

Ni quito ni pongo rey: Los últimos años de Ortega y Gasset

Cirilo Flórez Miguel

En los primeros días del mes de agosto de 1945 Ortega y Gasset abandona Portugal y atraviesa la península Ibérica camino de San Sebastián, su lugar de veraneo en muchos años de su vida. Ha acabado la segunda guerra europea y se abre una nueva etapa en la historia del mundo y en la vida del filósofo español. Para éste se trata de la última etapa de su vida.

El objetivo del libro de Gregorio Morán: *El maestro en el erial* es, justamente, exponer esta última etapa de la vida de Ortega. Para ello elige el trasfondo cultural, político e ideológico de la España de ese momento y proyecta sobre el mismo “la figura de Ortega”, que, a mi modo de ver, sufre una deformación, que es la que va a ocupar la atención de nuestro análisis crítico del libro. El autor del libro maneja una retórica, que aquí no vamos a estudiar, que va configurando la figura de un Ortega que podríamos calificar como decadente y miedoso, que no sabe decir la palabra oportuna en el momento oportuno. De ahí que uno de los argumentos retóricos del libro sea el del “silencio de Ortega” en clara alusión a la novela de Martín Santos: *Tiempo de silencio*.

¿Los diez últimos años de la vida de Ortega son, como insinúa el autor del libro, tiempos de silencio y decadencia? La respuesta a esta pregunta la podemos buscar por el lado político y por el lado filosófico. No vamos a eludir el lado político que es el que marca con negra tinta el libro; pero nuestra atención se va a centrar en el lado filosófico, que, a nuestro modo de ver, es el determinante en última instancia de toda la vida de Ortega y Gasset y, más aún, de los últimos años de su vida. ¿Qué decir de la filosofía del último Ortega?

El año 1946 Ortega, instalado de nuevo en España, inicia la que será su última década tanto filosófica como vital, que se cierra en 1956 con su muerte. Estos diez últimos años de la vida de Ortega no son años de silencio, si nos fijamos en su obra filosófica. En ellos Ortega alza su voz, que él vive como una voz que clama en el desierto. “Porque la misión del intelectual es ser el hombre que desde su desierto, es decir, desde su radical soledad —y el hombre sólo es en verdad, sólo es en sí mismo cuando es en soledad— clama e invita a los demás para que ingrese cada cual en su propia soledad”¹.

En sus conferencias de 1948-1949 acerca de *Una interpretación de la Historia Universal* puede apreciarse algún guiño de Ortega a la sociedad de su momento; pero lo cierto es que en ellas Ortega ejerce de “intelectual”, cosa que puede no gustar ni a la derecha ni a la izquierda de aquel momento, pero eso no le resta validez a la voz de Ortega como intelectual.

A medida que ha ido madurando su filosofía ha llegado a una teoría de la historia que tiene como núcleo la razón narrativa, que él presenta en esas conferencias en contraposición a la idea de historia de Toynbee. La historicidad es un componente esencial del hombre tal y como ha planteado Heidegger en *El Ser y el Tiempo*, cuyas ideas toma Ortega en estas conferencias haciendo de la “repetición” heideggeriana la referencia fundamental de su razón narrativa. Historia es “volver atrás” a las raíces mismas de nuestro ser. Y eso lo podemos hacer sirviéndonos del lenguaje, que recoge en sus estratos el devenir mismo de las cosas; cómo las cosas han llegado a ser lo que hoy son. La “historia de Roma” le sirve a Ortega de ejemplo para ir exponiendo ante sus oyentes la concepción de la historia que ha ido madurando en sus años de exilio por tierras de Europa y América. La mirada de Ortega en estas lecciones de 1948 no es una mirada política, sino histórica; y por eso no se detiene en las “preocupaciones inmediatas” en las que están inmersos los críticos que le fulminan desde los periódicos y revistas dominantes en el desierto cultural español de final de la década de los años cuarenta. A Ortega le preocupa la “modernidad de España” y pretende que la sociedad de ese momento no se pierda encerrándose en sí misma y su tradición de aislamiento como ocurriera en otras épocas de la historia de España, sino que se abra a ese “tú” que tiene la audacia de no ser “yo” y se empeña en ser “él”. Ortega lucha como intelectual contra lo que él llama la “tibetanización” de España. Pero en esos años la sociedad española está demasiado “ensimismada” en ella y no escucha la voz de Ortega, que no encuentra interlocutores, sino detractores. Es uno de los destinos trágicos de Ortega, que en la sociedad española ha tenido más detractores que interlocutores. Ortega es consciente de esta situación de la sociedad española, sufre el ataque de la “sociedad culta” de ese momento, se duele de ello a sus amigos y busca otros escenarios desde los que seguir ejerciendo el “magisterio” de sus enseñanzas.

