

## ORTEGA, BAJTÍN Y EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO\*

Luis Beltrán Almería\*\*

### RESUMEN

*Algunos estudiosos han señalado el paralelismo entre Ortega y Bajtín. En efecto en el plano puramente literario existen múltiples coincidencias, unas profundas y otras superficiales. Pero en el plano puramente ideológico sus caminos son divergentes, aun partiendo de una influencia común: la teoría de la relatividad de Einstein. La revisión de conceptos como relativismo, vitalismo, racionalismo, individualismo y dialogismo proporciona una visión suficiente para apreciar la orientación divergente con que ambos pensadores concibieron su obra.*

*Palabras clave: Ortega, Bajtín, relativismo, individualismo, racionalismo, vitalismo, perspectivismo, dialogismo, teoría de la relatividad.*

*Some scholars have marked a parallelism between Ortega and Bakhtin. In effect, they are in agreement on various themes, at times deeply, at times superficially. But they take very different road ideologically, in spite of the fact that they have a common influence: the Einsteinian Relativity Theory. The re-examination of concepts as relativism, vitalism, rationalism, individualism and dialogism offers a survey capable of understanding the opposite orientation of the works of the two thinkers.*

*Key words: Ortega, Bakhtin, relativism, individualism, rationalism, vitalism, perspectivism, dialogism, relativity theory.*

Entre las obras de Ortega y Bajtín existen numerosos nexos y coincidencias. Tales nexos, ignorados por ambos pensadores, han sido objeto de un amplio estudio de J. M<sup>a</sup> Pozuelo. También Antonio Sánchez Trigueros ha estudiado las lecturas de Dostoievski que llevan a cabo ambos pensadores<sup>1</sup>. No vamos a abordar, por tanto, esta relación desde el punto de vista de las posiciones estético-literarias de Ortega y Bajtín. Más allá del paralelismo, a veces superficial y a veces profundo, de dos pensadores de casi la misma época, hay que ver en esos fenómenos una raíz común: la influencia revolucionaria de la Teoría de la Relatividad de Einstein, que conlleva una ruptura con lo "absoluto" newtoniano.

\* Recibido el 2 de diciembre de 1992. Aprobado el 24 de mayo de 1993.

\*\* Universidad de Zaragoza.

1. Véase J.M. POZUELO YVANCOS, "Bajtín, Ortega y la renovación del lenguaje narrativo", en T. Albaladejo, F.J. Blanco y R. de la Fuente (eds.), *Las Vanguardias. Renovación de los lenguajes poéticos (2)*, Ed. Júcar, Madrid, 1992, pp. 61-87; y Antonio SÁNCHEZ TRIGUEROS, "Bajtín y Ortega ante Dostoievski", *Actas del VII Simposio de la SELGyC*, celebrado en Barcelona, octubre, 1988.

Ambos pensadores han sido plenamente conscientes de la trascendencia de las ideas einsteinianas. Ortega escribió en 1923:

La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplifese esta idea a lo moral y a lo estético y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida (*El tema de nuestro tiempo*, 192)<sup>2</sup>.

Estas palabras podrían ser de Bajtín en cierto sentido y, de hecho, la recepción actual de sus ideas estaría muy conforme con estas frases orteguianas. M. Holquist, uno de los más prestigiosos bajtinólogos de la actualidad, se refiere explícitamente a Ortega como un pensador hermanado a Bajtín<sup>3</sup>. Frases con cierta similitud pueden encontrarse en la introducción a "Problemas del tiempo y del cronotopo en la novela" y en las conclusiones de *Problemas de la poética de Dostoievski*<sup>4</sup>.

Sin embargo, pese a la asunción, profunda en ambos casos, de la herencia einsteiniana, hay entre ambos pensadores una importante distancia: distancia en lo ideológico, que es también una notable distancia en el carácter de la reflexión estética. Las observaciones y opiniones orteguianas se orientan hacia la actualidad y buscan una utilidad inmediata: en cambio, el pensamiento bajtiniano se orienta hacia el futuro, hacia el *gran tiempo*<sup>5</sup>. Aunque en la exposición de su pensamiento ambos autores presentan algunas similitudes, el resultado -la comprensión del hombre en el mundo que se expresa en ese pensamiento- resulta más compleja y conflictiva en el caso de Bajtín que en el caso de Ortega, como podremos ver a continuación.

