

Ortega y Gasset, adelantado de la posmodernidad

Por José Luis Abellán

Una comprensión en profundidad de la filosofía de Ortega y Gasset, exige situarnos en la “crisis de fin de siglo”, entre el XIX y el XX, y ello no sólo porque su filosofía surge en deliberada respuesta a dicha crisis, sino porque es en ese caldo de cultivo cuando se genera una actitud crítica hacia la Edad Moderna..

Es sabida la profunda y entrañable relación que Ortega mantuvo con la “generación del 98”, a algunos de cuyos miembros dedicó sustanciosos ensayos, pero no es menos sabido que en ese clima –para el cual hoy preferimos el vocablo “modernismo”- se originan las primeras críticas a la modernidad. No en balde lo moderno empieza a resultar fastidioso: se pone en duda que el progreso sea indefinido o que haya que creer en la ciencia con fe de carbonero. En ciertos ambientes el “orden burgués” resulta tedioso; se exalta la bohémia y se quiere hacer de la vida una aventura.

La “generación del 14” –inmediatamente posterior a la “del 98”- ha tomado buena nota de todo ello. Desde luego, ya no se sienten modernos, en el pleno sentido de la palabra, y prefieren otras denominaciones. La de “novacentismo” tiene buena acogida; en realidad, se trata de una traducción del nou-centisme catalán, fundado por Eugenio d’Ors. El hecho

tiene su trascendencia, como han visto los mejores críticos; estos hablan de “mediación catalana”, y no les falta razón.

El desarrollo de Barcelona como gran urbe cultural y cosmopolítica servirá de escenario a la visita de Rubén Darío en 1898, el cual tiene a su vez ocasión de testimoniar la importancia de los activos grupos modernistas que protagonizan la vida catalana: los cenáculos bohemios de Els Quatre Gats, la publicación de la revista L’Avenç, la labor dinamizadora de Santiago Rusiñol, que iba y venía de París, la creación por el mismo Rusiñol de Cau Ferrat y de las “festes modernistes” en Sitges, las obras de Raimon Casellas, Joan Maragall y Eugeni d’Ors, el cual empezó su actividad literaria con los primeros años del siglo...

Hoy, los últimos estudios ponen de manifiesto lo absurdo de considerar modernismo catalán y “castellano” como dos focos literarios separados en compartimientos estancos incomunicados. Es evidente que el clima cultural de época se impone a ambos, y en este sentido adquiere el modernismo catalán su carácter de verdadera mediación. Quizás en pocos temas toma mayor evidencia este hecho que en la reivindicación de la figura del Greco, al que viene a considerarse maestro lejano y visionario de la revolución modernista. La campaña se inicia en la “feste” de 1894 en Sitges, en que se llevaron en procesión dos cuadros del cretense –San Pedro y Santa Magdalena–, comprados por Rusiñol en París, al tiempo que se descubre una estatua representativa del pintor, y podemos considerar que culmina con la publicación por Manuel Bartolomé Cossío de su genial investigación sobre Domenico Theotocópulos (1), aunque el fenómeno de acercamiento no terminará hasta la muerte de Rusiñol en 1931.

Es evidente que todo esto no era accidental; respondía a un clima generalizado de la época. El propio Rusiñol era un admirador de lo castellano, hasta el punto que la muerte le sorprende en Aranjuez, pintando uno de sus “jardines de España”. Se lee a Barrés y a Cossío. Maragall se considera amigo de Unamuno, con el que se escribe. Valle-Inclán se adiestra en la teosofía, redactando La lámpara maravillosa Ganivet se adentra en el modernismo también y asiste en Sitges a la “feste” consagrada al Greco. La España mística, que se busca, está también en Toledo, cruce de culturas y centro de Sabiduría, objeto de búsqueda y de ensoñación.

La tensión dialéctica entre el modernismo catalán y el que se produce en el resto del territorio español da vitalidad a la crisis de “fin de siglo” y prepara el ambiente para la posterior síntesis. Si en Cataluña va a imponerse el noucentisme como una forma de afirmar la identidad cultural, en el conjunto de la literatura peninsular el novecentismo realiza una función similar, expresada a través de la nueva sensibilidad peculiar que representa la generación del 14.

