantes han sido Venezuela, Puerto Rico y los Estados Unidos de América, todos ellos también a causa del importante exilio intelectual que siguió a la postguerra. (Cf. López Frías, F. «La influencia de Ortega y Gasset en Hispanoamérica», en VV.AA. (1987): *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*. Barcelona: PPU. pp. 101-122.

<sup>26</sup> El pensamiento filosófico de Ortega está en la línea de las *Filosofías de la Vida* (Dilthey, Simmel, Bergson); *Filosofías Existenciales* (Jaspers, Heidegger, Marcel, Sarte); *Filosofías del Espíritu* (Le Senne, Lavelle); *Filosofías Fenomenológicas* (Scheler, Hamann); y el último Husserl, el de la *Lebenswelt*. Sobre la importancia que a Ortega mereció la obra de Husserl, a quien presta una gran atención en buena parte de sus escritos (a veces en lugares insólitos), debe consultarse al menos lo siguiente: «Ensayo de estética a manera de prólogo», O.C. IV, 247-264 (es en realidad el prólogo a un libro de poesía, *El Pasajero*, de José Moreno Villa); «Apuntes sobre el pensamiento: su Teurgia y su demiurgia», O.C. V, 517-519 y 540-542. Pero para Ortega no hay conciencia del objeto –contra lo que pensaba Husserl– sino la pura y simple realidad de yo frente a ese objeto. No hay manera de abandonar esa realidad que es mi vida para hacer la famosa *reducción fenomenológica* pues es imposible pensar desde otra situación que no sea «mi vida».

<sup>27</sup> *Investigaciones Psicológicas*, O.C. XII, 337-453.

parte de las referencias que Ortega hace de John Stuart Mill. Después hay otras referencias al utilitarismo periódicamente repartidas en su obra hasta 1954, el año anterior a su muerte.

Ortega y Gasset no dedica sin embargo un estudio específico al utilitarismo y eso podría achacarse al carácter aparentemente asistemático de su obra pero cuando hace referencia a él sus comentarios son profundos y jugosos; en cualquier caso es congruente con su pensamiento que no le haya merecido una atención pareja a la que por ejemplo dedica a la crítica y superación del idealismo, y a la del realismo que aquél a su vez había llevado a cabo aunque de manera insuficiente. Esta tarea constituye su auténtico objetivo filosófico que él mismo denomina *el tema de nuestro tiempo*.

El utilitarismo lo trata en el contexto general del positivismo como una interpretación parcial de la realidad, científica, no filosófica y manifiestamente no metafísica, es decir, con expresa renuncia a fundamentar el dato radical que caracteriza irremediablemente al pensamiento filosófico. Los motivos por lo cuales el utilitarismo es una *ética sin metafísica* son bastante explicables<sup>28</sup>. Buena parte de la ética contemporánea prescinde voluntariamente de la metafísica (una materia que los Planes de Estudios consideran sin embargo «truncal») y mi impresión es que no niegan el principio metafísico sino lo que Rodríguez Huéscar ha llamado abstracciones «precisivas» y «generalizadoras»<sup>29</sup> aunque quienes lo hacen parecen estar muy seguros de lo que rechazan con ese nombre. En un momento determinado llegó a haber demasiadas metafísicas y todas con la misma pretensión de ser «el dato» radical, circunstancias que hicieron a la filosofía literalmente perder la cabeza y que la función intelectual que venía cumpliendo en la sociedad fuese ocupada por la ciencia.

La ciencia no está interesada en saberes últimos ni en datos radicales pero el pensamiento científico, que se ha visto implicado en quehaceres filosóficos, no parece estar por la labor y se limita a hacer lo que puede ante la escasa credibilidad que para la sociedad han llegado a tener la metafísicas, ya sean anteriores o posteriores a Kant. Se explica que la ciencia no quiera involucrarse en ese embrollo metafísico pues para datos «parciales»

<sup>28</sup> He tratado con más detenimiento esta cuestión en el *Proyecto Docente* para optar a la Cátedra de Ética de la Universidad de Barcelona (Junio de 1992), Capítulo III, pp. 75-93.

<sup>29</sup> Rodríguez Huéscar, A. (1982): *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: MEC, p. 23.

prefiere los suyos, sus hipótesis; el tratamiento científico es, filosóficamente hablando, parcial (en la ciencia los datos no son problemáticos como en la filosofía sino dóciles y seguros) pero nadie puede negar su eficacia, su expansión acumulativa, palpable y espectacular, y por eso ha conseguido acomplejar a una porción muy importante de los filósofos contemporáneos que no han sabido resignarse a la modestia de un saber radical que no crece hacia fuera sino hacia dentro, hacia los principios.

Ortega es metafísico y, como tal, no acepta ningún pensamiento filosófico que carezca de esa condición pero, como su metafísica no es «ontológica», su crítica es distinta de otras que el utilitarismo recibe p.e. desde el realismo o las diversas formas idealistas. En este sentido Ortega discute prácticamente con los mismos adversarios que el utilitarismo aunque por motivos distintos. Las auténticas preocupaciones del pensamiento orteguiano son el realismo, el idealismo y las diferentes maneras cómo estas corrientes se manifiestan en la modernidad: *sustancialismo*<sup>30</sup>, *ontologismo*<sup>31</sup>, *racionalismo*<sup>32</sup>, *voluntarismo*<sup>33</sup>, *intelectualismo*<sup>34</sup>, *idealismo alemán* y *neokantismo*<sup>35</sup>. La crítica del utilitarismo es de otro orden pues sus inclinaciones científicas le remiten a una parcela concreta de la realidad y con ello gana exactitud (científica) a costa de limitaciones radicales congruentes con su renuncia a cuestiones últimas que son las decisivas; el utilitarismo hace de esa renuncia su virtud esencial manteniéndose en un plano de problemas secundarios o mediatos.

El utilitarismo le parece razonable pero filosóficamente insuficiente y de una cierta incapacidad para afrontar cuestiones radicales tan decisivas como las que atañen p.e. a las relaciones entre la vida individual y la colectiva; la vida colectiva e histórica no es propiamente vida individual («mi vida») pero tampoco es otra cosa que vida, paradoja que conducirá a Ortega a una interpretación completamente nueva en Sociología respecto a posiciones que –como las de Comte, Durkheim y Weber– se han limitado meramente a distinguir entre vida individual y colectiva sin

<sup>30</sup> «El hombre y la gente», O.C. VII, 71-271.

<sup>31</sup> «Sensación, construcción e intuición», O.C. I, 244-260; «Historia como Sistema», O.C. VI, 11-50.

<sup>32</sup> «El tema de nuestro tiempo», O.C. III, 143-242; «Ni vitalismo ni racionalismo», O.C. III, 270-280; «En el centenario de una Universidad», O.C. V, 461-464; «Historia como sistema», O.C. VI, 11-50.

<sup>33</sup> «En el centenario de una Universidad», O.C. V, 461-464.

<sup>34</sup> «Historia como sistema», O.C. VI, 11-50.

<sup>35</sup> «Prólogo para alemanes», O.C. VIII, 13-58.

establecer unos criterios suficientes para entender sus relaciones; individuo y sociedad son dos polos de una misma realidad y no hay entre ellos solución de continuidad. Ortega introduce la vida «interindividual» entre la vida individual y la colectiva o social, y esta *ampliación de la vida individual* es lo nuevo y decisivo<sup>36</sup>. En la vida «interindividual» las propiedades individuales de cada cual se ensanchan hasta alcanzar una pluralidad limitada. Entre la vida individual y la colectiva hay un espacio donde el grupo puede tener connotaciones claras de individualidad; la distinción entre vida individual y colectiva no es un criterio cuantitativo sino cualitativo y esto abre unos caminos nuevos a la exploración sociológica para entender las relaciones humanas.

Ortega no alcanzó a conocer evidentemente la (Nueva) Economía del Bienestar a la que se abre el neoutilitarismo actual y desde luego es casi seguro que habría abordado el tema con mucha mayor amplitud dada la fuerte incidencia social que esta corriente ha experimentado en los últimos treinta años. La «agregación de preferencias» propia del neoutilitarismo pretende, como Ortega, abordar de una manera decidida la importante cuestión de crear la trama social que haga compatibles los intereses individuales con los sociales; se basa también en una cierta forma de *ampliación de la individualidad* susceptible de lograr una racionalidad colectiva correspondiente a la racionalidad individual manifestada en las ordenaciones de preferencias de los individuos, agregación imposible tal como el utilitarismo la plantea<sup>37</sup> y prácticamente considerada como inviable a partir de las inquietantes interrogantes que planteó el Teorema de Arrow<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Véase especialmente «el hombre y la gente», en O.C. VII; también López Frías, F. (1985): *Ética y Política*, Barcelona: P.P.U, especialmente el Cap. IV, «Nuevas exigencias del saber filosófico», pp. 159-184. Efectivamente no se puede hablar de vida «colectiva» para toda vida distinta a la individual; en las relaciones entre amigos, amantes, familiares e incluso grupos más amplios cohesionados por motivos distintos de los sentimientos morales como p.e. socios, equipos de trabajo, partidos políticos, etc. no puede hablarse de relaciones colectivas.

