

PAREDES MARTÍN, M.^a del Carmen (Ed.): *Ortega y Gasset: Pensamiento y conciencia de crisis*. Salamanca: Universidad, 1994; 188 páginas.

El volumen recoge una serie de trabajos que pasan a engrosar el aparato crítico-expositivo de la obra de Ortega y Gasset. Los ocho artículos se enmarcan en el Proyecto de Investigación que, con el título *Pensamiento, cultura y educación. Sobre el concepto de crisis en Ortega y Gasset*, tiene a Mariano Álvarez como investigador principal. El propósito común de los trabajos es, en palabras del propio Álvarez en la Presentación del libro, «hacer ver la forma como Ortega se esfuerza en superar las graves crisis de su época, que son en gran parte las que hoy nos toca vivir». En este sentido, los planteamientos de S. Tabernero del Río, autor de *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, y partícipe del volumen presente, abren importantes y novedosas perspectivas de investigación.

La homogeneidad de las intenciones queda concretada en muy diferentes respectos. Algunos artículos tienen un carácter marcadamente expositivo; así, por ejemplo, el de J. L. Rodríguez Molinero sobre *La concepción de la antropología filosófica como saber específico en Ortega y Gasset*. Otros son manifiestamente críticos con la percepción orteguiana del tema que les ocupa; así el artículo de P. Redondo sobre *El radicalismo de Ortega en «La idea de principio en Leibniz»*; y de índole comparativa, como el de M.^a Carmen Astigarraga sobre *Ortega y Husserl. Aproximaciones en el ámbito de la intersubjetividad*. En cualquier caso, ninguno de los trabajos se agota en un talante meramente doxográfico, sino que tratan de conjugarse, con mayor o menor fortuna, los niveles expositivo y crítico en el planteamiento de las cuestiones. Los artículos de S. Álvarez Turienzo –*La crisis de Ortega y Gasset ¿Fenómeno decadente o renaciente?*– y de M.^a Carmen Paredes Martín –*Ortega y la crisis de la cultura*–, esta última responsable de la edición, apuntan de lleno al esclarecimiento de la noción orteguiana de crisis, idea que hace de clave de bóveda en la que convergen los distintos discursos. Los artículos de M. Álvarez –*La «acción pensante» del espectador*–, L. Espinosa –*Ortega y Gasset. El imperativo de la reflexión política*–, y S. M. Tabernero del Río –*Valores y Educación en Ortega*–, combinan la sobriedad expositiva con el enjuiciamiento y la perspectiva personales en que toda buena labor interpretativa testimonia su validez.

La pertinencia del trabajo es incuestionable, así como su utilidad en tanto que referente para el esclarecimiento, junto con la discusión, de las problemáticas apuntadas. La estructura es la típica en una obra de estas características. El orden de las partes no

es arquitectónico, pues la parte no es capítulo sino unidad autónoma, con lo que la articulación es más bien de trasfondo que de superficie, cosa que no empece la apariencia membrada del conjunto. Pero extractemos algunos de los puntos nucleares del trabajo, tal y como yo lo veo.

La conciencia de crisis es siempre resultado, y no punto de partida, de la acción pensante del espectador. Ahora bien, este carácter de producto no significa, en modo alguno, que lo referido como resultado de la acción –*crisis*– sea un componente esquinado y puesto al margen de la realidad vivida. Al contrario, sólo en una situación de crisis –y la crisis es profunda o no es crisis (cambio del mundo mismo, del sistema de convicciones)– es posible obtener una conciencia que genere, a su vez, un pensamiento realmente productivo y, por ende, transformador. Así se expresa Paredes Martín: «las crisis culturales implican, en cuanto que han de ser identificadas como tales, una conciencia de crisis, que será en primer lugar colectiva, intersubjetiva por tanto, pero cuya *vigencia* como tal crisis requiere también el reconocimiento de los individuos que integran el grupo social donde se encontraba vigente esa cultura» (p. 106). Por otro lado, como señala Álvarez Turienzo, «diagnosticar unos tiempos como de crisis no implica que se los considere como decadentes» (p. 33).

En efecto, si en la historia todo es transición, como dice Ortega en el *Prólogo* a Bréhier, concluiremos el sentido de crisis permanente de la vida e historia humanas. La filosofía es, entonces y por lo mismo, pensamiento de la crisis, que define el existir humano-histórico. Y *pensamiento de la crisis* es, a mi entender, una de las formulaciones en que cabe subsumir la tarea filosófica que se ha dado en llamar pensamiento o reflexión críticos. Este punto no queda explícitamente desarrollado en el volumen, pero sí sugerido, siquiera inadvertidamente, en varios de los artículos. No cabe duda de que, según lo veo, pende de ahí la preciosa posibilidad que el pensar orteguiano ofrece cara a una **ontología del presente**, diagnóstico del tiempo real, hasta ahora buscada por encima de los Pirineos.

