

Ortega y Gasset y el fin de un modelo de filosofía

Jorge COSTA DELGADO

Universidad de Cádiz

No voy a remontarme aquí al origen histórico de la filosofía, ni tampoco voy a discutir si lo que hoy conocemos como filosofía puede identificarse sin más con lo que tradicionalmente la historia de la filosofía toma como su objeto de estudio. Voy a tomar como referencia al filósofo José Ortega y Gasset para reflexionar, de manera muy esquemática, sobre la delimitación de un modelo de filosofía. Entiendo que la elección de Ortega para este propósito es pertinente por dos motivos: primero, porque es un filósofo que vive una fase de transición entre dos modelos de filosofía y, en segundo lugar, porque su experiencia y su producción filosófica aportan herramientas para estudiar estos momentos de crisis y la relación entre la práctica filosófica y sus condiciones socio-históricas de posibilidad.

¿En qué sentido digo que Ortega se encuentra en una fase de transición entre dos modelos de filosofía? La enorme influencia de la institución universitaria en la filosofía no es una novedad de principios de siglo XX. Limitándonos al caso español, ya la mayoría de los referentes filosóficos de la segunda mitad del siglo XIX se han formado en la Universidad y dependen económicamente de ella (dejando a un lado la dinámica propia de los filósofos de las redes eclesiásticas): Menéndez Pelayo, Ortí y Lara, la mayoría de los miembros de la ILE con inquietudes filosóficas (Nicolás Salmerón, el predecesor de Ortega en la cátedra de metafísica de la Universidad Central, entre ellos), o el propio Unamuno, por poner algunos ejemplos. Ortega y sus coetáneos comparten estas características, pero presentan algunos matices que modifican las primeras etapas del *cursus honorum* filosófico generacional: se generalizan las estancias de estudios en el extranjero (a partir de 1907, becadas por la JAE, dependiente del Ministerio de Instrucción Pública) y se limita la interferencia del poder político en los procesos de acceso a los puestos más prestigiosos de la filosofía universitaria:

las oposiciones a catedrático¹. Eso supone una mayor inversión económica del Estado en la universidad (incluyendo la filosofía), pero, al mismo tiempo, mayor garantía de su autonomía respecto al poder político, cuestión en la que se profundizará en las décadas posteriores hasta la Guerra Civil, con la ambigua salvedad de la Dictadura de Primo de Rivera². Por su parte, la intensificación del contacto con la filosofía europea supuso no solo la introducción de nuevas corrientes filosóficas sino también la introducción de problemas que no eran asumibles por las prácticas filosóficas entonces hegemónicas. Un ejemplo de ello es la polémica Europa-España entre Ortega y Unamuno. Interpretar la posición “europeizadora” como “modernizadora” desde una reconstrucción historiográfica posterior supone legitimar una de las apuestas en disputa. De esta manera se pierde de vista el carácter contingente del debate: no se trata de enfrentar el arcaísmo (“¡que inventen ellos!”) a la modernización, es decir, a lo que es, por el mero hecho de enunciarlo como moderno, propio de su tiempo. Ambas posiciones son contemporáneas, en este sentido, modernas, propias de su tiempo, y lo que el porvenir iba a deparar a cada una de ellas no estaba claro por entonces. Aunque no estudió fuera de España, Unamuno está al tanto de la filosofía europea de su tiempo³, lee y traduce con ahínco. Al igual que Ortega, también era catedrático de universidad, aunque no de filosofía. ¿Cómo se pueden redefinir los términos de este debate? Creo que se pueden proponer dos modelos de filosofía basados en la relación de esta con las ciencias. Un primer modelo en el que la filosofía se sitúa como garante del acceso a una dimensión global del espíritu que el idealismo y las fragmentarias ciencias, naturales y sociales, no pueden alcanzar. Será la opción de Unamuno, tras una primera etapa racionalista, y se expresará de manera literaria. En el segundo modelo, que ejemplifica Ortega y Gasset, la apuesta consiste en una filosofía volcada hacia la relación con las ciencias naturales y sociales contemporáneas. Sin embargo, este segundo modelo, producto de la formación filosófica de Ortega en Marburgo, requería de un tipo de público y de una sociabilidad intelectual que no existían en la España de principios de siglo.

Pero la polémica entre ambos modelos de filosofía se sitúa también en un proceso más amplio: la evolución histórica del lugar social de la filosofía. Para ello, creo que el esquema de la transición entre escritores públicos – intelectual individual – intelectualidad colectiva – intelectual comprometido que plantea Santos Juliá en *Historias de las dos Españas* no permite dar cuenta de los datos que aquí manejo. Da mejor resultado construir dos modelos autónomos, pero relacionados entre sí. Por un lado, lo hemos visto para la filosofía con el binomio Unamuno/Ortega, la evolución del campo intelectual hacia una creciente especialización y fragmentación disciplinar y las diversas reacciones de la filosofía ante este proceso. Por otra parte, la evolución del campo político, que en función de la configuración que adquiere en cada momento histórico, exige diferentes propiedades a los sujetos que acceden a él. Este esquema abre un arco más amplio de posibilidades teóricas y organiza mejor a los agentes situados en la intersección entre ambos campos, que es lo que aquí

¹ El Gobierno seguía conservando la potestad de elegir entre la terna propuesta por el tribunal, pero no hacía uso de ella y resultaba elegido el que ocupaba el primer lugar. Tampoco hay destituciones de profesores por motivos políticos similares a los que sufrieron los krausistas en 1866 y 1875.