Para poder medir esa distancia que separa sus obras es preciso laborar justo allí donde acaba el discurso de ambos pensadores. Los límites del discurso son, muy a menudo, los límites del pensamiento, y esto es algo que no puede ignorar el estudioso que se acerca con propósitos críticos a la obra de cualquier pensador.

## 1. INDIVIDUALISMO Y DIALOGISMO

Si el einsteinismo es el denominador común y el motor de su movimiento en paralelo, no está de más señalar que se oponen en una dimensión capital de su pensamiento: la obra de Ortega no sobrepasa los límites del individualismo -se queda en un liberalismo aristocrático-, mientras que la obra de Bajtín -y ahí radica su grandeza- tiene una enorme voluntad *dialógica*, esto es, superadora del individualismo. En otras palabras, el *perspectivismo* de Ortega termina siendo relativista -en el sentido que Bajtín entiende el relativismo, que,

2. Cito por J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988, 18ª edición.

3. Sobre la recepción actual de Bajtín deben verse los siguientes trabajos: Ken HIRSCHKOP, "Bibliographical essay", en K. HIRSCHKOP y D. SHEPHERD (eds.) *Bakhtin and cultural Theory*, Manchester University Press, Manchester, 1989; y G.S. MORSON & C. EMERSON, *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*, Stanford University Press, Stanford, 1990. M. HOLQUIST, *Dialogism. Bakhtin and his World*, Routledge, London & New York, 1990, p. 21 establece la mencionada relación con Ortega.

4. En las líneas finales de M. BAJTÍN, *Problemas de la Poética de Dostoievski*, México, FCE, 1986 (PPD, en lo sucesivo), Bajtín lanza la siguiente proclama einsteiniana: «La conciencia científica del hombre actual aprendió a orientarse en las condiciones, complejas de las "probabilidades del universo", no se inmuna frente a toda clase de "indeterminaciones", sino que sabe tomarlas en cuenta y calcularlas. Desde hace tiempo esta conciencia se ha acostumbrado al mundo einsteiniano y a la multiplicidad de sus sistemas de cálculo, etc. Pero en la esfera de la investigación literaria se continúa exigiendo a veces un determinismo más burdo y primitivo, que no puede evidentemente ser verdadero» (PPD: 378, versión enmendada por el autor de este artículo).

5. Cfr. M. BAJTÍN, *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI eds., México, 1982, pp. 392-393.

por supuesto, difiere del de Ortega-, a pesar de su denuncia -superficial- del *relativismo*<sup>6</sup>. En efecto, si el perspectivismo se reduce a que cada cual tiene una perspectiva distinta e intransferible del mundo y no sobrepasa ese nivel, el nivel de lo puramente individual, mas que para construir un consenso resultará que ese consenso, y lo consensuado dependerán en su sentido del sujeto cognitivo, esto es, se producirá un dialogismo débil. Para que pueda sobrepasar el nivel del individualismo es preciso que el perspectivismo resulte una vía de acceso a un nivel ideológico superior, en el que pueda fundar un tipo de verdad superior a la verdad individual -la certeza- y al consenso perspectivista. Y, pese a su actitud variable respecto al vitalismo, Ortega no sobrepasó los límites de esa construcción perspectivista de la verdad/consenso. Sin embargo, la orientación del pensamiento de Bajtín se da contra toda forma de individualismo, incluida, por supuesto, la forma más actual, caracterizadora del siglo XX, que él llama *Relativismo*, por eso un *Dialogismo* radical -más complejo- sustituye en la obra del pensador ruso al *Perspectivismo*<sup>7</sup>.

Veámoslo en palabras de Ortega:

La peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible (*Ibid*, 132).

