

José Ortega y Gasset,

Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928, edición de José Luis Molinuevo, México, FCE, 294 páginas.

En este volumen, José Luis Molinuevo reúne dos ciclos de conferencias que dictara Ortega y Gasset en Buenos Aires: "Introducción a los problemas de nuestro tiempo", en 1916, y "Meditación de nuestro tiempo", en 1928, ofreciéndonos así la ocasión de reflexionar acerca de cómo el filósofo español, frente a un amplio y heterogéneo público porteño, articula una constelación de problemas a partir de aquel clima de ideas caracterizado por Stuart Hughes como "la revuelta contra el positivismo".¹ Es probable, tal como recuerda Alejandro Korn, que la presencia de Ortega en 1916 haya sido todo un acontecimiento para nuestra cultura filosófica; si la apreciación de Korn varía a lo largo de los años, considerando más bien que el pensador español "en vez de filosofía nos ha dado literatura",² tal vez habría que tener en cuenta —como sugiere Jorge Dotti³— que en la década del veinte las expresiones más resonantes de la reacción antipositivista no las encontramos tanto en el ámbito académico como en el marco más amplio del campo intelectual de la época. En ese sentido, muchos de los tópicos que Ortega presenta en 1916 y en 1928 están especialmente dirigidos a expresar cierto "malestar en la cultura". Explícitar cómo, bajo qué

formas, alrededor de qué problemas, en diversas publicaciones —como *Inicial o Valoraciones*— esos tópicos fueron retomados, examinados, discutidos, sea tal vez una tarea pendiente en pos de enriquecer el espectro de representaciones culturales que han circulado durante las décadas del veinte y del treinta.

En efecto, en las conferencias de 1916, el joven intelectual español traduce y elabora —como luego sostendrá manifiestamente el proyecto de *Revista de Occidente*— "las nuevas tendencias y pensamientos que ocupan hoy a las conciencias europeas" (p. 171). Bajo el patrocinio de Bergson —quien según parece se había asombrado ante la independencia espiritual de los españoles dedicados a las tareas intelectuales— Ortega no dejará de marcar que aquello en lo que el positivismo del siglo XIX había centrado su atención —"lo externo, lo público, lo económico, lo político" (p. 36)— se impone a la mirada del visitante extranjero, sin alcanzar a conmoverlo. Así como el hombre no es su cuerpo, tampoco los edificios, las avenidas y la opulencia de la vida exterior dan cuenta de la cultura. Ésta se encuentra más bien en el entrelazamiento de creencias, consideradas como aquellas actividades del espíritu por las cuales se

afirman representaciones. Si bien a todo pensamiento se superpone una creencia, y así pueden ser afirmados los más variados contenidos, no toda convicción comporta la emergencia de la cultura, sino tan sólo aquellas en las que se ha superado el móvil mecánico, aquellas fundadas, motivadas por la razón.

Más allá de los problemas a los que nos pueda remitir el término "creencia racional", Ortega sostiene que es ese desprenderse del hábito, de las costumbres y del automatismo el que configura la cultura y hace de ella una empresa heroica. La búsqueda de aquello que pueda dar sentido al mundo fragmentado en el que trabaja la ciencia y la técnica se asocia significativamente a la imagen del héroe, en la misma línea en que se piensa al filósofo como aquel que tiene "predilección por lo peligroso", ya que "la actitud de la filosofía no puede

¹ Cf. H. Stuart Hughes, *Conciencia y Sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo 1890-1930*, Madrid, Aguilar, 1972, pp. 25-49.

² Alejandro Korn, "Filosofía Argentina" (1927), en *Obras Completas*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1949, p. 33.

³ Cfr. Jorge Dotti, *La letra gótica. Recepción de Kant en la Argentina, desde el romanticismo hasta el 30*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1992, pp. 214 y ss.

ser otra que un extremo radicalismo" (p. 61).