² Durante la Dictadura de Primo de Rivera se exiliaron profesores por motivos políticos (pero no relacionados con su actividad universitaria) y se produjeron dimisiones en protesta por una reforma universitaria que, aunque ofrecía más autonomía a las universidades, también otorgaba mayor poder a la Iglesia en el ámbito de la educación.

³ En unas oposiciones se quejaba ante un amigo de los miembros de tribunales de oposiciones excesivamente tradicionalistas “que lo han tachado de «materialista» y que toman por peligrosas novedades o caprichos tuyos «lo que hoy es en todo país culto moneda corriente».” (Colette y Jean-Claude Rabaté: *Miguel de Unamuno. Biografía*, Madrid, Taurus, 2009: 76)

estamos estudiando. Así, por ejemplo, no es necesario intentar encajar a Francisco Giner de los Ríos y Nicolás Salmerón, coetáneos e integrantes de la ILE, en un mismo molde, cuando es innegable que debemos considerar a ambos filósofos de su tiempo y que su compromiso político es muy diferente.

Volviendo a la cuestión del lugar social de la filosofía en la época de José Ortega y Gasset, a principios de siglo XX y a diferencia del momento presente, la filosofía ocupaba un lugar de privilegio en el campo intelectual español, si bien la creciente fragmentación de las ciencias y la aparición de nuevas disciplinas autónomas hacía que cada vez más áreas de conocimiento escaparan a su control. Pese a todo, había un intercambio bastante fluido entre las distintas disciplinas y entre los sujetos que formaban parte de ellas, lo que se reflejaba tanto en sus obras especializadas como, sobre todo, en la sociabilidad informal de las tertulias y ateneos y en la prensa. Las tertulias y la prensa formaban un espacio heterónomo donde tenían cabida la literatura, la filosofía, las ciencias y también la política; lo que facilitaba y fomentaba entre quienes asistían a ellas una acumulación plural de capital cultural y el intercambio del que hablábamos anteriormente. No voy a detenerme aquí en las posibilidades que tenían los intelectuales de la época de trascender de una a otra disciplina⁴, más frecuentes y diversas que en la actualidad, pero menos probables en tanto que la especialización avanzaba y la disciplina exigía un capital cultural más formalizado. Sí lo haré, en cambio, en la relación de estos intelectuales con la política.

La configuración del campo político obliga en cada momento, a quienes quieren acceder a él, a reunir una serie de propiedades sociales, que van cambiando según su evolución histórica. Lo mismo sirve para aquellos intelectuales que quieren intervenir en la política: cada configuración particular del campo político abre unas posibilidades y cierra otras. Ciñéndonos a la filosofía⁵, encontramos varias posibilidades a principios del siglo XX:

1. Filósofos que no intervienen en la política: síntoma, si va acompañado de la independencia económica, de autonomía del campo filosófico.

2. Filósofos que intervienen en la política en calidad de notables: la filosofía es un recurso cultural valioso, reconocido en el debate intelectual. Destacar en ese debate supone frecuentes apariciones en la prensa y cercanía a los sectores del campo político que reconocen y comparten esa valoración positiva del capital cultural (y que tienen un origen social similar y unos espacios de sociabilidad compartidos). La forma en que se concreta la intervención es secundaria: escribiendo artículos, manifiestos, como diputado, constituyendo ligas... Una, varias, o todas a la vez, estas formas de participación tienen en común dos rasgos: el hecho de pagar su entrada en la política con un capital simbólico de origen cultural y que la transformación de ese capital cultural en capital político se produce de manera aparentemente no mediada⁶ porque las esferas de debate intelectual y político están superpuestas.

⁴ Por ejemplo: Valentín Andrés Álvarez y Álvarez.

⁵ De no hacerlo, habría que explicar la evolución de la cambiante relación entre las diferentes disciplinas intelectuales y la política. A modo de indicación, para este período, la relación de los especialistas en Derecho con la política parece mucho más estable que la de los especialistas en filosofía, en declive. En cambio, los economistas ven crecer su reconocimiento político en este período.

⁶ Insisto en que la transformación es tan solo “aparentemente no mediada”, para evitar la ideología del intelectual libre de toda determinación que interviene en política gracias a la exclusiva fuerza de sus argumentos, a la fuerza de la razón. La aparente inmediatez es, en realidad, una vía de acceso del mundo intelectual a la política en la que la afinidad social y cultural entre un sector del campo político y un sector del campo intelectual diluye las transacciones entre ambos tipos de capital en infinidad de interacciones cotidianas. Tales interacciones son menos frecuentes y más problemáticas en los partidos de masas, debido a la distancia social y cultural entre ambos mundos.