En esta primera parte de la cita ambos pensadores estarían de acuerdo. Bajtín también se revela contra la concepción dogmática autoritaria de que el único principio de individualización posible es el error. Pero aquí precisamente comienzan sus discrepancias. Seguimos con Ortega:

La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta (*Ibid*).

6. Una descripción precisa pero sumaria del relativismo es coronada por la siguiente sentencia: «El relativismo es, a la postre, escepticismo, y el escepticismo, justificado como objeción a toda teoría, es una teoría suicida» (*El tema...*: 71). Sin embargo, ¿cabe, acaso, mayor relativismo que la proclamación, algunas páginas más adelante, de una «nueva ironía»? «Nuestra actitud contiene, pues, una nueva ironía, de signo inverso a la socrática. Mientras Sócrates desconfiaba de lo espontáneo y lo miraba a través de las normas racionales, el hombre del presente desconfía de la razón y lo juzga a través de la espontaneidad. No niega la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía» (*Ibid*, 99). Y es que la reivindicación del presente, y, consecuentemente, de la espontaneidad, lleva inevitablemente aparejado el relativismo -más o menos suavizado-.

7. He aquí una de las varias declaraciones de principios antirrelativistas de Bajtín: «No hay ninguna necesidad de poner de manifiesto el hecho de que el enfoque dialógico no tiene nada en común con el relativismo (tampoco con el dogmatismo). Tanto el relativismo como el dogmatismo excluyen igualmente toda discusión, todo diálogo auténtico, al hacerlo ora innecesario (el relativismo), ora imposible (el dogmatismo). La polifonía como método artístico se ubica en otro plano» (*PPD*: 102). Sin embargo, esta actitud de Bajtín respecto al relativismo no ha sido bien comprendida por sus analistas. En general, no suelen reflexionar sobre este tema -eso ocurre con Todorov (T. TODOROV, *Mikhail Bakhtine, Le principe dialogique*, Seuil, París). Holquist hace una interpretación de la teoría de la relatividad demasiado simple, lo que le lleva a interpretar el dialogismo según una "ley de situación": «which says everything is perceived from a unique position in existence; its corollary is that the meaning of whatever is observed is shaped by the place from which it is perceived. (...) You can see things behind my back that are denied to your vision. We are both doing essentially the same event, that event is different for each of us. Our places are different not only because our bodies occupy different positions in exterior, physical space, but also because we regard the world and each other from different centers in cognitive time/space (Holquist 1990: 21)». Semejante visión reductora limita el dialogismo a un individualismo perspectivista acorde con la reivindicación de neokantismo que Holquist aplica a Bajtín, y tiende a confundir teoría de la relatividad y relativismo. Por último, Morson y Emerson contraponen frecuentemente el dialogismo a relativismo y dogmatismo: «As he often did throughout his life, Bakhtin insisted in these early writings that relativism (or subjectivism) and (absolutism (or dogmatism) are two sides of the same coin» (Morson & Emerson 1990: 26). Bakhtin, we have observed, is often misunderstood as a relativist. (...) Pure relativism leaves us in a world where responsibility in any meaningful sense is absent» (*Ibid*: 59). Sin embargo, no sacan las debidas consecuencias de su antirrelativismo, dejando este aspecto en los límites de una pura epistemología.

Ciertamente, Ortega no mantuvo invariable esta opinión en posteriores etapas ideológicas, al menos en estos términos, pero sí que representan estas palabras el pulso de una época, la del gran debate de los años veinte. En este debate Bajtín discreparía. No se obtiene la verdad yuxtaponiendo visiones parciales individuales. Es preciso algo más que una simple yuxtaposición. Si el simple contacto fuera suficiente los grandes problemas de la humanidad encontrarían soluciones fáciles y rápidas. Claro que esto es lo que parece pensar Ortega, para quien los grandes retos de nuestra época deberían encontrar cumplida respuesta en el destino. Y, sin embargo, no es así y el mismo Ortega lo reconoce. En su "Epílogo sobre el alma desilusionada", siguiendo con su análisis organicista vitalista -tan spengleriano- de las civilizaciones, o de las *naciones*, como le gusta escribir, nos ofrece una de esas frases lapidarias que coronan su estilo:

Tal vez el nombre que mejor cuadra al espíritu que se inicia tras el ocaso de las revoluciones sea el de espíritu servil (*Ibid*, 183).

