

UNA FILOSOFÍA NADA "MODERNA" Y MUY SIGLO XXI

SAN MARTÍN SALA, Javier, y LASAGA MEDINA, José (eds.): *Ortega en circunstancia: una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Biblioteca Nueva, 2005. 212 p.

ALEJANDRO DE HARO HONRUBIA
ORCID: 0000-0003-1936-3920

Se recogen en papel impreso, se *librifican*, una serie de trabajos, publicados previamente en soporte electrónico por la revista *Circunstancia* en su número seis (enero de 2005), que abordan aspectos claramente definitorios del pensamiento de José Ortega y Gasset. Hablar de Ortega en circunstancia es hablar de Ortega en perspectiva. Sobre ésta ya ha escrito mucho y bien –empresa nada fácil– su querido discípulo, ya desaparecido, Antonio Rodríguez Huéscar. Perspectiva y circunstancia, que remiten a un yo concreto de aquí y de ahora, incrustado en el más absoluto presente, identifican toda vida en su particular singularidad. Aspecto éste muy importante cuando se habla de Ortega y la Modernidad. Lo concreto-singular frente a toda dogmática pretensión de abstracta universalidad (universalismo racionalista). El logro de Ortega, aún por reconocer plenamente, es haber aunado –fielmente hermanado– como nadie antropología y filosofía. Su filosofía de la vida humana, auténtico enclave en la historia de la metafísica occidental, evita un excesivo coqueteo intelectual tanto con realistas (ingenuos empiristas) como con idealistas (dogmáticos universalistas). Cientos de páginas dedica Ortega en sus *Obras completas* a

esta dialécticamente debatida oposición, a la que responde desde una filosóficamente novedosa ontología del humano vivir. Mesurado como nadie, a Ortega le interesa aunar singularidad (autonomía) y afán –no dogmático– de universalidad (pantomía): Antropología Filosófica. La razón vital es razón histórica circunstanciada y, si se me permite, antropologizada. Se detiene e incrusta en el hombre concreto de aquí y de ahora (inserto en ineludibles circunstancias), y no como universal abstracto. Se consolida –no hacía mucho que nació como ciencia social independiente– la antropología en la primera mitad del siglo XX (funcionalismo, estructuralismo, estructural-funcionalismo, etc.). Siglo en el cual se asientan (también consolidan) la fenomenología, el historicismo, el personalismo, el existencialismo, la hermenéutica, etc. Siglo en que emerge, al compás de las ideas del tiempo nuevo, la filosofía de la razón vital que apoyándose en lo que aquellas corrientes filosóficas tienen de pretensión antropológica (el sentido histórico de la vida concreta personal), se desmarca de la Modernidad. Hablar de ésta, es hablar principalmente, aunque no sólo, de racionalismo, subjetivismo, industrialismo, capitalismo, democratismo y científicismo. Tendencias *modernas* burguesas que Ortega se negaba a asimilar, por ser claros fenómenos instigadores de la temida por el filósofo rebelión de las *masas*. A ésta se alude en más de una ocasión en este libro que aquí reseñamos. Así hay que entender, en mi opinión, la muy citada, no sé si del todo comprendida, frase de Ortega: “Nada

Cómo citar este artículo:

De Haro Honrubia, A. (2007). Una filosofía nada "moderna" y muy siglo XXI. Reseña de "Ortega en circunstancia: una filosofía del siglo XX para el siglo XXI". *Revista de Estudios Ortegaianos*, (14/15), 296-300.
<https://doi.org/10.63487/reo.603>



moderno y muy siglo XX". Sentencia que hace de Ortega un nada desdeñable crítico constructivo de la Modernidad, junto –aunque el pensamiento de alguno de éstos es más demoledor por destructivo– a Nietzsche, Heidegger, Horkheimer o Adorno. Nada *modernos* y muy siglo XXI, por entrar ya en materia, los autores que a este libro dan vida, algunos de los cuales se han casi “desvivido”, si se me permite la osada expresión, por la obra de Ortega y la circunstancia a la que ésta se debe, se aproximan a aquél en estos trabajos con valiosa perspectiva, sabedores de la responsabilidad que supone abordar un pensamiento claro pero filosóficamente denso como el de Ortega y, sobre todo, convencer con sus palabras especialmente a estudiosos y afines a la obra del teórico madrileño. Sin contar la generosa presentación que los editores Javier San Martín y José Lasaga realizan, este libro recopilatorio recoge doce trabajos (dos de ellos de los autores citados) que tratan aspectos punteros de la filosofía de Ortega. Gerardo Bolado, en su artículo “La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega”, aborda la impronta de éste en una España filosóficamente esquelética.