3. Filósofos que intervienen en política como intelectuales de partido: en este caso, el público ante el cual el filósofo hace valer su capital cultural son los militantes de un partido de masas, lo que supone una sustancial diferencia respecto al caso anterior. Puesto que el aparato de partido sustituye a las redes clientelares o al reconocimiento social directo (capital simbólico) como palanca fundamental para la acción política, dicho reconocimiento social (capital simbólico) compra la entrada en la política del filósofo de manera indirecta: el pago se realiza en primer lugar al partido y, luego, el aparato de partido facilita la conversión del capital cultural en capital político por diversos medios. En este contexto, la relación entre la práctica filosófica y la política puede volverse conflictiva si el aparato del partido maneja criterios de reconocimiento del capital cultural muy diferentes a los de la propia disciplina intelectual, en este caso, la filosofía.

	Públicos académicos	Públicos heterónomos	Públicos militantes
Filosofía abierta especializada	García Morente	Ortega y Gasset <i>Fernando de los Ríos</i>	Julián Besteiro <i>Fernando de los Ríos</i>
Filosofía literaria		Miguel Unamuno Ramiro de Maeztu	
Filosofía no especializada	Giner de los Ríos, Sales y Ferré	Nicolás Salmerón Menéndez Pelayo Gumersindo Azcárate <i>Pi y Margall</i>	<i>Pi y Margall</i> José Verdes Montenegro

Todos los proyectos políticos de Ortega están basados en la suposición de que el intelectual tiene el derecho y el deber de encontrar un espacio político. Esto es la expresión de la voluntad de un poseedor de capital cultural que desea convertirlo, sin demasiadas concesiones, en capital político. No estuvo dispuesto Ortega a negociar simbólicamente el ajuste de su filosofía con la coyuntura política: el supuesto de que la posesión de capital cultural legítima privilegios políticos exige cierta coherencia ideológica y la flexibilidad de una filosofía especializada es limitada. El creciente desajuste de la esfera de debate intelectual con la esfera de debate político, íntimamente ligado a la aparición de un nuevo modelo de partido político (“partidos de masas”) y a la especialización científica, hacía muy difícil la intervención política en los nuevos partidos de masas para aquellos intelectuales muy familiarizados con el estado anterior del campo político. Creo que fue este el principal motivo de fracaso de su acercamiento al PSOE y a Lerroux en torno a 1910. Además, el marxismo que conocía Ortega carecía de legitimidad filosófica para él. El clientelismo de un turnismo muy desgastado y con cada vez menor capacidad para integrar intereses sociales en conflicto⁷ no era compatible con la voluntad de una organización racional de la cultura (y, por extensión, de la sociedad). La posibilidad de la derecha extraparlamentaria quedaba cerrada, a principios de siglo XX, por su incapacidad de acercarse a esas nuevas fuerzas sociales y, posteriormente, por el firme agnosticismo de Ortega, que impediría en cualquier caso un viraje similar al de

⁷ Particularmente, los intereses de nuevas fuerzas sociales producto de la concentración de la industria, el desarrollo del movimiento obrero y campesino organizado y la evolución del campo intelectual (atendiendo a las transformaciones del papel jugado por el Estado y por el mundo editorial en él): las fuerzas sociales que contemplaba Ortega como susceptibles de realizar políticamente su proyecto de organización racional de España.

Ramiro de Maeztu. El Partido Reformista, que en 1913 parecía recoger esa tradición de integración de los intelectuales en la política, se vio muy pronto obligado a hacer frente a las exigencias de su tiempo: pactar con el Partido Liberal (y apostar por el clientelismo del parlamentarismo de notables) o acercarse a socialistas y republicanos (y apostar por los nuevos partidos de masas). Cualquiera de las dos opciones hubiera sido rechazada por Ortega, como lo fue de hecho la primera. En general, no había política posible en la España de la época que pudiera ser coherente con el proyecto filosófico de Ortega y, al mismo tiempo, exitosa. No conviene, sin embargo, menospreciar la modalidad de intervención política que de manera más continuada practicó Ortega hasta 1932: los artículos de prensa; cuya capacidad de influencia política (mucho mayor que en la actualidad) era considerable en una época en transición entre el parlamentarismo y la democracia representativa de partidos.

En resumen, Ortega apostó por una filosofía que daba una respuesta abierta al reto planteado por las pujantes ciencias naturales y las nacientes ciencias sociales. Introducir esa filosofía en España lo enfrentó a un triple reto. En un debate intelectual poco especializado (en comparación con la filosofía que había aprendido en Alemania) y muy entrecruzado con el debate político logró dos cosas: 1. Asumir el reto de exponer su filosofía aceptando dicha realidad. 2. Crear una escuela filosófica que supiera romper con ella y crear una nueva dinámica. Al enfrentar el tercer reto, intervenir exitosamente en la política, creo que no supo comprender que su esfuerzo pedagógico ya no le garantizaba un espacio privilegiado en la nueva política. Quizás sus reflexiones acerca de la crisis social y la crisis de la filosofía puedan entenderse mejor teniendo presente este marco de interpretación.