<sup>37</sup> Véase Colomer, J.M. (1987): «La imposible agregación de preferencias», en *El Utilitarismo*, Barcelona: Montesinos, pp. 89-95.

<sup>38</sup> La presentación formal y completa del teorema de la imposibilidad aparece en Arrow, K.J. (1951): *Social Choice and Individual Values*, New York: Wiley & Sons (ed. revisada en 1963). Hay versión castellana (1974) en Madrid, Instituto de Estudios Fiscales. Una versión muy completa de los postulados del teorema y su demostración se debe a Vickery, W.: «Utility, Strategy and Social Decision Rules», *Quarterly Journal of Economics*, 74 (1960) 507-535. Una de las posibles soluciones para el teorema general de la impo-

Ortega no cree que pueda existir una racionalidad colectiva e incluso está muy abierto a la necesidad de revisar el carácter abstracto con que se suele conceder la racionalidad a los individuos<sup>39</sup>; habría rechazado este planteamiento, como hizo en su momento con el *alma colectiva* de Durkheim, por su pretenciosidad un tanto abstracta de aplicarla a toda la sociedad. A partir de una cierta «cantidad» de individuos las relaciones son impersonales y consecuentemente considera irracionales los usos sociales de la colectividad; no necesitan los usos sociales la racionalidad, antes al contrario la irracionalidad paradójicamente facilita la fluidez de las relaciones sociales al ser imposiciones mecánicas. Los usos nos hacen sociables y, al ser imposiciones impersonales de las que no se responsabiliza nadie en concreto, se constituyen en auténtica forja de sociabilidad; es la sociedad (no los individuos) quien determina las represalias y castiga las contravenciones. Los usos son pues coacciones pero hay grados: las costumbres p.e. son unos usos suaves pero cuya no observancia por propios o extraños puede resultar como mínimo contraproducente si se trata de sociedades muy permisivas. Pero también hay usos fuertes y en este sentido el que más es el Derecho; en él no es la sociedad la que nos crítica sino que se moviliza contra el individuo una estructura tremenda que es el Estado. Cualquier presión social de la costumbre es difusa y en cualquier caso resistible por parte del individuo, pero respecto al Derecho la cosa va en serio.

Temáticamente el utilitarismo podría considerarse cerca del afecto orteguiano aunque la distancia que los separa pueda en la práctica resultar insalvable ya que Ortega siente a la filosofía como «amor»<sup>40</sup> con una precisión tal que su preocupación se concreta en los más próximos, mientras que el utilitarismo habla de «solidaridad» con toda la humanidad, consideración que a Orte-

---

sibilidad, interesante por mantener en su enfoque el planteamiento de Arrow pero discutible en cuanto a sus conclusiones, en Tullock, G.: «The General Irrelevance of the General Impossibility Theorem», *Quarterly Journal of Economics* 81 (1967) 256-270, V.C. en *Hacienda Pública Española*, 44 (1977) 284-294.

<sup>39</sup> No es que Ortega niegue la racionalidad humana como hicieron otros ilustres irracionalistas antes sino sólo la racionalidad «racionalista»: «La tradicional fórmula de que el hombre es un ser racional ha sido casi siempre mal entendida, y esta mala inteligencia no sólo ha ocasionado graves errores en la teoría sino también gravísimos en la práctica. Ha inducido siempre a que se haga el hombre extravagantes ilusiones sobre sí mismo» (O.C. VI, 471).

<sup>40</sup> O.C. I, 312-316.

ga le parece la forma más sublime de demagogia<sup>41</sup> pretensión que en la práctica le equipara con los idealistas aunque sin su potente formulación filosófica. Esta simpatía es especialmente notoria cuando se refiere p.e. a John Stuart Mill, el utilitarista más próximo a sus inquietudes. Más de dos decenas de citas, algunas de importancia, corroboran este interés, lo que en el caso de Ortega es significativo porque en su obra no cita sino a unos centenares de autores, los imprescindibles, porque no tenía especial interés en mostrar su erudición. La afinidad con Mill podría atribuirse igualmente a su condición de liberal pero en esto también existen unas diferencias importantes. El utilitarismo es para él un fenómeno típico del siglo XIX y esto le incluye entre los asuntos frente a los que recomienda la máxima precaución<sup>42</sup>.

*Meditaciones del Quijote* es la obra en la que Ortega condensa su proyecto filosófico y es tanto una rendición de cuentas con el pasado como una declaración programática para el presente y el inmediato futuro. No es extraño por eso que se publique casi al mismo tiempo que su programa político<sup>43</sup> y muchas ideas (incluso párrafos) de estas dos obras se entrecruzan en coherencia con la unidad de su pensamiento político y filosófico. Ortega muestra las posibilidades de su filosofía al comienzo de la primera de ellas, en unas apretadísimas páginas iniciales<sup>44</sup>, que son en realidad un índice de temas, autores y proyectos; uno de esos temas es precisamente el de las morales utilitarias<sup>45</sup>. El hecho de que

<sup>41</sup> «... no me he dirigido jamás a la humanidad –escribe Ortega–. Esta costumbre de hablar a la humanidad, que es la forma más sublime y por lo tanto más despreciable de la demagogia, fue adoptada hacia 1750 por intelectuales descarriados, ignorantes de sus propios límites y que siendo, por su oficio, los hombres del decir, del *logos*, han usado de él sin respeto ni preocupaciones, sin darse cuenta de que la palabra es un sacramento de muy delicada administración» (O.C. IV, 115-116).

<sup>42</sup> Cfr. su artículo «Nada moderno pero muy Siglo XX» en O.C. II, 22-24.

<sup>43</sup> *Vieja y Nueva Política*, en O.C. I, 267-307.

<sup>44</sup> «Lector...» en O.C. I, 311-328.

<sup>45</sup> Los temas son muy variados: odio, rencor, valores, amor, ampliación de la individualidad, comprensión, dogma moral, ideal moral, morales utilitarias, tolerancia, bien, material cumplimiento de normas legales, inmoralidad, experiencia moral, libre albedrío, ética, filosofía, ciencia, erudición, verdad, error, intelección, siglo XIX, circunstancias españolas, occidente, vida humana, heroicidad, lucha, vida individual, vida social, vida colectiva, vida espontánea, individualismo, vida abstracta, «vuelta táctica», perspectiva, idealismo, conciencia, mundo, alma, materia, Dios, destino, objeto material, espiritualidad, fenómeno, vitalidad, modernidad, inquietud sexual, lo inhumano, futuro, pasado, reaccionarismo (político y filosófico), felicidad, acción, quijotismo, angustia, existencia absurda, naturaleza, historia, científico, intelectual, pensamiento. Los autores son Spinoza, Rembrandt, Mateo

aparezca la referencia al utilitarismo en este apretado programa orteguiano de 1914 es muestra clara que para él tiene su importancia ya que no suele citar nunca por erudición; la cita es además muy larga e incluso se prolonga en otros textos casi inmediatos en los que subraya sus diferencias con las morales utilitarias en un momento en el que sus posiciones críticas respecto al realismo e idealismo pudieran tomarse como indiferencia respecto al ideal moral. Otras referencias innovadoras, como p.e. las que hace respecto al individuo, podrían parecer relativistas a lectores de su obra poco avisados, en realidad sitúan a Ortega dentro de un liberalismo peculiar. La referencia a las morales utilitarias es para desmarcarse con cierta energía de ellas; su ideal moral es contrapuesto al «dogma moral», a la «moral rígida» frente a lo que propone «exigencias de veracidad» y apertura «en todo momento a la reforma y corrección debidas» y esto podría, vagamente al menos, sonar a utilitarismo o relativismo. Una buena interpretación del texto debería comenzar pues por analizar si Ortega entiende lo mismo por «morales utilitarias» que nosotros entendemos ahora por «utilitarismo». Lo que en ese momento está criticando Ortega es el odio y el rencor que encuentra en el comportamiento de sus compatriotas, la facilidad con que «nosotros los españoles nos enardecemos por un *dogma moral* lantesl que abrir nuestro pecho a las exigencias de la veracidad. De mejor grado –añade– entregamos definitivamente nuestro albedrío a una *actitud moral rígida*, que mantenemos siempre abierto nuestro juicio, presto en todo momento a la reforma y corrección debidas»<sup>46</sup>. Ni cabría el comentario a la cita si no fuera por la rotundidad con que posteriormente identifica «morales utilitarias» con «moralidades perversas» y no es seguro

---

Alemán, Platón, Marco Aurelio, Azorín, John Stuart Mill (en el contexto de las morales utilitarias), José de Campos, Lipsio, Huet, Casaubon, Hegel, Goethe, Moisés, Heráclito, Rousseau, Jacobi, Giordano Bruno, Pío Baroja, Shakespeare, Rossini, Lope de Vega, Larra, Cervantes, Saint-Beuve, Fray Luis de León, Santo Tomás de Aquino, Nietzsche, Flaubert y Newton. Los proyectos, propósitos o innovaciones podrían resumirse en la aparente modestia de su ofrecimiento («Yo sólo ofrezco –dice– *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas» (p. 318) que si bien se mira es una propuesta de reforma radical de la filosofía que incluye nada menos que una nueva categorización de la realidad. Pero habría que referirse también, al menos, a la frase célebre que en última instancia condensa su pensamiento y que muy pocos citan completa: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (p. 322) que modera los excesos de la perspectiva idealista y cubre las debilidades del realismo que aquella había puesto de manifiesto.