El año 1949 se celebra el bicentenario de Goethe y Ortega es invitado a hablar, primero en EEUU (Aspen), y en Alemania después (Hamburgo). Esta ocasión va a ser aprovechada por Ortega para hablar de los temas que entonces le preocupan sobre el trasfondo de la figura de Goethe. Los temas que le preocupan son los mismos que en las conferencias de Madrid, pero expuestos en dos escenarios muy distintos: la América triunfadora en la segunda guerra europea y la Alemania salida de la derrota. Ortega ha vivido a fondo la crisis de la civilización occidental en tres guerras que le ha tocado vivir: la primera europea, la española y la segunda europea. Esa “experiencia de la vida” le ha hecho sentir en su propia carne el final de la “modernidad” y de un suelo fir-

me de creencias, en el que podía volverse al pasado en busca de *ejemplaridad*. El presente del final de la década de los cuarenta ya no tiene ningún futuro ejemplar. Y Ortega habla del “mar de dudas” en el que la vida de cada uno se siente como naufragio. La vida es naufragio, drama, tarea.

La civilización occidental ha perdido todas las ilusiones que poblaran la modernidad y tiene que aprender a vivir en un mundo sin ilusiones. En sus reflexiones sobre Goethe del año 1949 Ortega expone una de las experiencias más profundas del nihilismo. Pero la experiencia orteguiana del nihilismo no le conduce a la idea de decadencia y pesimismo, sino a una antropología que coloca en su núcleo al hombre como un ser técnico que en lugar de adaptarse al mundo, adapta el mundo a sus proyectos. El voluntarismo de Ortega es extraordinario en estos últimos años de su vida. Esta experiencia positiva y creadora del nihilismo es la que le lleva a hablar de resignación (*Entsagung*). Ortega entiende la resignación como la aceptación de las negatividades que acompañan al hombre de la civilización occidental. Una aceptación que le da impulso para crear un mundo nuevo, ya que el viejo mundo de la modernidad europea ha sido completamente aniquilado y ya no podemos encontrar ejemplos en los que apoyarnos. Solamente nos queda alejarnos del pasado, comernos nuestra propia hambre y crear un hombre nuevo fruto de la imaginación y no copia de ninguna forma del pasado. Por eso Ortega habla de la figura de Fausto como el insatisfecho, que sería la figura del europeo de la época del nihilismo. Pero la insatisfacción de Fausto no le hunde en la inactividad de la nada como pretenden a veces los existencialistas franceses, sino que es una nada de la que saca fuerzas para crear una nueva civilización. En este sentido Ortega escribe unas extraordinarias reflexiones acerca de la idea de “personalidad” en Goethe. La “máscara”, que en latín se dice “persona” no es el ocultamiento de nuestra esencia, sino una figura imaginaria a la que nosotros tenemos que crear y dar realidad en el drama que es siempre nuestro personal vivir. Y esto lo tenemos que hacer en nuestro tiempo histórico que es el camino por el que tenemos que caminar, aunque de él hayan desaparecido todas las referencias y sólo nos quede nuestro esfuerzo para empezar de nuevo. Resignación para Ortega significa “la ilusión de vivir sin ilusiones” Esa palabra no puede ser interpretada negativamente tiñéndola de un matiz político decadente. Nada más lejos del pensamiento de Ortega en ese momento. Ortega piensa el nihilismo como un punto de partida hacia una nueva figura de la existencia humana. Y además piensa que esa nueva figura humana será fruto del esfuerzo del hombre y no el regalo de ningún dios que venga a salvarnos, como dirá más tarde Heidegger.