Noé Massó Lago, en su trabajo “En torno a los veintiséis años de Ortega y Gasset: la rigurosa cronología viviente”, trata de explorar el alcance intelectual del joven Ortega a la altura cronológica de veintiséis años, haciendo especial hincapié en dos textos de reconocida importancia en la obra de aquél: “Renán” (1909) y “Adán en el paraíso” (1910). Su objetivo es explorar el alma intelectual de Ortega por esas fechas.

Juan Padilla, en su artículo “La función biográfica de los arquetipos. A propósito de *Mirabeau o el político*”, aborda el concepto de arquetipo desde un punto de vista filosófico y su proyección política. Y a partir de aquí diserta ampliamente sobre arquetipos (las cosas según su ineluctable realidad) e ideales (las cosas según estimamos que debieran ser), mostrando, como han hecho varios de los autores de este libro, la noble oposición de Ortega al idealismo metafísico de la Modernidad.

Marta Campomar, en su ensayo “Ortega y Gasset, un viajero imaginario por la Argentina”, se ocupa de la huella intelectual y vital que dejó el alma del hombre y el pueblo argentinos en Ortega. Un país, la Argentina, al que Ortega debe parte del sustento filosófico-vital que alimenta su producción intelectual.

Margarita Márquez Padorno, en “Revista de Occidente, 1923-2005. Unos apuntes sobre su historia”, subraya la importancia de *Revista de Occidente* en el ámbito cultural español, su contribución a la formación y modernización de España. *Revista de Occidente* se despoja de todo ropaje político-cotidiano y tiene como objetivo analizar toda la cultura en el sentido más amplio del término. Es uno de los iconos culturales de este país.

Javier Zamora Bonilla, en su trabajo “El impulso orteguiano de la ciencia española”, pone intencionadamente el dedo en la llaga, por cuanto muestra el desamparo de Ortega, tanto de esperanzada juventud como de dolorosa madurez, al constatar la debilidad de España en materia de cultura científica. El profesor Javier Zamora muestra la relevancia del primer periodo de la obra de Ortega.

Época jalonada por un vivo deseo de hacer de España un país a la altura de los tiempos en materia cultural científica. Hablar de ciencia es hablar de educación y cultura superiores, y de los medios que hacen a éstas posibles. Cuestión a la que también alude el profesor Javier Zamora. España *le dolía* a Ortega. Solución: abrirse a Europa (*européismo germanófilo*), al cientifismo culturalista alemán neokantiano. Ciencia europea, clasicismo científico, empresas e iniciativas científico-culturales (*El Sol, Revista de Occidente*, etc.) como bálsamo para solucionar el problema de España: un problema de educación y cultura.

Las insuficiencias en materia científica de España es asunto tratado no sólo por Javier Zamora. También se ocupa de ellas Javier San Martín. Éste, en su artículo titulado "Husserl y Ortega: sobre la crítica de la cultura en la fenomenología", estudia la relación de Ortega con la Modernidad, a la que éste se aproxima en su primera época, respaldado por sus maestros socialistas neokantianos, Hermann Cohen y Paul Natorp, y de la que tanto renegó, sobre todo en lo que de excesos presentaba a todos los posibles niveles, a partir de 1912 aproximadamente. Es difícil aplicar principios matemáticos a esta debatida cronológica cuestión. El problema de España, como afirma el profesor San Martín, es un problema de ciencia y moral para el joven Ortega. En España no se había desarrollado la Modernidad. He ahí la raíz de nuestros males. En mi tesis doctoral demuestro, no obstante, que un Ortega *intelectualista*, platónico-fichteano, también hegeliano, deja paso a un Ortega más *vitalista*, en la onda filosófica de Simmel,