En el novecentismo aparecen ya rasgos posmodernos claramente definidos, y de forma muy sobresaliente: el rechazo al positivismo desde el punto de vista filosófico y, al mismo tiempo, y casi por las mismas razones el rechazo al siglo XIX. En realidad, en ambas expresiones –positivismo y siglo XIX- veían los novecentistas la exaltación de una modernidad, que rechazaban de lleno. Ortega y Gasset expresa ese rechazo de forma radical en varios lugares de su obra. En “Ideas sobre Pío Baroja”, dice:

“¡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 Stuart 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. Y he aquí que hoy, más cerca que de esos hombres, nos sentimos de otros que fueron escándalo de su época” (2). En años posteriores la reacción se va consolidando; en 1916, hablando como portavoz de El Espectador escribe: “En El Espectador aparece con marcada frecuencia cierta hostilidad contra el siglo XIX. No es dudoso que en superar la conducta de ese siglo radica nuestro porvenir. Consecuencia de ello será que se pronuncien más las discordancias que las coincidencias entre aquélla y los nuevos deseos. Cuantas más sean las cosas que de él plenamente aceptemos, mayor será la necesidad de destacar nuestras diferencias. Contra él, frente a él, han de organizarse nuestros rasgos peculiares” (3).

El citado es un párrafo sacado de su ensayo “Nada moderno y muy siglo XX”; unas líneas después aparece sintomáticamente el rechazo del positivismo: “Hacia 1880 –dice- era la filosofía oficial de nuestro planeta. De entonces acá el tiempo ha corrido y todo ha caminado un trecho adelante, inclusive la sensibilidad filosófica. El positivismo aparece hoy a todo espíritu reflexivo y veraz como una ideología extemporánea. Otras maneras de pensar, moviéndose en la misma trayectoria del positivismo, conservando y potenciando cuanto en él había de severos propósitos, lo han sustituido” (4). Unos meses después, en Buenos Aires, da una conferencia sobre “El novecentismo”, donde repite el mismo mensaje. Se enfrenta, primero, a la centuria ochocentista y le dice: “Tenemos que volvernos cara al siglo XIX –mejor dicho, a su segunda mitad- (y decirle): Respetamos tus ideales, pero necesitamos enterrarlos para dejar espacio libre al florecer de los nuestros; porque fueron tuyos esos ideales no pueden ser nuestros... ..Buen siglo XIX, nuestro padre, ha llegado la hora de tus hijos, escucha

cómo sobre tu frente yerta se anuncian sonos y pasan como vagidos de tiempo nuevo. ¡Adelante!” (5). Más adelante le recrimina su positivismo chato, romo y pesimista, diciendo: “Sale hacia nosotros del siglo XIX una bocanada de agrio, atroz pesimismo... y sobre pesimista la pasada centuria era escéptica... ...Nuestra sensibilidad es en este punto también contrapuesta a la de nuestros maestros: no estimamos la fe del carbonero, pero igualmente repugnamos ese escepticismo también de carbonero” (6).

Es necesario, pues, caracterizar esa nueva sensibilidad, a través de sus rasgos definitorios. En apretada síntesis, creo que estos rasgos son fundamentalmente cinco: europeísmo, racionalismo, cientifismo, republicanismo y ludismo. El más obvio es el primero; esta nueva generación no tiene dudas de que España necesita incorporarse a Europa – su lema es la “europeización” de España-, y para ello hay que entregarse de lleno al quehacer científico, el gran flanco descubierto de la cultura española, nunca hasta ahora suficientemente atendido. “Europa = Ciencia”, dice Ortega muy gráficamente; de este modo se encontrará satisfacción a otro de los rasgos caracterizadores de esta generación –cientifismo-, pues el uno está involucrado en el otro. Más problemático resulta el segundo de dichos rasgos: el racionalismo; es indudable que todos ellos se encuentran de vuelta del irracionalismo de la generación anterior, de ningún modo quieren volver a escuchar aquella doctrina unamuniana de que “la razón es enemiga de la vida”. Pero, desde luego, tampoco quieren volver a la razón positiva, que sólo admite datos y verificación empírica. La propuesta orteguiana de una “razón vital” cobra sentido en ese esfuerzo, aunque otra tarea más complicada sea ver como ese vitalismo se hace compatible con el cientifismo señalado antes. No cabe duda que nos encontramos ante uno de los problemas protagonistas de la filosofía del siglo XX –la “crisis de la razón”-, pero no puede darse de lado tampoco el hecho de que España ha

participado al más alto nivel en ese debate. Sobre los otros dos rasgos – republicanism, ludism-, no parece que puedan establecerse matizaciones. Los hechos hablan: trajeron la II República y la trajeron deportivamente, de acuerdo con lo que nuestro filósofo llamaba el “sentido festival de la existencia”.

El rechazo al siglo XIX que subyace a estos rasgos es, a su vez, una repulsa declarada de la “modernidad” y como contrapartida, la necesidad de superar ésta. En este punto, Ortega nunca tuvo la menor duda; aparte de lo ya citado aquí, son numerosos los lugares de su obra donde dicho punto de vista se hace explícito. He aquí un breve muestrario.