El "alma supersticiosa", "el can que busca un amo", el hombre cobarde y servil, "meneguando de corage viril" es la principal prueba de que no basta la simple yuxtaposición individual para alcanzar al verdad. Son necesarios poderosos métodos para tan costosa tarea. He ahí una primera antinomia del pensamiento orteguiano: su *perspectivismo* individual tiene el coraje de no ser ahistórico, de no negar la historia, como ha hecho el pensamiento idealista antipositivista -el saussureanismo, contemporáneo de estas reflexiones, sin ir más lejos. Al asumir una concepción histórica del ser humano, Ortega, sin pretenderlo, lleva su pensamiento a postular una cirugía científica -una suerte de voluntarismo-, pues su realismo no le permite esperar grandes cosas del hombre de nuestro tiempo. El *perspectivismo* historicista no da los frutos del árbol de la ciencia, podemos decir en fraseología barojiana; ese *perspectivismo* no puede ofrecer sino los frutos, amargos, del árbol de la vida.

En conclusión no basta yuxtaponer conciencias individuales para avanzar en la senda de la verdad absoluta. La simple yuxtaposición no asegura mas que la ideología de una época, caduca, intrascendente, y en la actual el autoengaño racionalista radical o el servilismo miserable posrevolucionario. La ausencia de una actitud radicalmente crítica ante el problema del conocimiento se traduce, pues, en el Ortega de los años veinte, en un criticismo elitista y voluntarista ante el destino de la sociedad actual. Curiosa paradoja. ¿No es el mismo Ortega el que reprocha a los *radicales* su perpetuo conflicto con el destino? Curiosamente también, el pensador de la actualidad -de la modernidad- que es Ortega resulta incapaz de reconciliarse con su época y mantiene en buena medida el talante crítico-individualista del siglo pasado. En su actitud ante "la crisis más radical de la historia moderna" no hay *perspectivismo*, sino criticismo individualizado, el pensamiento hegemónico en el siglo XIX<sup>8</sup>. A. Elorza ha subrayado que, por encima del debate raciovitalista, el pensamiento de Ortega es esencialmente histórico, y su fundamento y evolución se basan en las posibilidades de articular la reforma política nacional<sup>9</sup>.

8. En este sentido, resulta esclarecedora la comparación de la actitud orteguiana respecto a la modernidad, con la de Nietzsche: la misma actitud despectiva hacia «la mediocrización, a la democracia y a las ideas modernas», como dice Nietzsche en su "Ensayo de autocrítica", añadido a la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia*, Alianza editorial, Madrid, 1984, 7ª edición.

9. A. ELORZA, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega*. Anagrama, Barcelona, 1984. a este propósito dice: «El recorrido anterior nos permite hablar de unas constantes muy definidas en la trayectoria ideológica de Ortega. Por encima de la actitud variable respecto al vitalismo, es el suyo un proyecto de racionalización que partiendo del sujeto individual requiere siempre la inserción en un medio social. De un modo específico, su filosofía política figura siempre vinculada al objetivo de racionalizar la sociedad civil, la cultura y el Estado españoles, en el sentido de una modernización. Es una tarea que se concibe a sí misma como histórica» (p. 249).

