

mitivo, el hombre moderno hace del mundo un infinito de significados desli-
zantes. La poesía y la filosofía vuelven, en este sentido, al «primitivismo».

La modernidad rompe la convivencia del primitivo con los muertos. Homero, en este orden, puede considerarse como el primer hombre moderno, pues no retorna a sus muertos en el mito, sino que los ancla en un lugar del pasado, los convierte en personajes históricos. Es posible, entonces, construir un mundo nuevo, distinto del antiguo. Lentamente, desde Homero hasta Hegel, se va elaborando la consciencia de la historia, o sea de la capacidad del tiempo para modificar la calidad de las cosas.

Quizá sea hegeliana esta caracterización que hace Ortega del deseo como motor de la historia. Justamente, el hombre de Hegel se distingue del animal porque no desea objetos puntuales sino que desea el deseo ajeno y desea ser deseado, es decir: ser objeto del deseo ajeno. Deseo algo en lo cual creo y espero: mi deseo contiene ya un nivel fantástico de saber y un elemento histórico (espero algo que ocurrirá, ligo el presente con el futuro). Lo deseable, a su vez, se constituye en objeto y en núcleo del mundo, que es un sistema de objetos. El deseo es creador de mundo: suprime distancias y ausencias, lo quiere todo consigo, instauro la totalidad. La realidad, por su parte, al ser desiderátum, es cambiante, algo no eidético ni esencial, pues si lo fuera, la conoceríamos de una vez para siempre. El deseo hace de la realidad —y volvemos a lo mismo, a lo distinto— algo histórico.

III

Estas fichas sirven a Ortega para ajustar algunas cuentas, para aceptar, con distancia crítica, algunos parentescos, y para confrontar magisterios. No hay aprendiz, en sentido orteguiano, que no sea maestro, sobre todo si es aprendiz de brujo.

Sin duda, la fenomenología y su transfondo kantiano han sido decisivos en la formación de Ortega. Por ello, porque nobleza obliga, los revisa críticamente. La preocupación husserliana por ir «a las cosas mismas» no debe obviar el hecho de que en la cosa misma hay algo más que ella, hay razón de la cosa, logos. No se puede ver una cosa sin saber, de algún modo, qué es una cosa, en cuyo caso la visión deja de ser fenomenológica-mente pura. Ortega intenta explicar esta duplicidad por esa curiosa figura de la intuición que es, a la vez, de lo concreto y de lo abstracto. Con ello se aleja del realismo escolástico, el nominalismo idealista y la tentación, tan fuerte en su tiempo, del intuicionismo vitalista.

Por su parte, las cosas mismas lo son en tanto se las nombra, cuando las llamamos por su nombre y ellas vienen y, cuando las tenemos al alcan-

ce de la mano, vemos que la palabra se interpone. Esta comprobación es una de las piedras de toque del pensamiento filosófico: la necesaria relación y, al tiempo, la inadecuación entre palabras y cosas. El hombre organiza el mundo por la palabra y, a la vez, disiente del mundo por la palabra. Al repetirse la actitud, se torna trágica: es la tragedia de la cultura. El auténtico nombre de las cosas resulta ser, entonces, la metáfora, conciliación poética de dichos términos trágicos.