Esta última actitud es la que opone al positivismo, que resulta tan sólo el discurso del "burgués naturalista" que era filósofo sin sospecharlo (p. 90). Y, en efecto, al positivismo le reprocha detenerse ante la creencia ingenua al aceptar acríticamente que la visión y los sentidos en general reflejan pasivamente el mundo. Y en ese mundo donde impera la sucesión de hechos y acciones, de los que se desconoce algún fundamento o sentido, el positivismo pierde la noción de los problemas en filosofía: reduce aquel gran problema de la verdad a pura ilusión o ficción utilitaria, relegando así el plano de la teoría. Junto a esto, las referencias a la guerra completarían el panorama de una "hora de profunda crisis", pero Ortega insiste en que esta crisis "está llena de promesas y harta de esperanzas" (p. 171), ya que si hay tiempos orientados hacia la práctica —como fue la segunda mitad del siglo pasado, influida también "por la plenitud del triunfo de dos cosas en cierta manera nuevas en la historia: industria y democracia, política y riqueza" (p. 97)—, también surgen otros orientados hacia la teoría, hacia el apetito teórico, hacia los objetos ideales, perspectiva de la atención que caracteriza a este "tiempo nuevo". Y siguiendo la primera de las *Investigaciones lógicas* (obra que, por otra parte, la editorial Revista de Occidente ofrecerá traducida al público de habla hispana en 1929), Ortega encontrará esos objetos ideales en la función significativa de

la conciencia intencional. De las significaciones que ella produce debe ocuparse la filosofía, para ordenar y dar cuenta de las leyes constitutivas de las distintas clases de objetos que se ofrecen a nuestra percepción: los físicos, los psíquicos, y, por último, aquellos de "extraña naturaleza", los valores (Max Scheler).

Si se ha señalado ya con respecto a la fenomenología que ella parte de un resultado negativo de la reflexión sobre la ciencia al constatar que desde ese plano no es posible el ideal teórico de un conocimiento capaz de fundamentar la totalidad de la praxis humana,⁴ Ortega ha captado dicha motivación y la presenta muy claramente en este curso. Más aún, se podría pensar que, realizando una peculiar apropiación de la fenomenología y otras fuentes germánicas (en líneas generales, Simmel, la *Lebensphilosophie*, y algunas vertientes del neokantismo), el pensador español se aboca a un análisis filosófico-cultural de "nuestro tiempo". Y, en efecto, en las conferencias de 1928 encontramos una reflexión que se dirige a poner en evidencia síntomas cuyo signo todavía ambiguo no impide señalar que implican un "peligro". Ortega reconoce allí que "un pensador reciente" (Heidegger) en "un libro genial" (*Ser y Tiempo*) ha puesto de manifiesto el significado profundo de la expresión "vivir es encontrarse en el mundo": precisamente, consiste en un "estar arrojado en la existencia", forzados a decidir lo que vamos a hacer. Y en la tensión entre el

acercamiento y la diferenciación de Heidegger, sostiene que "preocupación" sería un término más adecuado que *Sorge* para explicitar qué constituye la vida. Que la vida sea, en esencia, preocupación, Ortega la contrapone a la observación de que suele imperar la despreocupación, la entrega a lo anónimo, el dejarse vivir (y, dada la referencia, esto no deja de evocarnos el *das Mann* heideggeriano). En este abandono (al que podríamos llamar "caída", si nos dejamos llevar por el entusiasmo que nos provoca que ya en 1928 Ortega esté hablando de *Ser y Tiempo* al público argentino), se pierde la conciencia de un destino individual, diferente, único; pérdida que, obviamente, no quedará sin consecuencias.

A partir de este señalamiento, el pensador español se abocará a dibujar la topografía de nuestro tiempo, en la que precisamente va a destacar tres rasgos fundamentales: la contundente afirmación de la juventud, el culto al cuerpo, y la presencia de las masas en el ámbito público. Estos tres síntomas, que visualiza en distintos fragmentos de la realidad social, como pueden ser la

⁴ Cf. Javier San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, Universidad de educación a distancia, 1986, pp. 45-49. San Martín nos recuerda que la actitud de crítica de Husserl respecto de las ciencias, que luego será desarrollada magistralmente en *La crisis de las ciencias europeas*, aparece ya mencionada en el importante artículo de la revista *Logos* de 1910/1911, "La filosofía como ciencia estricta".