Frente a esta debilidad metodológica orteguiana, Bajtín despliega el dialogismo. El dialogismo, en cuanto método de pensamiento, pretende resolver el profundo abismo que media entre conciencia individual y verdad. El hecho de que la conciencia humana viva en individuos supone un grave problema para acceder a la verdad, ya que cada conciencia tiene un tiempo y lugar concretos que determinan su visión del mundo. Esto, para Bajtín, significa que la verdad no puede encerrarse en los límites de una sola conciencia, y que sólo en la intersección de varias conciencias, en su punto de contacto puede surgir la verdad. Esto es, sólo en el diálogo de las conciencias puede florecer la verdad<sup>10</sup>. Pero para que se produzca un auténtico diálogo, y no una simple interacción, un intercambio mecánico de palabras automatizadas, es preciso alcanzar ciertas condiciones sin las cuales la verdad no puede vivir. Es evidente que el estudio es una de esas condiciones, sobre todo el estudio crítico. El mero contacto no asegura a los humanos más que el aprendizaje del lenguaje y la organización elemental de las tareas sociales, el trabajo. Pero un contacto superficial se traducirá en un trabajo primitivo y en un lenguaje elemental. Para que el lenguaje pueda ser vehículo de verdad -y no de las formas más elementales de la verdad, las formas míticas- hará falta un considerable desarrollo de las ideas, que no está al alcance de cualquier cultura. Lo mismo sucede con el trabajo. Para que pueda alcanzar sus más altas cotas de productividad necesitará de una organización justa y eficaz. Para Ortega no existe esta dimensión crítica. Para él la verdad es una construcción consensuada *histórica y provisionalmente*.

Pero incluso el estudio crítico no basta para asegurar las condiciones de la verdad. Son necesarias otras condiciones para ese estudio. Bajtín desprende el dialogismo de la tradición socrática. Y Sócrates propone dos métodos para acceder a la verdad: la *anacrisis* y la *sincrisis*, esto es, la *provocación* y la *confrontación*. Sólo llevando a los individuos, o, mejor, su discurso, su pensamiento, hasta sus límites, hasta sus fronteras los pondremos en condiciones de acceder a una parte sustancial de verdad. Sólo trascendiendo la ideología habitual, el pensar común de una época, es posible distinguir lo verdadero. En otras palabras, solo al romper la limitación, los límites concretos, de la conciencia individual, al alcanzar la *extraposición*, puede entrar en ella algo de lo absoluto.

## 2. RELATIVISMO Y VITALISMO

Ilustrará suficientemente esta crítica la revisión de la relación que establece Ortega con el pensamiento orgánico de su época, con el relativismo y con el vitalismo, fundamentalmente.

Si algo queda claro de la lectura de los escritos que componen *El tema de nuestro tiempo* es su combate prioritario contra el radicalismo, que Ortega no duda aquí en llamar también racionalismo o, simplemente, pensamiento revolucionario. Las demás ideologías merecen muchos menos esfuerzos polémicos. El *relativismo* se reduce a una ideología incoherente y vulgar, y el *vitalismo* ofrece el problema de deslindarlo de otros vitalismos ilegítimos. Semejante tratamiento desigual sólo se explica en función de unos intereses ideológicos preestablecidos. No se justifica el reparto desigual de esfuerzos por la distinta implantación social de estas ideologías, ni siquiera por su diverso grado de peligrosidad. Simplemente Ortega se instala en el *vitalismo* y desde allí contempla el *relativismo* y el

10. Sobre la relación entre verdad y conciencia escribe Bajtín: «Es absolutamente admisible y factible que la verdad exija la pluralidad de conciencias, que por principio no pueda ser abarcada por una sola conciencia, que por naturaleza tenga el carácter de *acontecimiento* y que se origine en el punto de contacto entre varias conciencias» (PPD: 116).

*racionalismo radical*. Y desde tal perspectiva el racionalismo es un enemigo muy peligroso y el *relativismo* es un problema menor, casi insignificante, una ideología vulgar.

Si repasamos los argumentos propuestos por Ortega sobre el *relativismo*, un detalle debe llamarnos la atención. Así como el racionalismo conlleva una práctica social reiteradamente criticada, no sucede lo mismo con el *relativismo*. A juzgar por las dos páginas escasas que le dedica en *El tema de nuestro tiempo*, pareciera que el relativismo es una desviación ideológica cuyas consecuencias no van más allá del dominio del pensamiento abstracto. No hay en este libro un análisis de las consecuencias sociales de la ideología relativista y, todavía más, cuando el filósofo condena al hombre servil de nuestro tiempo no se le ocurre que tal ideología -y mucho menos el vitalismo- tengan nada que ver con la vergonzante servidumbre.