<sup>46</sup> O.C. I, 314, subrayados míos.

que esté hablando del utilitarismo o, al menos, sólo de él pues hay un «vicio utilitario» (que es el agente de la perversión moral) que alcanza incluso a aquellas morales que dan un sesgo de rigidez a sus prescripciones. El texto es el siguiente:

«Espero que al leer esto (se refiere a la actitud de apertura frente a la posición dogmática) nadie derivará la consecuencia de serme indiferente el ideal moral. Yo no desdeño la moralidad en beneficio de un frívolo jugar con las ideas. Las doctrinas inmoralistas que hasta ahora han llegado a mi conocimiento carecen de sentido común. Y a decir verdad, yo no dedico mis esfuerzos a otra cosa que a ver si logro poseer un poco de sentido común.

Pero en reverencia del ideal moral, es preciso que combatamos sus mayores enemigos, que son las moralidades perversas. Y en mi entender –y no sólo en el mío–, lo son todas las morales utilitarias. Y no limpia a una moral de vicio utilitario dar un sesgo de rigidez a sus prescripciones»<sup>47</sup>.

Hay una insistencia reiterativa (en una obra tan concisa como son las *Meditaciones del Quijote*) sobre la posibilidad de que puedan manejarse utilitariamente los dogmas morales y habría que preguntarse cuál es el criterio orteguiano en este asunto si se tiene en cuenta que el «vicio dogmático» no parece algo que los utilitaristas estén dispuestos a aceptar, como tampoco parece lógico que los dogmáticos acepten el «vicio utilitario» que Ortega les endosa. El texto inmediatamente posterior al citado es en este sentido tan explícito como problemático:

«Conviene que nos mantengamos en guardia contra la rigidez, librea tradicional de las hipocresías. Es falso, es inhumano, es inmoral, filiar en la rigidez los rasgos fisonómicos de la bondad. En fin, no deja de ser utilitaria una moral porque ella no lo sea, si el individuo que la adopta la maneja utilitariamente para hacerse más cómoda y fácil la existencia»<sup>48</sup>.

El texto necesita ser leído orteguianamente, es decir, con unas claves raciovitalistas que apuntaremos de la manera más sintética posible en el próximo apartado; las posibilidades de que «el individuo maneje utilitariamente [su moralidad] para hacerse más cómoda y fácil la existencia» adquiere su exacta significación cuando se entiende desde el uso que los hombres hacen, más o menos conscientemente, de la radical libertad que les constituye. Por otra parte sería interesante ver en qué medida podría sentirse aludido el utilitarismo en ese fragmento, especialmente en lo que se refiere a la rigidez. El texto inmediato da

<sup>47</sup> O.C. I, 315.

<sup>48</sup> Ib.

más pistas; gracias a nuestro ideal ético, es decir el que Ortega está proponiendo, lejos de los dogmatismos y demás perversiones del orden moral, podemos llegar

«a no confundir el bien con el material cumplimiento de normas legales, una vez para siempre adoptadas, sino que, por el contrario, sólo nos parece moral un ánimo que antes de cada nueva acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona. Decidiendo nuestros actos en virtud de recetas dogmáticas intermediarias, no puede descender a ellos el carácter de bondad»<sup>49</sup>.

El párrafo podría ser suscrito casi íntegramente por muchos utilitaristas aunque estas aparentes coincidencias podrían también deberse a que Ortega y el utilitarismo tienen un adversario común en algunas formas de la moral tradicional. No hay que obviar sin embargo diferencias esenciales pese a que incluso podríamos reforzar los parecidos con la cita de otro texto casi inmediatamente posterior:

«Por tanto, será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético. Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es *ipso facto* perversa»<sup>50</sup>.

Estos textos orteguianos, incluidos en una de sus obras más cuidadosamente meditadas y por consiguiente con una intención precisa dentro de su posición filosófica, no parece que estén escritos, por así decirlo, en «clave» utilitarista. Si muchas cosas suenan parecidas e incluso iguales se debe a que Ortega es un liberal irremediable y al utilitarismo suele encuadrársele, aunque con matices, dentro de esa denominación. El liberalismo, con frecuencia tan denostado, ha tenido siempre muchos novios a los que algunas veces atrae esa peculiar manera que tiene de entender la libertad individual; en este sentido se sienten también ocasionalmente liberales los anarquistas, los socialistas y los nacionalistas. Pero el liberalismo tal como Ortega lo entiende, nada menos que «como un deber moral»<sup>51</sup>, es muy diferente incluso respecto al del liberalismo clásico; el pensamiento liberal orteguiano, expresado con toda claridad en 1908, es reformista y su «reforma liberal»<sup>52</sup> es una y misma cosa con la «reforma filosófica» que va desvelando paulatinamente entre esa fecha y 1914. No

<sup>49</sup> Ib.

<sup>50</sup> Ob. cit. p.316, subrayado de Ortega.

<sup>51</sup> O.C. X, 35.

<sup>52</sup> Cf. O.C. X, 31-38.

se trata, en este caso, de un político –ni siquiera de un político con ideas– sino del pensamiento político de un filósofo.

Por esas mismas fechas, entre 1908 y 1913, Ortega parecerá socialista a algún estudioso. Las posibles razones para tomar a Ortega como tal no faltarían en sus escritos de estos años, empezando por la citada Reforma Liberal<sup>53</sup>, pero es un simple espejismo propiciado por «la emergencia magnífica del ideal socialista (...) frente a los equívocos poco elegantes de los partidos vigentes»<sup>54</sup> en la España del momento. La admiración por el socialismo tiene mucho que ver con el sentimiento que le inspira su líder Pablo Iglesias, significativamente citado junto al liberal Giner de los Ríos como «santos laicos»<sup>55</sup> y, aunque en algunos momentos se declara socialista, suele matizarlo enseguida para afirmar p.e. que no es marxista<sup>56</sup> o simplemente «socialista y algunas cosas más»<sup>57</sup>. Este proceso mediante el cual el joven Ortega camina junto, y sólo durante el tiempo justo que cualquier código de circulación podría permitir a los adelantamientos, a la peculiar andadura del socialismo español, acaba el 1 de mayo de 1913 cuando Ortega culmina su discurso, parece que sin *animus iniurandi*, con la afirmación de que «el socialismo habrá sido el encargado de preparar el planeta para que broten de él nuevas aristocracias»<sup>58</sup>. En general cabe la razonable conclusión de que Ortega, más que socialista, lo que intentó –sin éxito– fue hacer e los socialistas españoles, que no habían adquirido por entonces más vicios intelectuales del siglo XIX que sus correligionarios europeos e incluso que muchos liberales clásicos, el «círculo cuadrado» de convertirlos en verdaderos liberales.

El tema del utilitarismo será tratado por Ortega con más precisión en 1924 a propósito de distinguir entre utilidad y vida humana poniendo de manifiesto la radical insuficiencia que supone

<sup>53</sup> Cf. «La reforma liberal», en *Faro* 1 (1908); «La conservación de la cultura», en *Faro*. 3 (1908); «Sobre el proceso Rull», en *Faro*. 8 (1908); «Disciplina, jefe, energía», en *El Imparcial*. 12-VIII-1908; «La cuestión moral», en *El Imparcial*. 27-VIII-1908; «El recato socialista», en *El Imparcial*. 2-IX-1908; «Nuevas glosas», en *El Imparcial*. 26-IX-1908; «La ciencia y la religión como problemas políticos», conferencia en Madrid el 2-XII-1909; «Pablo Iglesias», en *El Imparcial*. 13-V-1910; «De Puerta de Tierra», en *El Imparcial*. 19 y 20-IX-1912; «Miscelánea socialista», en *El Imparcial*. 30-IX-1912 y 6-X-1912; «Socialismo y aristocracia», en *El Socialista*. 1-V-1913.