Bergson o Dilthey, a partir de 1912-1913. Y también sorprendido favorablemente por la fenomenología de Edmund Husserl, en la que se apoya, como dice el profesor San Martín, para llevar a cabo una crítica cultural de la Modernidad, similar a la de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*. Crítica cultural con notable presencia en *La rebelión de las masas* (1930), auténtico grito explosivo contra lo más enfermizo de la Modernidad. Obra representativa, en muchos de sus aspectos, del nuevo modo de sentir de la filosofía contemporánea. Una filosofía cercana al entrañable *mundo de la vida* (*Lebenswelt*), de las vivencias sentidas, ajeno a las *modernas* construcciones intelectuales *more geométrico*. Demostrar la ligazón de Ortega con la fenomenología ha sido verdaderamente el principal campo de batalla del profesor San Martín. Que la fenomenología es para Ortega un instrumento cognitivo correctivo de los excesos racionalistas de la Modernidad queda fuera de toda duda. La fenomenología significaba para aquél, como afirma el profesor San Martín, la superación de la Modernidad, es decir, del modelo del conocimiento típico del neokantismo y del racionalismo. Superación también de aquel concepto de razón que hacía estragos a la vida. Vivificar la razón, anclarla en la vida es, dice San Martín, la tarea de Ortega. Revitalizar una razón unidimensional petrificada por la ciencia es, y nuestro aquí mi opinión, el tema de nuestro tiempo y no sólo del tiempo de Ortega. Razón vital como filosófico sustento de la vida concreta histórica de cada cual. Razón vital fenomenológica tendente a la superación del, como lo llama Javier San Martín, modelo cognitivo moderno, al

menos, afirmo yo, en lo que tiene de dañino. Muchos años de estudio de la obra de Ortega me han hecho ver que el modelo de conocimiento de éste es abiertamente multidimensional. No desprecia ninguna de las dimensiones vitales humanas. Se muestra especialmente celoso de las dimensiones emotiva o emocional, sensitiva, volitiva, etc. Dimensiones que marcarán las filosofías o modos de pensar de sus más reconocidos discípulos (Morente, Zambrano, Zubiri, etc.). La crítica cultural fenomenológica de Ortega tiende a la revitalización pluridimensional de una helada y, en muchos aspectos, viciada razón. También se ocupa el profesor San Martín de la rebelión de las *masas* y, sobre todo, del atrevimiento del *hombre masa*, resultado en ciertos aspectos de los éxitos de la Ilustración o de la Modernidad. En mi tesis doctoral abordé este tema que se debe estudiar inexcusablemente en el marco más amplio del pensamiento filosófico y político de Ortega. Cuatro son los modelos de *hombre masa* que el profesor San Martín reconoce y sitúa en el seno de esa crítica cultural fenomenológica. El hombre masa como *niño mimado*, como *señorito satisfecho* o *hijo de un noble*, como *bárbaro rebelde* y, finalmente, como *especialista científico*.

Pedro Francisco Gago Guerrero, en su artículo “¿Siguen las masas rebelándose?”, aborda el tema de las masas en el pensamiento de Ortega, mostrando los principales rasgos del llamado por aquél *hombre masa*, presto este último a ejercer por vía de acción directa el poder en todos los ámbitos de la vida social. El *hombre masa*, que no recela de ninguna clase o grupo, presenta una moral en baja forma, exclusiva de un modo de vida