Que el pensamiento de Ortega es esencialmente histórico no quiere decir sólo que se planteen problemas históricos preferentemente, sino que ve la historia de forma diametralmente opuesta a como la vieron los racionalistas clásicos. En *¿Qué es filosofía?* ilustra esta idea:

Para Descartes el hombre es un puro ente racional incapaz de variación; de aquí que le parezca la historia como la historia de lo inhumano en el hombre y que la atribuya, en definitiva, a la voluntad pecadora que constantemente nos hace dejar de ser racionales y caer en la aventura inhumana. Para él como para el siglo XVIII la historia no tiene contenido positivo, sino que representa la serie de los errores y equivocaciones cometidos por el hombre. En cambio, el historicismo y el positivismo del siglo XIX se desentendiéndole de todo valor eterno para salvar el valor relativo de cada época<sup>11</sup>.

La conclusión que Ortega saca de esta tensión entre historicistas y racionalistas es la de que se debe unir "ambas dimensiones: la temporal y la eterna". Esa es la gran tarea filosófica de la actual generación<sup>12</sup>; y el método para esa tarea es el perspectivismo. En el nombre de esa alianza entre lo eterno y lo temporal, Ortega denuncia el *relativismo radical*: "que cada verdad fuese verdad para un cierto sujeto"<sup>13</sup>, y concluye: "El supuesto profundo de la historia es, pues, todo lo contrario de un relativismo radical"<sup>14</sup>. Y propone una solución según la cual su perspectivismo estaría a medio camino entre el relativismo el racionalismo dogmático -los términos medios son muy del gusto orteguiano.

Bajtín, por el contrario, dedica ingentes esfuerzos a analizar y denunciar las lacras del relativismo. La primera etapa de la obra de Bajtín y su círculo -la etapa que se plasma en obras como el artículo "El problema del contenido, material y la forma en la creación literaria" o los libros *Freudismo, El marxismo y la filosofía del lenguaje* y *El método formal y la investigación literaria*- está dedicada al análisis y a la crítica de las tendencias dominantes en el pensamiento occidental del siglo XX, todavía incipiente. En *El marxismo y la filosofía del lenguaje* se define la relación dialógica fundamental entre el yo y el discurso ajeno caracterizadora del siglo XX como *individualismo relativista*, lo que significa en la novela "la disolución del contexto del autor". Con ello Bajtín/Voloshinov nos quieren decir que el sujeto de nuestro tiempo es un sujeto marcado por su extrema debilidad, por su carácter servil. Ese *relativismo* ha adoptado varias poses a lo largo del siglo y en función del dominio en el que aparecía. En Estética y en Filosofía, una de las manifestaciones fundamentales -si no la más importante, aunque no la única- ha sido el *vitalismo*. En este un fenómeno que caracteriza a la cultura occidental en su conjunto y en cualquiera

11. J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, vol. VII, Revista de Occidente, Madrid, 1964, 2ª ed., p. 285.

12. *Ibid.*, p. 286.

13. *Ibid.*, p. 284.

14. *Ibid.*, p. 285.

de sus manifestaciones ideológicas, éticas y artísticas. Señalaremos algunos ejemplos. En poesía, el vitalismo fue exultante en una primera fase, la fase que las historias literarias hispánicas llaman "Generación del 27". Recuérdense estos versos de Guillén:

Con la luz, con el aire, con los seres.  
 Vivir es convivir en compañía.  
 Placer, dolor: yo soy porque tú eres.  
 (Aire nuestro III, Homenaje)