<sup>54</sup> O.C. X, 38.

<sup>55</sup> O.C. X, 140.

<sup>56</sup> O.C. X, 120.

<sup>57</sup> O.C. X, 200.

<sup>58</sup> O.C. X, 240.

la intelección utilitaria de la vida<sup>59</sup>. Lo hace tras un capítulo introductorio dedicado a la ciencia, a su exactitud y a las consiguientes limitaciones que eso conlleva al dejar fuera de su alcance «decisiones últimas» que al hombre no le es dado renunciar; este capítulo le sirve de «hueco» para alojar en él el caso concreto del utilitarismo como una doctrina que pretende gobernar nuestra existencia con la verdad científica, muy propio del siglo XIX, renunciando a una perspectiva íntegra de la realidad:

«Violentamente –escribe Ortega– quiso el pasado siglo frenar la mente humana allí donde la exactitud finiquita [y] éste volverse de espaldas a los últimos problemas (...) no está justificado ni es plausible. Porque la ciencia experimental sea incapaz de resolver a su manera esas cuestiones fundamentales, no es cosa de que haciendo ante ellas un gracioso gesto de zorra ante uvas altaneras las llame <mitos> y nos invite a abandonarlas (...). Necesitamos una perspectiva íntegra, con primero y último plano, no un paisaje mutilado, no un horizonte al que se ha amputado la palpitación incitadora de las postreras lontananzas. Sin puntos cardinales nuestros pasos carecerían de orientación. Y no es pretexto bastante para esa insensibilidad hacia las últimas cuestiones declarar que no se ha hallado manera de resolverlas. ¡Razón de más para sentir en la raíz de nuestro ser su presión y su herida! ¿A quién le ha quitado nunca el hambre saber que no podrá comer? Aun insolubles seguirán esas interrogaciones alzándose patéticas (...). El Norte y el Sur no orientan, sin necesidad de ser ciudades asequibles, para las cuales quepa tomar un billete de ferrocarril»<sup>60</sup>.

Para Ortega una de estas cuestiones últimas, la de mayor influjo, es la idea que tengamos de la vida y el utilitarismo fraguó en el XIX una concepción inadecuada de ella: «una interpretación utilitaria del fenómeno vital que ha llegado hasta nosotros y puede aún considerarse el tópico vigente [según la cual] *la actividad primaria de la vida consistiría en responder a exigencias ineludibles, en satisfacer necesidades imperiosas* (...). Una ceguera congénita hizo que los hombres de esa época tuvieran sólo ojos para lo hechos que parecían, en efecto, presentar la vida como un fenómeno de utilidad y adaptación»<sup>61</sup>. Ortega piensa que esas explicaciones de la vida humana desde la «mitología científica»<sup>62</sup> fueron invalidadas por la nueva biología y las investigaciones históricas en el primer tercio del siglo XX según las cuales

<sup>59</sup> Cf. «El origen deportivo del Estado» O.C. II, 607-623.

<sup>60</sup> O.C. II, 608.

<sup>61</sup> O.C. II, 609, subrayados míos.

<sup>62</sup> Para Ortega «la ciencia misma como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo» Ob. Cit. p. 608.

«todos los actos utilitarios y adaptativos, todo lo que es reacción a premiosas necesidades, son vida secundaria»<sup>63</sup>.

El vivir humano no consiste en un mero sobrevivir y no habría manera de explicar la supervivencia del hombre sobre la tierra con los criterios evolucionistas que propagó el darwinismo. Vivir humanamente no es una simple respuesta al medio sino anticipación a sus posibles influencias; el hombre no se limita a resolver los problemas que se le presentan sino principalmente los que él mismo plantea para tomar mejor posesión del medio en que esa vida se proyecta; en este sentido la vida es «construcción» artificial, lujosa, sobrada, incluso superflua y «no natural». El mejoramiento de lo que hay es característico de la civilización humana frente a las otras formas de vida que no lo son: «La actividad original y primera de la vida es siempre espontánea, lujosa, de intención superflua, es libre expansión de una energía preexistente. No consiste en salir al paso de una necesidad, no es un movimiento forzado o tropismo, sino, más bien, la liberal ocurrencia, el imprevisible apetito»<sup>64</sup>.

La creatividad es lo distintivo del hombre; ella hace posible la cultura en la que podrá desenvolverse al amparo de los más diversos riesgos. Sin embargo, la cultura no es ella misma creativa sino mecánica y utilitaria, es «relación segunda» o predicamental; la creatividad es propia del hombre que la hace y sólo subsidiariamente lo es de la sociedad a través de la que aquél inevitablemente se expresa; su eficacia es prodigiosa y basta con aprenderla, lo que es muy fácil cuando se trata de la propia, pues cuando el hombre hace uso de ella no necesita perder su tiempo en *pensarla*: la erudición no es pensamiento en sentido estricto. El pensar es una actividad lujosa (superflua) reservada para menesteres distintos a la pura supervivencia.

Para Ortega la vida es *quehacer*, vocablo cargado de connotaciones éticas porque no se trata de una actividad cualquiera sino de una muy concreta que se ejecuta después de haberla decidido

<sup>63</sup> *Ib.* A estos efectos hay que tener en cuenta la importante distinción que Ortega hace entre 'Cultura' y 'Vida', en la línea crítica que caracteriza a muchos de los filósofos contemporáneos suyos. Piénsese p.e. en Heidegger (*Ser y tiempo*, # XII), y en Merleau-Ponty (*Fenomenología de la percepción* y *La Structure du Comportement*) que reclaman frente a cualquier forma de idealismo (Descartes incluido) una 'relación primera' o trascendental (propia del conocimiento no teórico que caracteriza el mundo práctico) frente a la 'relación segunda' o predicamental propia del conocimiento teórico que caracteriza el mundo científico.

<sup>64</sup> *Ib.*

entre diferentes opciones. Hay para él dos grandes formas –distintas– de actividad: «una originaria, creadora, vital por excelencia, que es espontánea y desinteresada; otra en que se aprovecha y mecaniza aquélla y que es de carácter utilitario. La utilidad no crea, no inventa, simplemente aprovecha y estabiliza lo que sin ella fue creado»<sup>65</sup>. En realidad ambas funciones son necesarias y el único problema es que alguna de ellas suplante a la otra como pretende el utilitarismo; la acción utilitaria es importante siempre que se le reduzca a sus exactas dimensiones, a su condición subalterna: «Al hacer la historia de toda existencia viviente hallaremos siempre que la vida fue primero una pródiga invención de posibilidades y luego una selección entre ellas que se fijan y como solidifican en hábitos utilitarios»<sup>66</sup>. Ortega subraya esa nueva condición concreta, abierta y problemática que en su pensamiento filosófico adquiere el viejo concepto aristotélico de *potencia*; sólo habiendo intentado abrir caminos (por nosotros mismos o por los que nos precedieron) en la medida suficiente para «que penetremos en Inuestral existencia muy ricos en posibilidades» ha podido perdurar la condición humana; el hombre sobrevive a las otras especies porque su vida es fuerte en el sentido ético de la palabra, poderosa a fuer de que en último término está en sus manos el destino concreto de su existencia terrenal. La filosofía existencial vio con claridad que cuestiones tales como la *opción*, la *elección* y la *fidelidad a sí mismo* son la mejor arma de que el hombre dispone para *serse*, incluso en posiciones tan extremadas como la de Jaspers, el filósofo de la «situación límite», para quien el hombre ni siquiera es un *Da-Sein* (ser-ahí) sino solo una *Möglich Existenz* (existencia posible) que alcanza a ser real cuando esa existencia posible irrumpe en una decisión libre. Ortega no es tan patético como los existencialistas porque contempla también el otro polo de la existencia humana que constituye la seguridad de la civilización y la cultura en la que los hombres descansan para hacer posible sus proyectos «lujosos» de acrecentarlas; estos ingredientes circunstanciales de que consta la vida humana y que genéricamente denominados *cultura* son también «mi vida» pero en un sentido problemático porque así como aquélla se me da hecha y estoy facultado para vivir *de ella*, la vida en cambio se nos da por hacer y eso significa que vivir, en lo humano, no es sólo «consumir» cultura sino también hacerla. El número de posibilidades no es ilimitado, antes al contrario se reduce a unas cuantas que son más que suficientes para