decadente. Una moral de la que presumía el llamado por Nietzsche “último hombre”, “pulgón inextinguible”, el más temido de todos y que presenta ciertas semejanzas con algunas de las versiones del *hombre masa* de Ortega. Ambos tipos humanos se creen ingenuamente en posesión de la verdad absoluta o de la dicha. El *hombre masa* desmoraliza, porque insufla una moral a la baja, sin calibre alguno. Gago Guerrero menciona una de las más temidas por Ortega formas de *hombre masa*: el *bárbaro especialista*, el hombre que siendo “parcialmente cualificado”, un *sabio-ignorante*, se cree, como el ya mencionado “último hombre” de Nietzsche, en posesión de la verdad más absoluta, en el sentido de que en muchos casos opina sobre cosas que verdaderamente desconoce. Esta socialmente consentida petulancia que demuestra en ocasiones es lo que hace de él un *hombre masa*. Finalmente, en su artículo, Gago Guerrero se ocupa de la íntima trabazón existente entre el Estado y el *hombre masa*. Éste, hartado politizado, vaciado de su propia historia y sin sentido de la misma y de la vida consustancial a aquélla, encuentra en el Estado benefactor la panacea, en cuanto el *hombre masa* piensa que éste será capaz de solucionarle todos sus gravosos problemas. Jesús María Díaz Álvarez, en su trabajo “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset”, aborda con manifiesta rigurosidad, que no rigorismo, la figura del héroe realista como modelo de comportamiento moral. La moral del héroe orteguiano se desmarca tajantemente del acomodaticio realismo utilitario y del impositivo idealismo utópico. Este

autor, como los anteriores, elabora su discurso teórico sobre la base de la constructiva oposición de Ortega a la Modernidad. El héroe de Ortega, en definitiva, se opone al espíritu cauteloso y acomodaticio de la racionalidad moderna burguesa.

José Lasaga, en su artículo "Melancolía, burla o ironía. Una reflexión sobre el origen de la razón vital", se ocupa de reivindicar con reconocido saber la originalidad filosófica de Ortega, el germen de algunos temas decisivos de la razón vital y la génesis de su teoría del héroe como figura del *ethos* moral, inseparable de la razón vital como razón práctica. Un artículo que se solapa mercedamente con el trabajo anteriormente reseñado, por cuanto en ambos se analiza la *heroica* respuesta de Ortega a la Modernidad.

Jorge Brioso, en su trabajo "Un arte de vivir: la filosofía de José Ortega y Gasset", aborda con maestría literaria el papel de la filosofía de la vida orteguiana en la constitución de toda vida, de la vida de cada cual. A partir de aquí se ocupa de las diferentes manifestaciones de la vida filosófica de Ortega en su sentido más amplio: el lenguaje, la razón vital como razón histórica, etc.

Finalmente, Álvaro Bastida Freijedo, en su ensayo titulado "Memento orteguiano", reivindica, por su parte, la memoria de Ortega, su figura y su obra. Su legado intelectual y moral como esencial enclave de nuestro pasado. La recuperación de Ortega constituye *el tema de nuestro tiempo*.

Como muestran los textos que aquí

hemos reseñado, el binomio Ortega-Modernidad y la metafísica de la vida humana de cada cual, es un portentoso asunto que genera *ríos de tinta*. El sentido de la responsabilidad intelectual hacia el pensamiento de Ortega nos obliga, no obstante, a considerar la relación de éste con la Modernidad, a todos los posibles niveles, desde un enfoque bipolar. Ortega, es cierto, se opuso a la Modernidad a partir de 1912-1913, pero lo hizo, como buen clásico, desde la proporcionada medida. Criticó sus excesos y radicalidades. Sin embargo, exaltó muchos de sus otros mensajes, especialmente le encandiló el papel liberador que se atribuía a la razón. *Sapere aude*, que dijo Horacio: "atrévete a pensar libremente". No oscurezcas tu pensamiento y tu persona. Ideal ilustrado que Ortega, consciente de sus limitaciones (ese ideal rechazaba de lleno toda la carga histórica prejuiciosa del hombre), asumió como parte de su filosofía. Razón que ilustra, que libera y que engrandece, y a la que Ortega insufló, como nadie, un halo de vitalidad e historicidad (prejuicios, tradición e historia), sintonizando en este sentido con Gadamer y Dilthey, que ha marcado una época en la historia de la filosofía. La razón vital es también, por tanto, razón ilustrada, razón práctica, pero no de un sujeto trascendental apriorístico, al que Ortega mira con recelo, sino de un, como apunta Unamuno y en esto Ortega le sigue, individuo concreto de carne y hueso, que siente, quiere y desea aquí y ahora.