Esta posición de Ortega se aprecia muy bien en la conferencia que en noviembre de 1949 da en la Universidad Libre de Berlín con el título: “*De Europa Meditatio Quaedam*”. De esta conferencia escribe la prensa alemana de su momento: “Las multitudes de público que no habían conseguido tarjeta

de entrada [...] asaltaron el edificio, rompieron la gran puerta, quebraron los ventanales, causaron víctimas y fue inevitable una seria intervención de la Policía”. Esto que ocurrió en la conferencia de Ortega en Alemania ocurrió también en otra famosa conferencia que Sartre diera en París con el título “*El existencialismo es un humanismo*” el año 1945. Son dos fenómenos similares, que manifiestan muy bien la demanda de la juventud en los años de posguerra europea. Y dan idea también de la personalidad de los dos conferenciantes: Ortega en Berlín y Sartre en París. Este fenómeno de masas y el contenido de la conferencia de Ortega acerca de la idea de Europa no legitiman la estampa que de Ortega nos da Morán en su libro. No se puede minimizar la figura de Ortega en ese momento; ya que como manifiesta la conferencia de Berlín es visto como uno de los grandes intelectuales del momento que tienen algo que decir a unos hombres que salen desorientados de una de las mas profundas crisis históricas.

No se puede afirmar, como hace Morán, que Ortega trivialice el nazismo con una actitud un tanto cínica. Basta leer con detenimiento estas palabras dichas por Ortega en su conferencia “Sobre un Goethe bicentenario”: “Como acontece siempre al fin de un ciclo cultural, los vocablos de las lenguas están todos envilecidos y se han vuelto equívocos. Las únicas palabras que conservaban algún prestigio —cárcel y muerte— hoy ya no significan nada, porque se ha llevado a la cárcel por los motivos más opuestos y mas fútiles, porque se ha asesinado bajo todos los pretextos”². Lo que ocurre es que Ortega no está pensando en términos de política inmediata, sino desde la larga duración de la perspectiva histórica que le permite darse cuenta de que lo que ha ocurrido es mucho más profundo de lo que a primera vista aparece. Toda una forma de vida, toda una civilización está en ruinas y se hace necesario pensar nuevas formas de vida.

El curso 1949-1950 abre de nuevo el *Instituto de Humanidades* con las conferencias sobre *El Hombre y la Gente* en el que expone ante el público una interpretación fenomenológica de la sociedad, en la que destaca su teoría de la intersubjetividad o descubrimiento del otro, arraigada en una teoría del cuerpo vivido en la que el cuerpo aparece como un medio fundamental de nuestra inserción en el mundo y de nuestra comunicación con el otro. Ello hace que la acción sea un componente fundamental del hombre, que se encuentra siempre en el mundo o circunstancia entre las cosas y con los otros y está obligado a hacer su vida. Estos temas son analizados fenomenológicamente por Ortega. Análisis fenomenológico que no puede ser reducido a la caricatura como lo hace Martín Santos en su novela *Tiempo de silencio*, que a Morán le sirve de plataforma para criticar a Ortega.

Filosóficamente hablando podemos afirmar que el papel que Ortega confiere a la corporalidad nos indica que en su filosofía pasa a primer plano la acción con respecto a la conciencia; de donde se deriva que la filosofía de

Ortega ha realizado una crítica de la modernidad y abandonando la senda de las filosofías de la conciencia se sitúa en la línea de las filosofías de la acción. Aunque es cierto que él no va a entender la acción en el sentido de la praxis marxista; lo cual no quiere decir que su teoría de la acción carezca de relevancia. Eso es algo que habría que analizar con más detenimiento.