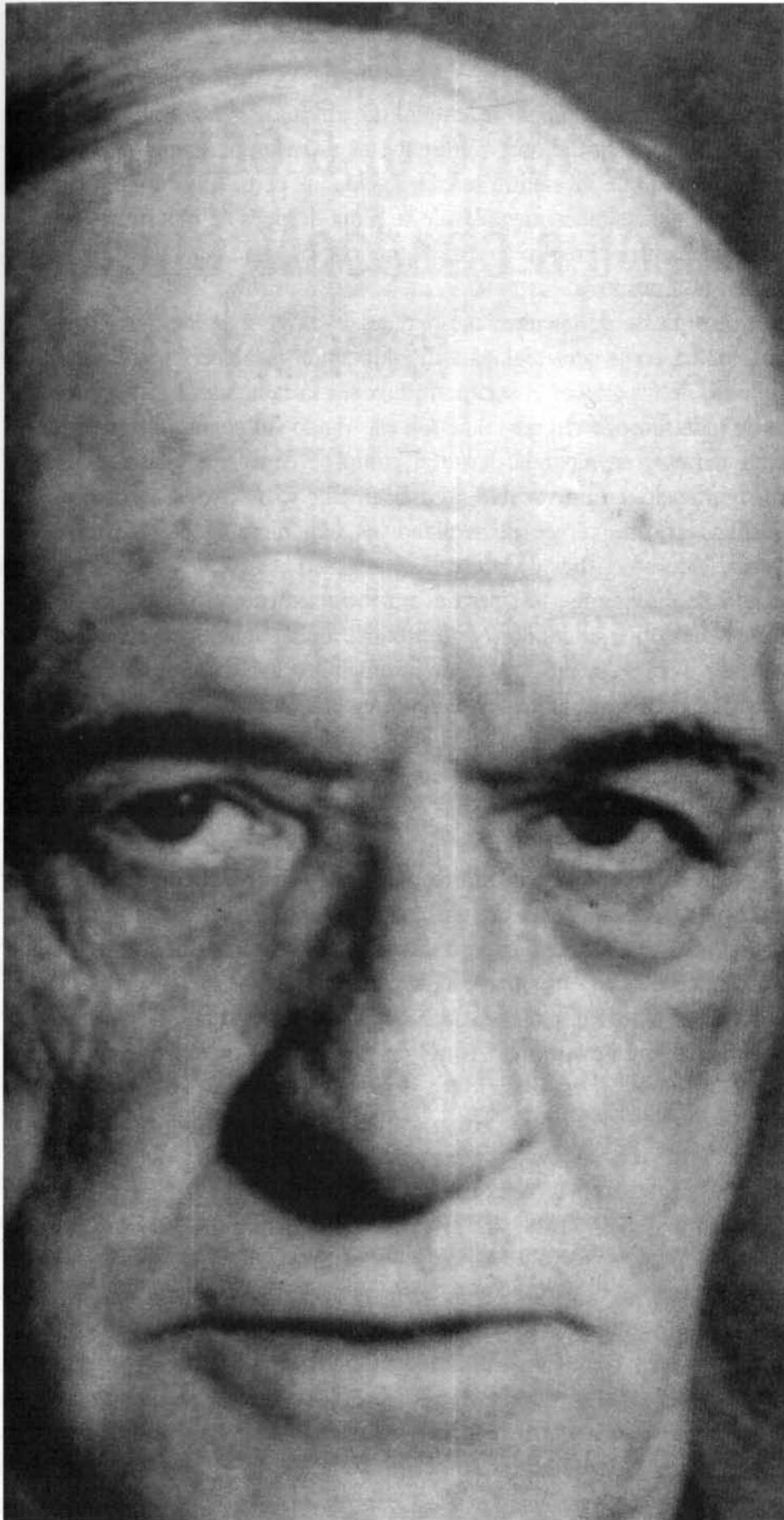
Frente a este mundo de cosas y palabras, la razón actúa descomponiendo. Cuando ha descompuesto el mundo por el análisis, lo recompone como cosmos y categorías. Para no enloquecer, detiene sus descomposturas ante las ideas que reconoce como no racionales: ideas simples, categorías, percepciones, infinito, continuo, principios. Éstos —otro desvelo orteguiano— ¿son revelación de algo eterno o evidencia de algo histórico?

La razón puede llegar hasta la raíz, pero no internarse en ella. Es el límite que la vida impone a la teoría. Justamente, esta aceptación del límite es la que permite pensar. Aceptar que no hay teoría de la vida, pues la vida se vive: no se ve vivir ni se puede ordenar. Es pura espontaneidad, originalidad imprevisible, acto único e irrepetible.