<sup>65</sup> *Ib.*

<sup>66</sup> *Op. cit.* p. 610.

no hacer de la vida la pura indeterminación de tener que elegir entre una barbaridad de opciones que pueden conducir a la más absoluta perplejidad<sup>67</sup>; entre unas cuantas buenas posibilidades siempre hay alguna que puede resistir «la poda fatal que es el destino». El utilitarismo toma la opcionabilidad como si *de toda* la realidad humana se tratara hasta el extremo de que para él «la actividad primaria de la vida consistiría en responder a exigencias ineludibles, en satisfacer necesidades imperiosas»<sup>68</sup>; para el utilitarismo lo decisivo es la manifestación empírica de la elección, única manera de convertirla en *datos* científicamente mensurables. Así sólo consigue tomar por realidad lo que es *sólo el síntoma* más patente de la vida pujante. Hay sin embargo algo más que pasa desapercibido al utilitarismo, a saber, la fuente de esa pujanza, la inspiración, las ilusiones y, en definitiva, la fuerza de que se alimenta. Son aspectos de la realidad irreductibles a la mera satisfacción de deseos o «preferencias» con que el utilitarismo hace de la pura elección racional una teoría científica de la vida humana, ni menos ni más. De ahí que el utilitarismo sea para Ortega un «consumidor de cultura», o de riquezas que otros han creado según la mayoría de los economistas neoliberales, o sea, vida pujante para hoy y menguante para mañana<sup>69</sup>.

El utilitarismo de hoy, o neoutilitarismo, mantiene un *status* elevado en el pensamiento político actual en el que ha conseguido alcanzar rango de «teoría económica de la democracia». Su gran innovación, tal como hicieron las principales corrientes filosóficas contemporáneas, consistió en romper con el psicologismo sustituyendo la vieja noción de felicidad por la de «satisfacción» de necesidades o *preferencias*, susceptibles de medida en una escala de utilidad; así ha resistido bien los em-

<sup>67</sup> La perplejidad, como la crítica, no son filosofía sino sólo instrumentos de ella que no pueden suplantarla y en los que no cabe perpetuarse sistemáticamente como el asno de Buridán y el criticismo.

<sup>68</sup> Ob. Cit. p. 609

<sup>69</sup> Los pensadores neoliberales, muy especialmente los economistas, se quejan del capitalismo peculiar que suele practicar el utilitarismo de tipo igualitario porque en su opinión del capitalismo les interesa mucho más la vertiente de la eficacia que la de la ética. Piénsese p.e. en los planteamientos económicos del *Estado de Bienestar* que sólo funcionan mientras administran, hasta su agotamiento, la riqueza que otros anteriormente han producido. Para una idea global de la variedad de trabajos en distintas perspectivas y proyecciones de la economía liberal: «Problemas Económicos Actuales en una Perspectiva Liberal», *Revista del Instituto de Estudios Económicos*, 2 (1980) 413 pp.; y P. Schwartz (1980): *Bibliografía de la libertad*. Madrid: Instituto de Economía de Mercado.

bates de sus principales adversarios con sus mejores armas que son la eficacia y la capacidad de adaptación. Para lo de la eficacia cabe remitirse a su mejor obra, el *Estado de Bienestar*, cuya credibilidad ha sido muy difícil de poner en duda hasta hace poco; respecto a la capacidad de adaptación el criterio mismo de utilidad está «cruzado» por una idea excesivamente pobre de lo que es el hombre quien tiene efectivamente necesidades que satisfacer pero sin que podamos por ello decir que *consista* sólo en eso.

En el fondo de todo esto lo que late es una cuestión filosófica, de metafísica no ontológica que es tal como Ortega la entiende, que explica la diferencia moral que hay entre vida egregia o auténtica y vida vulgar. La vida auténtica no depende de connotaciones económicas en ninguno de los sentidos y en rigor es irreductible a cualquier otra realidad parcial; ser auténtico no es algo sobre lo que quepa disputar o distribuir con los otros sino simplemente «ser mejor», un deseo cuya profundización nunca choca con el de los otros, no es abstracto sino que tiene unas exigencias concretas y que no lesiona, antes al contrario, ese mismo deseo en los otros; en términos de la (Nueva) Economía del Bienestar podría hablarse de la autenticidad como un «juego cooperativo», los llamados de *suma-cero*, en el que nadie pierde porque las ganancias no se hacen a costa de las pérdidas de los demás.

La ética de Ortega, injustamente tachada de «elitista» y al servicio de la burguesía, es de lo más asequible para cualquiera que se proponga simplemente *ser mejor*; es una moral que carece de connotaciones cuantitativas y a nadie daña salvo perentoriamente en su soberbia, avaricia, envidia o pereza, los pecados capitales que Adam Smith concibiera simplemente como «pecados económicos»; por eso no contempla las *clases sociales* sino las *clases de hombres*<sup>70</sup>. Estos caracteres la diferencian, por razones distintas, tanto de la ética utilitarista como de la marxista. Tam-

<sup>70</sup> La crítica de Ortega al concepto contemporáneo de clase social podría sintetizarse ya en un texto breve de 1913: «Volverán las clases –escribe–, ¿quién lo duda? Pero no serán económicas, no se dividirán los hombres en ricos y pobres; pero sí en mejores o peores» (O.C. X, 240). Repárese en que Ortega no dice que se vayan a suprimir los pobres y los ricos sino sencillamente que no constituyen clases sociales; nuestro tiempo ha persistido, sin embargo en esa idea de llamar clases sociales no sólo a los ricos y a los pobres sino también a los obreros y a los patronos, a los hombres y a las mujeres, a los gobernantes, etc. El hombre no es una cosa, no es un *qué* sino un *quién*, y por eso se resiste a ese tipo de divisiones que lo desfiguran individual y socialmente.

bién se desmarca de la ética kantiana, la ética del *debe ser* porque la considera asimismo insuficiente. La ética de Ortega se diferencia, en fin, tanto de las tradicionales como de las modernas, en que no considera al deber –sino a la ilusión– como la idea primaria en la moral y en ello consiste su radical innovación: «El deber –dice– es cosa importante pero secundaria –es el sustituto–, el *Ersatz* (recambio) de la ilusión». Los deberes son cuestiones secundarias y subalternas lo que no les resta importancia; complementan e incluso sustituyen, cuando falta, al entusiasmo y la ilusión: «Es preciso –añade– que hagamos *siquiera* por deber lo que no logramos hacer por ilusión»<sup>71</sup>.

Todas estas consideraciones sobre la «ética de la vida» que Ortega propone frente a los sucedáneos que a su entender presentan las éticas coetáneas se van configurando en el propio análisis que se deriva de su raciovitalismo, de haber entendido la vida como *realidad radical* y es precisamente su confrontación con las insuficiencias del utilitarismo, tal como aparece en esta obra de 1924 que estamos comentando, lo que le pone sobre las pistas claves de su indagación. La vida no es pura necesidad ni mera respuesta a problemas; si el hombre se esforzara sólo por eso no se diferenciaría esencialmente de los otros animales. Junto al *esfuerzo obligado* que lo equipara a ellos ejecuta un *esfuerzo superfluo* que marca la diferencia; en el comportamiento humano se da el lujo superfluo junto a la necesidad y no es menos importante el primero que la segunda. Ése es el sentido que tiene la afirmación aparentemente trivial de que *cocinar hizo al hombre* pues esa actividad «lúdica» que es aderezar los alimentos antes de consumirlos, es una característica básica del hombre mismo<sup>72</sup>.

Hay pues en el hombre un ingrediente impuesto que le obliga a esforzarse, un *esfuerzo obligado* que constituye, genéricamente hablando, su trabajo que tanto ha evolucionado a lo largo de la historia pero que esencialmente siempre se reduce a esa cuota básica que el hombre paga por vivir y que es importante, *pero no lo más importante* como muestra el hecho de que haya podido reducirse a una actividad profesional en donde sí que tienen sentido los deberes<sup>73</sup>. Junto a las imposiciones hay en el hombre una

<sup>71</sup> O.C. VII, 426, subrayados de Ortega.

<sup>72</sup> F.Cordón (1980): *Cocinar hizo al hombre*. Barcelona: Tusquets.