En 1921 escribe que “es urgente adquirir nuevos hábitos mentales distintos a los de la Edad Moderna, “porque la Edad Moderna malherida desde 1800, yace ahora inerte a nuestros pies” (7). En 1940, hablando de Luis Vives y de su “modernidad”, dice: “pero como esa “modernidad” es una paloma que, con un plomo en el ala, ha venido a caer moribunda a nuestros pies, resulta que nosotros nos sentimos fuera, no sólo de la Edad Media, de la que el humanista Vives había salido, sino también de la Moderna, en la que él entraba” (8). Una parte importante de la obra filosófica de Ortega se inscribe desde esa convicción; su misma propuesta de reafirmar el valor de la razón vital o histórica se fundamenta en lo que considera “el precipitado histórico de trescientos años de fracaso” (9). Esto es precisamente lo que pretende Ortega al escribir su libro En torno a Galileo (1933), el año en que él cumple justo los cincuenta años y todo lo que ello supone desde el punto de vista de su biografía. Al empezar su estudio, el autor nos define la situación: “la tierra de la Edad Moderna que comienza bajo los pies de Galileo termina bajo nuestros pies”. De hecho, “éstos la han abandonado ya”, dice Ortega (10). Hemos entrado en una

crisis histórica: la que supone el abandono de la Edad Moderna, sin que sepamos ciertamente el terreno que pisamos; para averiguarlo emprende Ortega su investigación, tratando de hacer ciencia de la historia de la misma forma que Galileo hizo ciencia con los datos de la física. A eso lo llamará nuestro filósofo “galileísmo de la historia”; en otras palabras, poner los fundamentos de una ciencia de la historia.

Con este anuncio del fin de la Edad Moderna, Ortega está poniendo las bases de un proyecto filosófico de largo alcance, y en el cual España podría jugar un papel importante; así viene a decirlo expresamente en este párrafo:

“Largos años de experiencia docente me han enseñado que es muy difícil a nuestros pueblos mediterráneos –y no por casualidad- hacerse cargo del carácter peculiar, único entre todas las demás cosas del Universo, que constituye el pensamiento y la subjetividad. En cambio, a los hombres del Norte les es relativamente fácil y obvio. Y como la idea de la subjetividad es, según ya dije, el principio básico de toda la Edad Moderna, conviene dejar al paso insinuado que su incompreensión es una de las razones por las cuales los pueblos mediterráneos no han sido nunca plenamente modernos. Cada época es como un clima donde predominan ciertos principios inspiradores y organizadores de la vida; cuando a un pueblo no le va ese clima se desinteresa de la vida, como una planta en atmósfera adversa se reduce a una mínima, o empleando un término deportivo, pierde “forma”. Esto ha acontecido durante la llamada Edad Moderna al pueblo español. Era el moderno un tipo de vida que no le interesaba, que no le iba. Contra esto no hay manera de luchar; sólo cabe esperar. Pero imaginen ustedes que esa idea de la subjetividad, raíz de la modernidad, fuese superada –que otra idea más profunda y firme la invalidase total o parcialmente. Esto querría decir que comenzaba un nuevo

clima –una nueva época. Y como esta nueva época significa una contradicción de la anterior, de la modernidad, los pueblos maltrechos durante el tiempo moderno tendrían grandes probabilidades de resurgir en el tiempo nuevo. España acaso despertaría otra vez plenamente a la vida y a la historia. ¿Qué tal si uno de los resultados de ese curso fuese convencernos de que pareja imaginación es ya un hecho –de que la idea de la subjetividad está superada por otra- de que la modernidad –radicalmente- ha concluido?” (11).

El proyecto filosófico orteguiano se inspira en ese propósito, pues en la base de su filosofía está el descubrimiento de la vida como realidad radical, es decir, la que sitúa en el vivir –y en el vivir individual- el hecho primario y fundamental de la filosofía. Esto es el punto de partida: encontrarme de pronto viviendo; en este gerundio está el cogito de la nueva filosofía. Este vivir es, pues, parte consustancial con la que llama Ortega y Gasset razón vital concebida como “forma y función de la vida”; para esta concepción la razón “es tan solo una breve isla sobre la mar de la vitalidad primaria; lejos de sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero” (12).