Ortega construye su teoría de la sociedad a partir de la teoría fenomenológica de la intersubjetividad, que considera la experiencia del otro como previa a la experiencia del yo. Y es al entrar en interacción con el otro como un tú como iniciamos la reconstrucción de un mundo común que no es ni tuyo, ni mío, sino nuestro. Un mundo que se aleja de mi intimidad a medida que va configurándose como mundo objetivo. Aquí introduce Ortega su teoría de la gente. Con la aparición de la gente dejamos atrás la relación nosotros y entramos en el ámbito de los usos que es el espacio público en el que la relación que predomina es la relación ellos. Y aquí es donde aparece por primera vez en nuestra vida “lo social”. Para acceder a lo social Ortega ha seguido un lento y cuidadoso trabajo de reflexión algo más significativo filosóficamente que un mero dar vueltas a la manzana.

Caracteriza el uso como vigencia social y define a la sociedad como un sistema de usos o vigencias sociales, entre los cuales va a destacar la lengua, de la que ofrece un importante análisis, que enlaza con su teoría de la razón narrativa a la que en este texto caracteriza como razón etimológica. En *El Hombre y la Gente* Ortega profundiza su filosofía, que ha madurado considerablemente en los años del exilio. ¿Por qué Ortega carece de público en el interior de la España de posguerra? Es una pregunta que sería interesante responder, pero que no se puede despachar pidiéndole a Ortega que se decante por uno de los dos bandos que siguen coexistiendo como tales en la sociedad española. ¿Significa eso que Ortega elude el “compromiso”? Depende como se interprete ese término. Ortega piensa que toda vida esta comprometida con su circunstancia, a la que tiene que intentar salvar. ¿Puede ser la reflexión filosófica una forma de compromiso? Ortega piensa que sí: “¡Calma! ¿Qué sentido lleva este imperativo? Sencillamente, el de invitarnos a suspender un momento la acción, para recogernos dentro de nosotros mismos, para pasar revista a nuestras ideas sobre la circunstancia y forjar un plan estratégico”³.

En nuestro recorrido por los últimos años de Ortega al hilo del libro de Morán llegamos al verano de 1951 que Ortega va a emplear en recorrer distintos lugares de Alemania impartiendo una serie de conferencias. ¿Qué valor atribuir a esa actividad académica de Ortega? Es cierto que la recopilación de estos textos en las *Obras Completas* deja bastante que desear. Pero hay un punto que no deja de tener su importancia y que puede ser reconstruido por las referencias al mismo desde las lecciones sobre *Una interpretación de la Historia Universal*. Es el punto acerca de la teoría

orteguiana sobre el hombre como un animal inadaptado, como un monstruo de la naturaleza, que es lo que hace de él un ser dotado de fantasía, gracias a la cual va a crear la técnica, que Ortega interpreta como la gran invención del hombre, que le lleva a adaptar la naturaleza a sus proyectos, a la inversa de lo que hacen los otros animales, que se adaptan a la naturaleza.

Aquí reside un tema fundamental de la filosofía de Ortega, que nos permite situar filosóficamente a Heidegger y Ortega. Como escribe Ortega comentando el encuentro con Heidegger en Darmstadt: “Heidegger y yo hemos dicho aproximadamente lo contrario”. Heidegger interpreta al hombre desde el “ser en el mundo” y hace de ese ser en el mundo un habitar. Ortega, en cambio, interpreta al hombre como un ser técnico, que no tiene un hábitat natural como los otros animales, sino que construye su propio hábitat. La contraposición fundamental entre Ortega y Heidegger está, precisamente, en su opuesta interpretación de la técnica. Para Heidegger es el gran peligro que amenaza al hombre; mientras que para Ortega es lo que diferencia al hombre de los demás animales. La reflexión orteguiana sobre la técnica es uno de los logros de su filosofía, aunque no ha sido suficientemente resaltado. Y es precisamente ese tema de la técnica el que vuelve a destacar en la reflexión orteguiana de los últimos años de su vida; haciendo resaltar la filosofía de Ortega como una filosofía de la acción, entendida ésta no desde la dimensión política a la que siempre parece apuntar el libro de Morán, sino como acción técnica capaz de crear una nueva forma de vida por parte del hombre, incluso en la época del nihilismo en la que el hombre carece de ilusiones.