<sup>73</sup> En la ética de Ortega las cosas humanas no se entienden más que cuando se usan las categorías y conceptos adecuados; sin embargo la relativa fluidez y facilidad con que discurre la vida cotidiana, ha hecho que la vida humana se contemple *desde* algunas de sus partes p.e. lo que nos define

exigencia «interna», personal, peculiar, que constituye el *esfuerzo superfluo*. Con el primero se satisfacen meramente las necesidades y es problemático que sólo en eso consista la vida humana; la dimensión primaria de la vida, la más creadora, sería e importante está constituida por el esfuerzo superfluo. Vida propiamente hablando es sólo la segunda, la otra es relativamente mecanización y mero funcionamiento; atenerse a lo estrictamente necesario, al modo del enfermo que ahorra movimientos, es síntoma de debilidad y de vida menguante: «Lo más necesario –dice Ortega– es lo superfluo; el que se contente con responder estrictamente a la necesidad que sobreviene será arrollado por ella; la vida ha triunfado sobre el planeta gracias a que en vez de atenerse a la necesidad la ha inundado, la ha anegado en exuberantes posibilidades, permitiendo que el fracaso de una sirva de puente para la victoria de otra»<sup>74</sup>.

Ortega no acuñó filosóficamente los vocablos «entusiasmo» e «ilusión» hasta 1929 a propósito de una ética que «se diferencia de todas las tradicionales en que no considera al deber como la idea primaria en la moral, sino a la ilusión»<sup>75</sup> porque la ética de la vida –lo dice por experiencia–<sup>76</sup> tiene que moverse en unos esquemas categoriales mucho más fecundos. Pero ya en 1924 habla de *incitación*, «una de las palabras más bonitas del diccionario [que sólo en biología tiene este vocablo sentido]»<sup>77</sup> frente a la simple *causa*. La física ignora las incitaciones porque para ella lo que hay son causas; la diferencia entre *causa* e *incitación* es que la causa provoca un efecto mecánico e igual a la causa como si de un contrato se tratase. Pero la vida es más rica porque no está gobernada un efecto mecánico e igual a la causa como si de un contrato se tratase. Pero la vida es más rica porque no está gobernada por lo casual y se empuja por ilusiones, no por deberes; de ahí sus espléndidas posibilidades que escapan de las interpretaciones fragmentarias a que se le somete. No es lo casual lo que hace que alguien pueda devolver bien por mal y ciento por uno sino la incitación moral que no conoce barreras.

---

profesionalmente de tal manera que, de ser un *quien*, el hombre ha sido convertido en un *qué*, como las cosas. Y como tal se le trata –bien o mal pues no es ésa la cuestión– cuando se le ve como voltante, cliente, persona jurídica, feto, contribuyente o pensionista.

<sup>74</sup> O.C. II, 611

<sup>75</sup> O.C. VII, 426.

<sup>76</sup> «Yo me he creído –dice Ortega– muy pocas veces en deberes durante mi vida. La he vivido y la vivo casi entera empujada por ilusiones, no por deberes» (Ib.).

<sup>77</sup> O.C., II 612.

#### 4. ANTOLOGÍA DE TEXTOS

En este apartado se recogen los textos, brevemente comentados cuando procede, en los cuales Ortega se refiere al utilitarismo a propósito de citar o comentar ideas relacionadas con Bentham o John Stuart Mill.

##### JEREMY BENTHAM

*La resurrección de la mónada* (1925), en O.C. III, 339-343.

«La metafísica es, ante todo, meditación de las sustancias (...). En el siglo XIX, inversamente, se aspiraba a descender, como alguien dijo cuando Napoleón quiso ser emperador. Había la intención de instalarse definitivamente en la física, es decir, de convertir en última una posición que sólo es secundaria y penúltima. La preferencia de lo funcional –en arte, en política, en moral– fue, a la par, una preferencia de la física. La reforma sustancialista a que asistimos en arte y en ciencia despierta la curiosidad por columbrar cuál será la modificación conforme en ética, en política.

En la valoración de lo humano podemos seguir una de estas dos tendencias; o estimar al hombre por sus actos, o a los actos por su hombre. En un caso estimamos como lo primordialmente valioso el acto mismo, sea quien quiera el que lo ejecute. En el otro consideramos que el acto por sí mismo no es estimable, y sólo adquiere valor cuando el sujeto de que emana nos parece excelente. La contraposición no puede ser más clara. La moral utilitaria del siglo XIX (Bentham) ve en la <bondad> un atributo que originariamente sólo corresponde a ciertas acciones cuyos efectos son convenientes. La persona por sí misma no es buena o mala, por la sencilla razón de que mientras no actúe no puede ser útil para sí o para le prójimo. Merced a la bondad o utilidad de sus acciones, se carga de valor el individuo como un acumulador de la energía que una máquina o una reacción con su trabajo, con su actividad producen» (pp. 341-342).

A continuación Ortega habla también de la moral cristiana. Llama moral *burguesa* a la utilitaria y *aristocrática* a la cristiana y está haciendo una comparación entre ambas en torno a la idea de «sustancia». En su opinión la concepción moral aristocrática proviene de la idea excesiva e ingenua que el hombre medieval llegó a tener de la sustancia; para la concepción burguesa de la vida en cambio la sociedad no tiene carácter sustancial al ser un mero tejido resultante de las relaciones entre los individuos. Su conclusión es que, entre la función separada de la sustancia propia del pensamiento moderno y la sustancia inactiva, mera potencia abstracta que el aristotelismo enseñó a los medievales, hay una excelente posición intermedia que es *la sustancia como*

*fuera*, como germen de acción, es decir, la «mónada» de Leibniz. Ortega prestó mucha atención al pensamiento leibniziano como posibilidad de haber sacado pronto al racionalismo cartesiano de su solipsismo; Ortega propuso en su momento la corrección de la fórmula clásica de Descartes en: *el pensamiento existe; luego existo*.

*Revés de almanaque* (1930), en O.C. II, 725.

«Durante una época, Jeremías Bentham, descontento porque a él y a su escuela se les llamase *utilitarios* pensó en hacerse denominar *felicitaro*».

*Meditación de Europa* (1949), en O.C. IX, 245-343.

En esta ocasión Bentham es citado junto a James Mill en una nota de pie de página a propósito de la manera cómo el intelectual inglés influye en su sociedad de manera indirecta, contrariamente a la influencia directa que sobre las suyas hacen los continentales. En opinión de Ortega el *radicalismo filosófico* de Bentham y James Mill han influido muy hondamente en el ámbito de la cultura anglosajona.

Es interesante esta opinión porque el utilitarismo, tal como hoy ha llegado a implantarse en todo Occidente, como una teoría de la elección racional, es muy reciente. La temprana e intensa influencia que Bentham tuvo en la España liberal que hizo posible la Constitución de 1812, se mantiene en rescoldo durante el siglo XIX pero sin un arraigo suficiente fuera de determinados círculos intelectuales y, a veces, de gobierno. (Ver en este mismo trabajo el apartado 2.— *La recepción del utilitarismo en el mundo hispánico*).

JOHN STUART MILL

*Sobre el concepto de sensación* (1913), en O.C. I, 244-260.

J.S. Mill es citado a propósito del papel insuficiente de los métodos inductivos y deductivos, dentro de una indagación en torno a «qué es fenomenología». Para Ortega tanto la inducción como la deducción son «métodos indirectos» o mediatos de obtener proposiciones verdaderas; con estos métodos la verdad es deducida o inducida pero «nunca vista» (p. 250). En su opinión, para J.S. Mill «todas las verdades inductivas de la verdad dependen de la verdad del axioma que proclama la uniformidad en el curso de la Naturaleza» (p. 251).

*Investigaciones Psicológicas* (1915), en O.C. XII, 337-453.

Esta obra de Ortega permaneció inédita hasta 1982 y es un curso público de quince lecciones impartido en el Centro de Estudios Históricos. Su contenido es de gran importancia, situado entre la publicación de su primer libro, *Meditaciones del Quijote* (1914), y la primera recopilación de sus obras de juventud, *Personas, obras, cosas* (1916). Podemos convenir, pues, sin problemas, que está pensada en el mismo contexto en que se escribió la cita de *Meditaciones del Quijote* en torno a la perversidad de las morales utilitarias (O.C. I, 315-316).

En este curso se cita a J.S. Mill siete veces (un tercio del total de las referencias a este autor en toda su obra), lo que es muy significativo no sólo por la importancia filosófica de los temas (en torno al subjetivismo, psicologismo y en general a los relacionados con la cuestión individuo y sociedad) sino también por la importancia política de Mill, uno de los clásicos del liberalismo de cuya doctrina discrepa el pensamiento político de Ortega.

Para situar adecuadamente el contenido de todas las citas que hace de Mill –como veremos, todas ellas muy críticas aunque en algunos casos con elogios del personaje– es necesario advertir que Ortega está profundamente convencido de que el siglo XIX es «nuestro mayor y más urgente enemigo» (O.C. II, 22).

En realidad todo esto requeriría un estudio atento de la innovación metafísica de Ortega que habría que tratar aparte<sup>78</sup>.