No sólo la poesía de Guillén es vitalista, la del resto de sus compañeros de generación lo es, cada cual a su modo: gozoso, Salinas; patéticos, Cernuda y Lorca; místico, Diego; hermético, Aleixandre... En los poetas de los 50 y 60, asistimos a un vitalismo maduro y decadente, a una obsesión por el envejecimiento, por el fluir de la vida. En poetas *novísimos* la decadencia se acentúa hasta la senilidad. Leopoldo M<sup>a</sup> Panero es el mejor ejemplo de senilidad extrema: el último hombre, el último poeta<sup>15</sup>. ¿Significa este deslizamiento en el contenido poético una distinta concepción del vitalismo a lo largo del siglo? Sí y no. No, porque la razón de que el vitalismo aparezca como centro de atención de la creación ideológica procede de la necesidad profunda sentida por una época marcada por un pensamiento senil: los valores vitales son valores escasos en nuestro tiempo. Y, sin embargo, sí es variable la actitud del nombre del *relativismo* frente a esos valores: desde el optimismo incipiente al pesimismo posmoderno, una amplia gama de variaciones paralelas al agotamiento del relativismo van desfilando por la escena histórica.

Similares fenómenos se dan en la filosofía del siglo XX (y de finales del XIX). La filosofía del "conocimiento puro", del "yo creador", de la "idea" y del "espíritu absoluto" -dicen Bajtín/Volosinov en *Freudismo*- "deja paso a una *filosofía de la vida* pasiva y senil, pintada con los colores de la biología y muy capaz de conjugar en todos sus tiempos y en todos sus modos los verbos *vivir* y *revivir*"<sup>16</sup>. En el dominio filosófico la puesta en escena no se da, por el contrario, como un deslizamiento de posiciones optimistas a otras decadentes, sino que, desde sus orígenes, contempla los dos polos: el optimismo vital de Nietzsche y el pesimismo de Schopenhauer. Y su deslizamiento se da desde las posiciones más trascendentes, las de Bergson, Simmel, Driesch, Scheler, Spengler y Freud hacia las más ligeras, *light*, de los actuales Vattimo, Baudrillard, Lyotard y Derrida. En todos ellos, su discurso ideológico aparece salpicado "de un vocabulario biológico extraído de los fenómenos orgánicos". Y por distintas que sean sus propuestas todos vienen a coincidir en lo fundamental, basando sus sistemas en la vida, entendida en el sentido orgánico del término y que constituye la última realidad. Para la filosofía actual "sólo tiene valor lo que puede ser vivido y asimilado orgánicamente: la única realidad es el flujo de la vida orgánica"<sup>17</sup>.

Ciertamente con esta descripción de la filosofía contemporánea solo se alcanza una de las ramas, la subjetivista, del desarrollo de la producción ideológica del siglo. La rama objetivista pone en cuestión la vieja filosofía de la conciencia atacando los instrumentos

15. Túa Blesa explica el agotamiento del vitalismo poético y orgánico de la poesía de Panero y su carácter apocalíptico: «La poesía de Panero es literatura «de la posibilidad agotada», pero no otra cosa sucede en el *Apocalipsis*. Si cuando se escribe el *Génesis* nada está dicho y cada palabra, por tanto, es virginal y fundadora, Juan de Patmos va a poner punto final al libro ya escrito, al que le añade la conclusión» (Túa Blesa, "Leopoldo M<sup>a</sup> Panero, el último poeta", conferencia leída en las Jornadas del CISIS, "La poesía spagnola oggi: una generazione dopo l'altra, Nápoles, 1991).

16. M.M. BAKHTINE / V.N. VOLOCHINOV, *Le Freudisme*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1980, pp. 34-35, la traducción es mía.

17. *Ibid.*

del conocimiento y, entre ellos, el fundamental: el lenguaje; y empeña sus fuerzas en sembrar de dudas el proceso cognitivo y comunicativo.

Ambas direcciones, la *filosofía de la vida* y la *filosofía del lenguaje* constituyen las dos orientaciones fundamentales -subjetivista y objetivista- del *relativismo* en el dominio de la creación ideológica abstracta; y constituyen el correlato académico del "hombre servil del ocaso de las revoluciones".

### 3. RACIONALISMO Y DIALOGISMO

Pero volvamos a Ortega. Lo dicho por Bajtín/Voloshinov sobre el vitalismo le cumple sobradamente. El propio Ortega hace esta declaración de intenciones:

*El tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditada a lo espontáneo (*El tema...*, 99).