El último punto que quiero tocar en esta crítica del libro de Morán es precisamente el tema del mito que adquiere una notable importancia en los últimos años de la reflexión de Ortega. Éste, inspirado por la *Filosofía de la Mitología* de Schelling, considera el mito íntimamente relacionado con los pueblos. El mito es como la atmósfera de imágenes en la que vive el pueblo y que se refleja en el lenguaje de éste. De ahí que una tarea importante de la razón narrativa sea la tarea etimológica que se aproxima al lenguaje para desentrañar las imágenes originarias que el mito ha depositado en él y que nos dicen mucho del ser de un pueblo. Los mitos son la conciencia originaria que un pueblo tiene de sí mismo y de ahí la importancia de los mismos para el filósofo.

Mirando desde esta perspectiva el amplio paréntesis que Ortega pone al principio de la lección VII de *Una interpretación de la Historia Universal* sobre las corridas de toros, en el que responde a los críticos que han intentado descalificar las conferencias de Ortega porque entre su público hay toreros, es un paréntesis que no puede ser calificado de tontería. En ese amplio paréntesis Ortega esta refiriéndose al mito de los toros, que es muy importante para comprender la sociedad española. “Y estas dos cosas —que la historia de las corridas de toros lleva a descubrir un hecho de primer orden, hasta

ahora cercano, de la historia de España y que la historia de las corridas es un paradigma científico para la evolución histórica de todas las artes— estoy dispuesto a demostrarlas [...]”⁴.

El mito es para el último Ortega “razón histórica”, que construye un antes y de él, como de una fuente, ve venir el fenómeno actual y así lo cuenta. El mito es ya una forma de *logos*. “El *logos* mítico, pues, para ‘explicar’ o fundamentar la realidad humana, que es la realidad presente, imaginaba otra realidad anterior en un absoluto antes o *alcheringa* —según los aborígenes australianos— constituida precisamente porque en ella era posible lo que en el presente humano es imposible”⁵.

En 1947 Ortega dejó prácticamente preparado su texto: *La Idea de Principio en Leibniz*, que luego revisó en 1948. El estudio detenido de este texto orteguiano imposibilita una interpretación negativa de los últimos años de Ortega. ¿Por qué, entonces, esa lectura distante y crítica del “maestro” Ortega? Quizá podamos aplicar a Ortega unas palabras que él toma de Dilthey y aplica a los escolásticos en *La Idea de Principio en Leibniz*: “Los conceptos de los antiguos en los Escolásticos se parecen a las plantas de un herbario, arrancadas de su suelo, cuya localidad y condiciones de vida son desconocidas”⁶. Nuestra recepción de los conceptos orteguianos se ha hecho muchas veces desde los más extraños herbarios, sin caer en la cuenta de que el suelo y la localización de esos conceptos es el nuestro: el de la circunstancia española con sus claros y oscuros. Ojalá el libro de Morán sirva de acicate para intentar una recepción de Ortega que le descubra como una planta de nuestro suelo filosófico. De ahí que merezca la pena intentar una lectura integradora de uno de nuestros filósofos más genuino: el maestro Ortega.

Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia
Universidad de Salamanca
Campus Unamuno, Edificio FES
E-37007 Salamanca (España)

Notas

¹ Ortega y Gasset, J., *Una interpretación de la Historia Universal*, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1983, vol. 9, p. 226.

² Ortega y Gasset, J., *Sobre un Goethe bicentenario*, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1983, vol. 9, p. 563.

³ Ortega y Gasset, J., *El Hombre y la Gente*, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1983, vol. 7, p. 96.

⁴ Ortega y Gasset, J., *Una interpretación de la Historia Universal*, en *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1983, vol. 9, pp. 123-4.

⁵ Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1983, vol. 9, p. 421.

⁶Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1983, vol. 8, p. 221.