Este límite se vincula con la cuestión del sentido. En efecto, nada tiene sentido en la vida, sino que se le imponen sentidos al someter los fenómenos a normas, al pasar de lo enorme a lo normal. En este intercambio consiste la tarea de la ciencia, que también ha de plantearse sus límites. El primero es no intentar sustituir el consuelo mítico que las religiones aportan desde siempre a los reiterativos males del hombre. El segundo, no renunciar a sus cargas míticas. La ciencia es un mito, muy particular pero mito al fin. Por ello, está sometida a la crítica de la razón y parece como perecen los mitos (la figura es de Valéry) por un exceso de precisión en los términos.

Ortega insiste en los desafíos del hombre moderno y se piensa desde esta situación (de otro modo, sería infiel a su perspectivismo). El hombre moderno se define como libre en tanto «consignado a sí mismo», ni protegido ni coartado por una instancia superior, sean los dioses o la naturaleza. Por ello es perplejo como Montaigne, y construye, en lugar de sumas teológicas, discursos del método, como Descartes o Galileo. Liberado de tutelas cósmicas, se pierde en el mundo y en esa perdición, en esa errancia, sólo le asiste su deseo.

La modernidad, por paradoja, ha producido ese tipo de nuevo pensador que es el intelectual, el *clerc* de los franceses. Ortega lo desmarca del filósofo, que es quien se ocupa de cosas mundanas (las circunstancias) considerando el mundo como un objeto. El *clerc*, en cambio, ha sido instalado por la historia en un lugar ahistórico, donde reinan los valores absolutos,



José Ortega
y Gasset

que debe custodiar en plan sacerdotal (de ahí lo de *clerc*). El intelectual ve el porvenir a partir del opaco presente, dice Ortega pensando en Homero; es un adivino que vive entre terribles soldados pero, sobre todo, es quien conserva las facultades mentales de su alma después de muerto: es un discurso sin cuerpo. En fin: lo que Kant, por ejemplo, era para Ortega, y Ortega para nosotros.

El otro ajuste de cuentas, me parece, se dirige a Heidegger. Ortega lo menciona a veces pero dialoga y discute con él más veces que lo nombra. El punto de fricción es el ser (permitida sea la tautología). Ortega desconfía de toda filosofía del ser como tal, ese «hado sin voluntad», que está en todas partes y en ninguna, hasta el punto de convertirse en una función sin significado, en un vocablo necesariamente vacío. No vale como objeto filosófico porque carece de realidad: es una mera hipótesis. Infinito y necesario como el Dios de la escolástica, acaso le sirve de máscara en este tiempo de dioses muertos, pero es un inconveniente al pensamiento, que sólo puede copiar al conocer y no producir conocimiento. El ser (mejor: el Ser) se parece a ese dios oculto de la religión egipcia, secreto y misterioso para sus propias criaturas, que ignoran el nombre del padre. O a ese supremo personaje de la filosofía griega, disimulado monoteísmo: evidente, necesario, único, accesible, inteligible.

Ortega, en cambio, propone filosofar sobre los entes concretos, de modo que el Ser se entienda como ser histórico. Por una parte, como ente, coincide consigo mismo y, por otra, como devenir, es constante disidencia de sí mismo: es el Ente «que descansa cambiando». El ser se reconoce en el tiempo pero se altera con el paso del tiempo. Por eso, de nuevo, es histórico. «El que está en el tiempo está separado de lo futuro. El tiempo es no tanto haber sido, ser y no ser aún o dejar de ser —cuanto ser presente y *ausente*, ser junto o separado, simultaneidad y sucesión».

IV

Sería muy poco orteguiano obtener conclusiones. Pensar no es concluir, pensar es seguir. Pero, puesto que todo se interrumpe, hagamos como en las comidas bien organizadas por los buenos cocineros: *dulcis in fundo*. Vaya de postre un aforismo: «El mundo resiste y el hombre insiste».

A Manuel Benavides, del otro lado del espejo.

Blas Matamoro