Gracias a esta radicalidad de su pensamiento, Ortega puede superar el idealismo de la subjetividad nórdica, pero sin caer en el realismo ingenuo. La reducción del mundo a la “conciencia” que realizaba aquél se supera por el carácter ejecutivo de la misma vida. Es en ese contexto en el que puede entenderse la fórmula “yo soy yo y mi circunstancia”, ya que sólo en ella el segundo “yo” de la frase queda absorbido por la circunstancia incorporándose el primer “yo” de la persona, mediante su constitutiva ejecutividad. No hay aquí vuelta a la “actitud natural” como algunos han pretendido, sino una revolución filosófica en el ámbito de la teoría del

conocimiento. Según ésta, las cosas no se dan nunca sueltas o aisladas, sino que son siempre “cosas-para-un-yo”, ni el yo se presenta único e incomunicado, sino como “un yo-entre-cosas”. Ni prioridad de las cosas (realismo), ni prioridad del yo (idealismo), sino coimplicación del yo y las cosas, que es lo que constituye la circunstancia. Sólo a esta luz cobra su pleno sentido filosófico la conocida declaración de las Meditaciones del Quijote: “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre... Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este factor de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo a través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo... La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular: de modo que el proceso vital no consiste sólo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también en la adaptación del medio a su cuerpo. Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (13).

En este marco, realiza Ortega una reforma filosófica de una trascendencia mal ponderada hasta ahora. Se trata de una nueva aproximación a los conceptos filosóficos fundamentales que pretende trastocar la visión tradicional, empezando por el concepto mismo de ser que hasta ahora era tenido como el descubrimiento arquetípico de la metafísica en cuanto ciencia que nos introduce en la naturaleza de las cosas en tanto que tales. Para Ortega esto es lo que ha hecho crisis. Las cosas no tienen un ser inmutable e invariable; lo que durante siglos se llamó “naturaleza” de las cosas es una invención humana o, si queremos, una creencia, que se ha volatilizado. Esa creencia presuponía que las cosas tenían un “ser”, sin que se cayera en la cuenta de que eso era ya una interpretación de la realidad, y que, por tanto el “ser” es una invención

nuestra. En otras palabras, el venerable concepto de “ser” no es sino una mentefactura del hombre, cuya utilidad ha sido manifiesta en las admirables realizaciones de la ciencia física, hoy –por eso mismo- también en crisis. A la luz de esto se comprende el tremendo dramatismo que en Ortega tiene la metáfora de la vida humana como naufragio. La venda se nos ha caído de los ojos, y el conocimiento –considerado secularmente como la única forma respetable del pensamiento- queda adscrito a una de las formas que históricamente ha tenido. El hombre se encuentra otra vez en pleno naufragio, empeñado en la tarea de salir a flote, sabiendo a qué atenerse, pero con una conciencia mucho más lúcida de su situación, porque “en fin –y esto es lo más importante-, todo ello nos permite tratar la crisis actual colocándonos fuera de ella. Porque si el conocimiento es lo que el hombre ha hecho y tiene que hacer siempre, su crisis significaría la crisis del hombre mismo, pero transformado en mera forma histórica de la vida humana, vemos ante él otras maneras igualmente normales de afrontar el hombre el enigma de su vida, de salir de la duda para estar en lo cierto y vislumbramos después de él otras posibilidades. Así obtenemos por vez primera una filosofía que entrevé el fin o término de sí misma y preforma ensayos de reacción humana que la sustituirán” (14).

Esta reforma de la filosofía es una auténtica revolución cultural que Ortega realiza frente a la Kulturkampf de los neokantianos, en que se había educado. De acuerdo con lo desarrollado en El tema de nuestro tiempo, la cultura cobra pleno sentido cuando está al servicio de la vida; frente a la “vida para la cultura”, la “cultura para la vida”. Por eso Ortega tipifica el “conocimiento” como aquella forma de pensamiento que basado en la “razón pura” cree en el “ser” o en la “sustancia” inalterable de las cosas, lo que ha caracterizado a la filosofía occidental, muy especialmente en la Edad Moderna. Si en España no ha tenido ésta muy buena salud, es

precisamente por haberse sentido ligada al “pensamiento” –y no al “conocimiento”- como expresión espontánea de la vida. Esto es justamente lo que ha sido tradicional en España: una cultura hecha desde la vida y para la vida. En otras palabras: la cultura española es un ejemplo concreto de razón vital puesta en marcha; de aquí que en ella ocupen un lugar deficitario la ciencia y la filosofía –entendida more geométrico- y que, en cambio, adquieran lugar destacadísimo la pintura, la poesía y el arte en general. En ese sentido, se explica que –como dice Unamuno- la filosofía española se manifieste en “símbolos, en cantares, en obras literarias como La vida es sueño, o el Quijote, o Las moradas, y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados” (15). Y es que, como el mismo pensador vasco señala también: “Muy bien pudiera ser que nuestro pueblo o nuestra casta, poco apta para las ciencias experimentales y las de raciocinio, estuviera mejor dotada que otras para esas intuiciones de lo que llamaré no el sobre-mundo, sino el intra-mundo, lo de dentro de él...” (16).