Especial mención para el artículo de L. Espinosa. Sus treinta páginas componen una estimable síntesis de erudición y sana perspicacia a la hora de afrontar la inexcusable dimensión política del pensamiento de Ortega. La política como destino sólo es clarificable a la luz de su método y definición. El concepto de *política* llama ineludiblemente a los de *sociedad* y *estado*, a las expresiones del poder en que la *nación* se constituye como «sujeto de poder en un sentido complejo: mediador entre lo universal y lo particular, encarnación de un destino histórico y circunstanciado, plasmación concreta de los otros poderes a los que se añade un aspecto material, resultado palpable de las diversas afluencias...» (p. 91). Lejos del veneratismo que la apropiación intelectual de un pensamiento tiende naturalmente a engendrar, Espinosa presenta algunas consideraciones críticas a las posiciones orteguianas: «una extraña mezcla de capitalismo y socialismo, dirigista y corporativa, estatalizadora... e ingenua» (p. 97). La aquiescencia depositada en el capital privado, la confianza errada en el progresismo de la burguesía (acoplada entonces a los poderes aristocrático y eclesiástico), la crisis económica mundial o la radicalización obrera, son algunos de los factores que hicieron imposible el programa reformista de Ortega. Tales factores quedan más acá de la teoría, intervienen en una casuística que ellos mismos confeccionan, y no pueden, por tanto, manejarse como barreras teóricas, sino prácticas, en el sentido más prosaico del término.

Resultaría en extremo paradójico que la gran falla teórica de Ortega en política, como apunta G. Redondo en su obra *Las empresas políticas de Ortega y Gasset* y recoge Espinosa en las postrimerías de su artículo, fuera la «desadaptación del pensamiento orteguiano a la realidad humilde y atormentada de su propio país». Sería especialmente paradójico, digo, por cuanto, recordemos el capítulo cuarto de la segunda parte de *España invertebrada*, «sólo debe ser lo que puede ser; y sólo puede ser lo que se

mueve dentro de las condiciones de lo que *es*» (O.C., III, 101). El que tanto se esforzó por delimitar los márgenes que separan lo deseable de lo realizable, ¿quedó él mismo fuera de su demanda?, ¿o habría que esperar un simple *peor para los hechos*?

En otro orden de cosas, el trabajo de Tabernero del Rfo trata de servirse de la teoría orteguiana de los valores, con vistas a analizar los presentes, presentísimos diríamos, enfoques que dirigen, programática e institucionalmente, la Educación. La alusión es doble, pues la teoría scheleriana ocupa buena parte del artículo. Como es de sobra sabido, y como indica en su artículo Rodríguez Molinero, hay entre ambos autores una estrecha complicidad en el planteamiento de determinadas cuestiones (complicidad que da tanto juego en el esfuerzo –yo creo que algo soez en el fondo– de denunciar deudas plagiarias y cosas similares).

El análisis comparativo protagoniza los artículos de Astigarraga y Redondo. Las relaciones entre Ortega y Husserl y entre Ortega y Heidegger son vistas respecto al ámbito de la intersubjetividad (Astigarraga) y al presunto radicalismo desde el que Ortega critica las posiciones husserliana y heideggeriana en el famoso párrafo 29 de *La idea de principio en Leibniz* (Redondo). La diferencia fundamental entre Ortega y Heidegger, frente al común interés por la superación de la metafísica, radica, en opinión de Redondo, en el distinto modo en que tratan de superar el lenguaje representativo heredado de la tradición. Para Heidegger, la «pregunta por el ser apuntaba más a un doble a *priori*, tanto de significación como de presencia. En el caso de Ortega, parece que esa preeminencia de lo a priori no está tan presente y se pregunta por el ser esperando un contenido que diga lo *que la cosa es*» (p. 129). Ortega proporcionó la tesis «ser significa vivir», mientras que esa tesis proposicional es ajena al pensamiento del primer Heidegger. A juicio de P. Redondo, Ortega «no pareció considerar el hecho de formular tesis como un rasgo esencial de ese modo de pensar» representativo de la tradición (*ibid.*). Según esto, infiere que el radicalismo orteguiano sería tanto menor cuanto menos radical resultara su crítica a *Sein und Zeit* (p. 131). Por otra parte, la relación entre Ortega y Heidegger se circunscribe a los materiales del primer Heidegger, amén de contemplarse desde el polo relacional del filósofo español. Las referencias de 1947 no dejan, por tanto, de entablar diálogo con algo acontecido veinte años antes.

En fin, tomando las palabras de M. Álvarez, «la crisis del pensamiento es más bien crisis de esta o aquella forma concreta como el pensamiento se ejercita y realiza históricamente» (p. 14). Toda crisis es, a la vez, ocaso y aurora, nostalgia y esperanza, desahucio y aventura. Tal vez por eso en la conciencia del naufragio se halle ya la salvación. Pero esta dimensión salvífica de la conciencia sólo se concreta en el afanoso comercio con lo otro de sí, con una circunstancia trenzada de esparto que deseáramos seda.

En el delicioso *Diccionario de la lengua española* de Atilano Rancés (1956), **crisis** se define como el «momento de la decisión de una enfermedad o negocio». La frase no tiene desperdicio: momento, decisión, enfermedad, negocio. No sé si el bueno de Rancés sería conocedor de Ortega, y si lo era, en qué grado. En todo caso, su definición me parece espléndidamente ajustada al concepto orteguiano. Baste quizá *enterarse de sí* mínimamente para *hacerse cargo* de que la vida tiende a vomitar tarde o temprano los aderezos que en otro tiempo la abrigan. Que la vida es **superfetación**, palabreja extraña que mi manido Rancés me resuelve en un tris-tras, como quien no quiere la cosa: «concepción de un segundo feto durante la preñez». Insisto, delicioso.