La atención que a Ortega le merece el utilitarismo puede ser relativamente independiente de que se haya escrito o no todavía la ética de Ortega<sup>79</sup>, pero ha de tenerla inevitablemente en cuenta. Cuando Ortega cita a Bentham y J.S. Mill lo hace con el mismo criterio temático que le aplica a la corriente positivista en general.

*Cultura anémica* (1916), en O.C. II, 87-90.

J.S. Mill aparece aquí en un contexto frecuente, a saber, la cuestión tan propia del siglo XIX de conjugar lo individual con lo social. Ortega se queja de que Mill, como defensor del individua-

<sup>78</sup> Ver A. Rodríguez Huéscar (1982): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid: MEC.

<sup>79</sup> La ética de Ortega está por escribir pero es digno de mención el libro que con ese nombre escribió J.L. Aranguren (*La ética de Ortega*, Madrid: Taurus, 1959) como respuesta a un desafortunado libro del P. Santiago Ramírez (*La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona: Herder: 1958).

lismo, anteponga con demasiada facilidad las exigencias de lo social sobre lo individual:

«¡Buen siglo XIX, nuestro padre!. ¡Siglo triste, agrio, incómodo!. ¡Frígida edad de vidrio que ha divinizado las retortas de la química industrial y las urnas electorales!. Kant o Sutart Mill, Hegel o Comte, todos los hombres representativos de ese clima moral bajo cero, se han olvidado de que la felicidad es una dimensión de la cultura» (p. 89).

En Ortega es fundamental distinguir Cultura de Vida humana; ambos conceptos aparecen con frecuencia como epígrafes de sus escritos. Lo que aquí Ortega crítica es que el utilitarismo cifre la felicidad humana en el ámbito cultural en lugar de en el vital.

*Pedagogía y anacronismo* (1923), en O.C. III, 131-133.

En este breve artículo Ortega se refiere a la dimensión utilitaria de la educación. Kerschenteiner, uno de los pedagogos europeos más eminentes en 1922, ha publicado que el fin general de la educación es lograr *ciudadanos útiles* en cuanto han de servir a los fines de un Estado determinado. Para Ortega el pensamiento pedagógico suele estar afectado de un anacronismo tal que, con frecuencia se apoya en ideas filosóficas anteriores a su tiempo; las de este autor se nutren a su juicio de la filosofía de 1890, fecha en la que «regía el alma europea una interpretación política de la historia y del hombre [que] pensaba todavía, con Kant y con Hegel, con Comte y Stuart Mill, que la existencia humana a lo largo de los siglos había sido como una preparación para la conquista de la libertad política y de un cierto orden jurídico que se denomina Estado» (p. 132).

En su opinión, en 1922, ésta ya no es sino una forma de pensar en retroceso, defendida por unos típicos rezagados de nuestro tiempo que son los políticos izquierdistas. El gigantesco hecho humano no puede quedar reducido al flaco atributo de la ciudadanía. Decir que el fin de la educación (¡nada menos que *el fin!*) es educar ciudadanos, es un increíble error de perspectiva pues se deja fuera *todo lo demás* que el hombre es de manera más profunda y permanente que su mera condición ciudadana.

*Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1934), en O.C. VI, 165-214.

En esta obra de amplias miras, una de las claves para el desvelamiento de la *razón histórica* y donde aparecen citados prácticamente todos los pensadores modernos, Stuart Mill (citado junto a Comte y Spencer lo que significa la plana mayor del posi-

tivismo francés e inglés) marca el rumbo de las ciencias morales como si se tratara de un caso particular de la razón física. Ortega, por el contrario, piensa en otra opción que consiste en «dar un fundamento a esas ciencias elevándolas a la condición de *razón histórica*» (pp. 185-186), lo que constituye la empresa genial de Dilthey.

*Prólogo para franceses* (1937), en O.C. IV, 113-139.

El contexto en que Ortega cita a Stuart Mill en esta obra es particularmente interesante porque se refiere a una de sus más importantes aportaciones en lo que refiere a la función del individuo en su relación con la sociedad.

La creación característica del siglo XIX ha sido el colectivismo, idea de origen francés que aparece por primera vez en los archireaccionarios De Bonald y De Maistre, del tal éxito y aceptación que inunda todo el horizonte de la centuria. El colectivismo triunfa con Saint-Simón, Ballanche y Comte, extendiéndose por todas partes hasta el extremo de que incluso los alemanes pretendieron haber sido los descubridores de lo social como una realidad distinta de los individuos y «anterior» a éstos. Llega el colectivismo hasta los más apartados rincones y un médico de Lyon, M. Amard, escribió en 1821 acerca del «collectivisme» como oposición al «personnalisme».

En cualquier caso lo que sorprende a Ortega es que esta actitud alcance, tan avanzado el siglo, a los grandes teorizadores del liberalismo, Stuart Mill y Spencer:

«Nos sorprende —escribe Ortega— que su presunta defensa del individuo no se basa en mostrar que la libertad beneficia o interesa a éste, sino todo lo contrario, en que beneficia o interesa a la sociedad. El aspecto agresivo del título que Spencer escoge para su libro *El Individuo contra el Estado*— ha sido causa de que lo malentendan tercamente los que no leen de los libros más que los títulos. Porque Individuo y Estado significan en este título dos meros órganos de un único sujeto, la sociedad. Y lo que se discute es si ciertas necesidades sociales son mejor servidas por uno u otro órgano. Nada más. El famoso < individualismo > de Spencer boxea continuamente dentro de la atmósfera colectivista de su sociología. Resulta, a la postre, que tanto él como Stuart Mill tratan a los individuos con la misma crueldad socializante que los termites a ciertos de sus congéneres, a los cuales ceban para chuparles luego la sustancia» (p. 126).

Poco más adelante Ortega vuelve a citar a Mill junto a Macaulay, Tocqueville y Comte, los cuales profetizan una salida para esta situación embarazosa y predibujan, a juicio de Ortega,

nuestra hora actual. Ortega reproduce significativamente una larga cita de *On liberty* de J.S. Mill<sup>80</sup>:

«Aparte las doctrinas particulares de pensadores individuales, existe en el mundo una fuerte y creciente inclinación a extender en forma extrema el poder de la sociedad sobre el individuo, tanto por medio de la fuerza de la opinión como por la legislativa. Ahora bien, como todos los cambios que se operan en el mundo tienen por efecto el aumento de la fuerza social y la disminución del poder individual, este desbordamiento no es un mal que tienda a desaparecer espontáneamente, sino, al contrario, tiende a hacerse cada vez más formidable. La disposición de los hombres, sea como soberanos, sea como conciudadanos, a imponer a los demás como regla de conducta su opinión y sus gustos, se halla tan enérgicamente sustentada por alguno de los mejores y alguno de los peores sentimientos inherentes a la naturaleza humana, que casi nunca se contiene más que por faltarle poder. Y como el poder no parece hallarse en vía de declinar, sino de crecer, debemos esperar, a menos que una fuerte barrera de convicción moral no se eleve contra el mal, debemos esperar, digo que en las condiciones presentes del mundo esta disposición no hará sino aumentar» (pp. 127-128).

*La razón histórica* (1940), en O.C. XII, 149-237.

Aquí aparece J.S. Mill otra vez citado junto a Comte en el último capítulo de una serie de lecciones sobre la razón histórica. Es un capítulo concluyente en el que se condensa toda la teoría del conocimiento desde Parménides. Ortega llama «naturalismo» al pensamiento de toda la época eleática; todo este largo período se reduce a creer que lo que tiene que hacer la inteligencia es buscar en la realidad lo que en ella hay de identidad, lo que se ha hecho sobre la base de dos supuestos:

a) La realidad tiene la misma consistencia que el intelecto, o sea, que su *ser* es el ser *idéntico*.

b) Para conocer, hemos de dejar a la inteligencia que funcione según su ley interna, doméstica y privada, que es el principio de identidad, en suma, la lógica, la razón atendida sólo a sí misma o razón pura. Conocer es dejar que el intelecto funcione según su propia ley, esto es, sólo lógicamente.

La idea de naturaleza ha evolucionado desde Aristóteles hasta que en el siglo XVII, con Robert Boyle, desaparece de ella todo lo que tenía de causa misteriosa quedando sólo la pura ley de las variaciones. Comte y Mill, siglo y medio más tarde la han de-

<sup>80</sup> Ortega hace la cita de la edición francesa, *La liberté*, traducida por Dupont-White, pp. 131-132.

jado no más que en la invariabilidad de las leyes de la naturaleza y este espectro desnudo muestra más a las claras su identidad:

«La ciencia, siglo tras siglo desde hace tres, después de ensayar todas la formas y todos los métodos para encontrar la naturaleza del hombre, ha fallado radicalmente» (p. 236).