El que el pensamiento español se halle imbricado en la literatura es algo que ya se había hecho notar innumerables veces, pero quizá eso explique a su vez que sea “pensamiento”, más que “filosofía”, en el sentido estricto que esta palabra ha solido adquirir en la tradición occidental. En este planteamiento cobra pleno sentido una historia del pensamiento español como la realizada por nosotros (17).

Las claves de una reforma de la filosofía realizada al hispánico modo fueron puestas por Ortega durante el primer tercio del siglo y dieron lugar a la llamada Escuela de Madrid, tal como empezó a funcionar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid entre los años 1933-36 (18). En ella se rebelaba Ortega contra una filosofía que había hecho principio de la religión. “Contra esa tradición –dice- nos urge salvar

la primaria sustancia de la raza, el módulo hispánico, aquel simple temblor español ante el caos. Lo que suele llamarse España no es eso, sino justamente el fracaso de eso. En un grande, doloroso incendio habríamos de quemar la inerte apariencia tradicional, la España que ha sido, y luego, entre las cenizas bien cribadas, hallaremos como una gema iridiscente la España que pudo ser” (19).

Este aspecto de su pensamiento responde de manera más honda y radical a su postura filosófica, pues obedece al sentido que quería dar con ella a la reforma de la cultura española de que aquí estamos hablando. Este hecho de la mayor importancia es el siguiente: Ortega quería conquistar la filosofía para todos los españoles, sin distinciones religiosas de ningún tipo; especialmente la establecida entre católicos y no católicos, que tan frecuentes e injustas discriminaciones había introducido en nuestro país. Desde este punto de vista, la obra de Ortega es una respuesta contundente a Menéndez Pelayo, que había propugnado la escisión entre ortodoxos y heterodoxos.

Es precisamente este aspecto el que, de forma más rotunda, afecta a una reforma de la cultura –y de la filosofía como expresión máxima de ella- que constituía su proyecto intelectual más ambicioso. Me refiero a una plena inserción de España en el ámbito de una vida universal, donde los planteamientos de la “modernidad” quedasen superados. Esto suponía una plena reivindicación de la filosofía para España, como esfera autónoma y neutral, ajena a intereses extrínsecos –incluidos los religiosos- de toda clase, con lo que la obra de Ortega cierra así el círculo de su propia actuación. La guerra civil se interpuso, sin embargo, en el camino, abortando el ambicioso proyecto de reforma filosófica, que quedó por ello inconcluso.

A la vista de lo expuesto se entenderá la enorme actualidad de la herencia cultural de la generación del 14, que es, en un altísimo porcentaje una herencia orteguiana, aunque el sentido de esa herencia se haya intentado desvirtuar por los escolásticos de turno que han patrimonializado su obra durante casi medio siglo. Hoy creo que estamos en una situación bastante favorable para obtener de ella los mejores frutos. Ortega y Gasset es el máximo representante de esa generación, y como fruto más granado de la misma se nos presenta como adelantado de la posmodernidad.

NOTAS

1. Manuel B. Cossio, El Greco, Madrid, 1908.
2. J. Ortega y Gasset, “Ideas sobre Pío Baroja”, en Obras Completas, Alianza Editorial, Madrid, 1983; tomo II, pág. 89.
3. O.C., tomo II, pág. 22.
4. Ibidem, pág. 23.
5. Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América, Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, 1981; pág. 19.
6. Ibid., págs. 20-21.
7. O. C., VI, pág. 133.
8. O. C., V, págs. 496-497.
9. O. C., VI, pág. 25.
10. O. C., V, pág. 14.
11. O. C., VII, pág. 369.
12. O. C., III, págs. 178 y 179.
13. O. C., I, pág. 322.
14. O. C., V, págs. 537-538.
15. M. de Unamuno, Obras Completas, Ediciones Escelicer, Madrid, 1966; tomo I, pág. 1161.
16. Ibid., pág. 1167.
17. José Luis Abellán, Historia del pensamiento español, 7 vols., Espasa-Calpe, Madrid, 1979-1992.
18. José Luis Abellán y Tomás Mallo, La Escuela de Madrid, Asamblea de Madrid, 1991.
19. J. Ortega y Gasset, O. C., I, págs. 362-363.