moda (y aquí, nuevamente, Simmel), el auge de los deportes, la epidemia del baile, el triunfo del cinematógrafo, la atención de todas las clases sociales al traje, al gesto y a la elegancia, están íntimamente relacionados entre sí, ya que si la juventud se planta, despreocupada de todo pasado, como “dueña indiscutible de la situación”, también ese predominio de lo corporal señala un olvido del espíritu, mientras que la masa aparece suplantando a las minorías en el ámbito público. Ortega contempla un proceso en el cual “la vieja democracia” que “vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y entusiasmo por la ley” es sustituida por el “triunfo de la hiperdemocracia” (pp. 248-249) en la que la masa impone mediante presiones sus gustos y aspiraciones vulgares.

En un horizonte evidentemente nietzscheano, Ortega plantea que la sociedad es sostenida como tal debido a la “faena hercúlea de las auténticas aristocracias” (p. 252), de las minorías que, elevándose por encima del hombre común, tienen la osadía de proponer valores que dominan a su época. Pero, si la soberanía del pueblo era un principio sostenido por minorías liberales regidas por la razón, ahora que esos ideales se han encarnado en la vida pública, puede intervenir “todo individuo, cualesquiera que sean sus ideas, inclusive cuando sus ideas son reaccionarias, es decir, inclusive cuando machaca y tritura las instituciones donde aquellos derechos se sancionan” (p. 254).⁵ Éste no sólo es un problema político,

más bien remite a un registro cultural más amplio: olvidándose de lo espiritual, el joven y el “hombre medio” se entregan a lo inmediato e imponen el dominio de lo cuantitativo por sobre lo cualitativo. De esta situación no están exentas de responsabilidad las minorías pensantes. En efecto, si las masas se apoderan de la civilización desentendiéndose de aquello que la animaba, no se podría –al menos para Ortega– pasar por alto el interrogante de qué han hecho esas antiguas minorías para defender la cultura heredada, pregunta de la que se desprende una sinuosa acusación: “el triunfo de las muchedumbres es siempre síntoma de que las minorías directoras yacían en previa desmoralización” (p. 281).

Estas conferencias de 1928 son retomadas en la redacción de los primeros capítulos de *La rebelión de las masas* (1930). Con respecto a este libro, tal vez sea conveniente tener presente una sugerencia que lúcidamente nos hace Francisco Gil Villegas:⁶ si la presencia de Nietzsche atraviesa este texto, es muy probable que esa presencia esté mediada por la interpretación de Simmel, quien en *Nietzsche y Schopenhauer* (1907) observa también, como contrapuesto al fenómeno de nivelación social, la decadencia valorativa, la desaparición de los puntos de elevación del noble, del aristócrata.

De todas formas, en 1928, si bien esto constituye para Ortega un peligro a tener en cuenta, no es el suyo un diagnóstico pesimista. De un

modo ambiguo, si bien rechaza que esos síntomas estén dando cuenta de una “decadencia de occidente”, no deja de recordar que esta época –como la de finales del imperio romano– se caracteriza por su monumentalidad. Pero, a la vez, esas enormes proporciones que se verifican en la expansión de los horizontes (tanto espaciales como temporales) del hombre en general “condenan todo lo pretérito” (p. 268). En ese sentido, subraya que “las posibilidades de nuestro tiempo son gigantescas” (p. 273). Aun considerando que, si todo es posible, también es posible lo peor; frente a la inquietud y la inseguridad que contempla en el presente, cierra estas conferencias apelando a la ética. Lo que Ortega sugiere como problema por esos años de finales de la década del veinte es el de la creación de nuevas minorías capaces de inventar nuevas ilusiones, nuevos ideales, nuevos deseos en un mundo donde pareciera instalarse la extraña sensación de que ya nadie, “ni los individuos, ni los pueblos” saben lo que quieren (p. 283).

Karina Vásquez
UBA

⁵ Las cursivas son de Ortega.

⁶ Cf. Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Alemania guillermina (1900-1929)*, México, FCE, 1996, pp. 177-182.