Cuando la ciencia ha empezado a conmoverse profundamente la humanidad occidental y los hombres han empezado también a no saber lo que les pasa (no a Sirio ni a las galaxias de que tanto la ciencia sabe sino a nosotros). Preguntábamos a la ciencia qué le pasa al hombre y la ciencia callaba porque no tiene respuestas para eso. «Tal vez –apunta Ortega– es que el hombre no tiene naturaleza, es decir, no tiene identidad» (*Ib.*).

La vida, esa realidad radical, no es sino que *es y des-es*; está pasando y aconteciendo, en un flujo continuo, es hoy lo que es porque fue otra cosa ayer.

Eso siempre ha sido así: se ha embarcado en ideales que ha ido agotando y renovando. La formas más dispares del ser han pasado por el hombre, pues (para desesperación de los intelectualistas) el hombre es *pasar*, irle pasando cosas, es pasarle ser estoico, ser cristiano, ser racionalista, ser positivista, ser lo que ahora vaya a ser. El hombre es a la vez la hembra paleolítica de la que sale la Marquise de Pompadour, el indio brasileño que sólo cuenta hasta cinco, es Henri Poincaré, Newton, Gengis Khan, San Francisco, Pericles y Chaplin. El hombre es un peregrino del ser y va pasando por todas su formas las cuales va siendo y desiendo, es decir, viviendo. Ortega acaba con la misma frase de *Historia como sistema*, «el hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es historia». La historia es el modo de ser de un ente que es constitutivamente, radicalmente, movilidad y cambio. Por eso no se le puede conocer con la razón pura, eleática o naturalista, sino con la *razón histórica*.

*Historia como sistema* (1941), en O.C. VI, 13-50.

En esta obra se construyen los cimientos decisivos de la razón histórica, siendo citado Stuart Mill a lo largo de dos capítulos en los que se aborda la evolución del proceso filosófico desde el eleatismo de Parménides. No es fácil resumir el papel que en este proceso Ortega atribuye a Comte y J.S. Mill (pp. 25-32). Para elaborar un concepto no-eleático del ser sólo puede hacerse sobre la idea de que el hombre no cambia accidentalmente sino que su sustancia es precisamente cambio.

*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), en O.C. VIII, 63-355.

J.S. Mill es citado en el párrafo 20 en razón de su positivismo. Ortega ha hecho una detallada exposición del escolasticismo medieval, del transplante de Aristóteles, vía de los árabes, al mundo cristiano; hace hincapié en la dificultad de transferir ideas de un pueblo o una época a otra. Los frailes medievales reciben la filosofía griega pero no sus supuestos ni su surtido de problemas; toda doctrina filosófica recibida actúa como una pantalla que se interpone definitivamente y sin remedio entre el receptor y los auténticos problemas filosóficos. En las filosofías recibidas el esfuerzo mental no es para entender lo que las cosas son sino para entender lo que otros han pensado y expresado sobre ellas; de ahí que se queden en sus términos y que todo escolasticismo sea la degradación de la ciencia en mera terminología. El escolasticismo medieval padece esos problemas en grado eminente porque implica enormes distancias en el tiempo y en el espacio.

Hay en el siglo XIX para Ortega otro escolasticismo de «graduación mínima» pero de idéntico mecanismo. Hacia 1860 se había perdido, incluso en Alemania la continuidad de la tradición seriamente filosófica hasta el punto de que no se entendía bien ni siquiera a los clásicos modernos y contemporáneos. En este contexto aparece citado J.S. Mill:

«En vez de filosofía solía portarse un aguachirle intelectual que se llamaba <positivismo>. Este positivismo no tenía apenas que ver con el de Comte, inventor del nombre. La filosofía de Comte es una muy grande filosofía que espera todavía a ser entendida. Conste en tributo a la justicia. El positivismo <reinante> en Europa por los alrededores de 1860 era el de Stuart Mill y otros ingleses, y los ingleses, que han hecho tan altísimas cosas en física y en casi todos los órdenes de lo humano, se han mostrado hasta ahora incapaces de esta forma de *fair play* que es la filosofía» (p. 220).

*Meditación de Europa* (1949), en O.C. IX, 247-343.

Se trata del texto de la conferencia de Ortega pronunciada en la Universidad Libre de Berlín el 7 de septiembre de 1949. A propósito de una cuestión todavía tan interesante como es la idea de Nación aplicable a la realidad europea, Ortega se refiere a las torpezas que a su juicio se vienen cometiendo en este sentido desde 1850. J.S. Mill está citado aquí como destinatario de una carta de Tocqueville en 1835. Por esas fechas las naciones europeas se encontraban en la tesitura de que sólo podían salvarse siendo capaces de superarse a sí mismas como naciones; la nacionalidad «como forma más perfecta de vida colectiva» es ya

anacrónica y carece de fertilidad hacia el futuro. Se prefigura la necesidad de una supranacionalidad europea, tarea no exenta de riesgos porque son bastantes los errores graves en que puede caerse: la unidad «estatal» de Europa, la tentación de construir Europa no a partir de las naciones que la componen sino desde sus partes integrantes («la construcción de Europa debe empezar por no destruir lo que ya hay») y, finalmente, dejar pasar el tiempo para una labor que es urgente e inaplazable. En el ecuador de nuestro siglo XX Europa ha pasado ya, tras dos guerras europeas, de mandar en el mundo a sentirse gobernada y dirigida desde fuera:

«El envilecimiento está ahí ya; los políticos no hicieron nada para evitarlo. Y es que desde 1850, por un mecanismo inexorable adscrito a la democracia –aunque, en verdad, no le es congénito–, la fauna de los políticos europeos ha ido degenerando sin pausa, generación tras generación, como se podría demostrar *ex abundantia*, con gran facilidad. Cada día fueron menos auténticos gobernantes, es decir, dirigentes responsables y previsores de los pueblos. Fueron progresivamente dirigidos por las masas hasta convertirse estos últimos años en simples exponentes de sus momentáneos apetitos» (p. 266).

En los textos a pie de página se cita de nuevo a Mill. Ortega insiste en que la formas políticas en sí mismas (en este caso se está refiriendo a la democracia) traen consigo posibles virtudes y vicios. Cita expresamente a Inglaterra como buen modelo hasta que se decide «con lamentable inoportunidad» a «continentalizar» su democracia. En su opinión hay muchos textos de hombres responsables y de buen entendimiento que hicieron las oportunas advertencias cuando la democracia comenzaba su andadura y cita entre otros el texto de una de las cartas que Tocqueville envió entre 1835 y 1850 a J.S. Mill.

*Las profesiones liberales* (1954), en O.C. IX, 691-706.

El texto corresponde a una conferencia en la que Ortega sintetiza sus ideas sobre el individuo y la sociedad, tema clave de su pensamiento filosófico y político. No es la primera vez que Ortega se queja del exceso con que distintas épocas han violentado el difícil equilibrio que hay entre el poder de la colectividad y el margen que se ha permitido dentro de ella a los individuos. Aunque ha habido alternancia entre épocas «individualistas» y «colectivistas», lo normal ha sido la comprensión del individuo por los poderes anónimos. El siglo XIX reúne excepcionalmente la porción más importante, tal vez única en la historia del desarro-

llo de la individualidad y su consiguiente incidencia en la eclosión de profesiones liberales.

Para Ortega el liberalismo del XIX, en tanto que *ismo* era, una cierta perversión de lo individual al presentarse como algo opuesto a lo social; se trataba de un individualismo no suficientemente justificado por su pretendida oposición a lo social. El siglo XX en su conjunto se ha caracterizado por el predominio de las formas de actuación colectiva donde el individuo apenas ha encontrado espacio social suficiente para su obra personal. «Pero este cambio –escribe Ortega– de lo individual a lo colectivo ha sido sólo súbito en apariencia. Por debajo del individualismo vigente del siglo XIX se venía preparando la conversión y algunos pensadores se dieron ya perfecta cuenta de ello» (p. 696).

Es interesante saber que J.S. Mill es para Ortega uno de esos pensadores, junto a Tocqueville, Comte y Macaulay, es decir, los menos positivistas en la escala peyorativa que para Ortega tiene esta doctrina en otros autores como Spencer y los neokantianos. Macaulay, como es sabido, presentó argumentos contra la teoría utilitarista del gobierno de manera suficientemente persuasiva como para convencer al propio J.S. Mill<sup>81</sup>. No es extraño que la larga cita que Ortega hace de J.S. Mill sea precisamente de *On Liberty*, donde tantas matizaciones se hacen al pensamiento utilitarista (ver p. 696).

<sup>81</sup> Th. B. Macaulay (1898): *Works*, 12 vols., London: Albany Edition. Cf. vol. VII, pp. 327-371.