Y, para mayor claridad, pocas líneas más adelante, apoyándose en la autoridad de Nietzsche declara que "el hombre del presente desconfía de la razón y la juzga a través de la espontaneidad. No niega la razón, pero la reprime y burla sus pretensiones de soberanía". Esta última matización aporta lo sustancial de la posición orteguiana. Su raciovitalismo, distanciándose de las más groseras corrientes vitalistas -el empiriocriticismo de Avenarius o Mach y el vitalismo intuitivo de Bergson- se define como un pensador a medio camino del *relativismo* y del *racionalismo*. El final del capítulo "Relativismo y racionalismo" ya deja entrever una solución salomónica, de "sentido común". "La sensibilidad de la época que ahora comienza se caracteriza por su insumisión a este dilema" -el relativismo "que salva la vida evaporando la razón" y el racionalismo "que salva la razón y mitifica la vida". La propuesta de Ortega, aun insuficientemente planteada, sí que deja claros algunos extremos:

a) Es un pensamiento que no pretende desmarcarse del pensamiento orgánico de su tiempo; por el contrario, Ortega pretende representar con la mayor fidelidad, con la mayor *espontaneidad* -por seguir con su lenguaje- posible, el pensamiento de su época.

b) Tampoco rompe con el racionalismo de forma completa. Lo que intenta Ortega en *El tema de nuestro tiempo* es acondicionar el racionalismo a la nueva época y esto significa proponer, frente al *racionalismo radical* -el viejo radicalismo-, un *racionalismo débil*, la *razón vital*. En este sentido Ortega ha sido precursor -lejano- del pensamiento débil o posmoderno. Esa posición de representante privilegiado del pensamiento del siglo le obliga a ser más fiel al dictado social -el relativismo vitalista- que a unos principios fríamente concebidos, o si se prefiere, más fiel a la vida que a la razón<sup>18</sup>.

Para situar en su justo término la distancia que separa a Ortega del dialogismo bajtiniano bastará enunciar la posición de Bajtín respecto a estos dos aspectos:

a) El pensamiento bajtiniano es un pensamiento crítico, que se sitúa más allá del individualismo y de cualquiera de las concreciones históricas que ha ido adoptando: el criticismo en el siglo XIX o el relativismo en el XX. Es, pues, un pensamiento superador de las limitaciones de su época.

18. Elorza explica esta misma idea en otras palabras: «En definitiva, son las posibilidades de articular la reforma política con un capitalismo nacional a lo largo del primer tercio de siglo lo que va marcando las sucesivas etapas del pensamiento político de Ortega. En los años de juventud, el proyecto se establece en la esfera de lo racional abstracto, arranca de un voluntarismo elitista justificado precisamente por la ausencia de una base social -popular o burguesa- y desemboca en un primer callejón sin salida, por esa misma deficiencia (...) En su fracaso, el primer ensayo de intervención política acaba desviándose de la acción sobre el aparato de Estado, restringiéndose al ámbito de la pedagogía social» (*La razón y la sombra*, p. 251).

b) El pensamiento de Bajtín rompe con el racionalismo y con el relativismo a la vez. La crítica del *monogolismo* sitúa el *dialogismo* como una propuesta ideológica acorde con la nueva era que la concepción einsteniana del espacio y del tiempo ha abierto al pensamiento. El *monologismo*, tanto racionalista como relativista, pertenece al orbe del pensamiento newtoniano.

La raíz de estas orientaciones divergentes hay que buscarla en la misma fuente de sus similitudes: en la influencia que, para ambos pensadores, tuvo la Teoría de la Relatividad. Esta influencia es, por supuesto, analizable. Ortega dedicó un pequeño estudio precisamente a las expectativas que abría la doctrina einsteniana ("El sentido histórico de la Teoría de Einstein"). Bajtín no pasó de observaciones breves y algo enigmáticas a esa teoría, aunque dejan entrever la relevancia del tema. Pero lo fundamental es que el marco conceptual-valorativo al que se incorpora esa visión física del universo orienta tal influencia en sentidos profundamente divergentes: el del presente o el del futuro, el de la vida o el de la idea.