

La razón histórica como crisis de la razón

José LASAGA

UNED

*La filosofía sólo se puede contaminar como una
enfermedad o como esa suprema salud de la danza.*
Ortega y Gasset

Más allá de la razón vital

No deja de ser curioso que cuando Heidegger en el escrito que dedica a Ortega a raíz de su muerte, le critique por haber sido incapaz de superar el nivel histórico del positivismo¹, coincida con Zambrano, quien mucho antes le hizo prácticamente el mismo reproche cuando leyó y escuchó las lecciones de los cursos de los años 30 que anunciaban el giro hacia la razón histórica. Este se prepara en las lecciones de *Entorno a Galileo* (1933) y se consuma en *Historia como sistema* (1935) e *Ideas y creencias* (1941). Zambrano acusa a Ortega de haber ignorado o al menos abandonado el impulso filosófico intuido en *Meditaciones del Quijote*, la razón vital: pensar desde las entrañas de la vida, desde su inspiración, y regresar a una razón idealista o positivista que reduce la vida a su costra histórica, observable y experienciable.

¹ “Estaba en discusión el concepto de ‘ser’ y la etimología de este vocablo fundamental de la filosofía. La discusión puso de manifiesto lo muy versado que Ortega estaba en las Ciencias. También puso de relieve una especie de positivismo que no me cumple juzgar, ya que conozco muy pocos escritos de Ortega y solo en traducciones” Martin Heidegger, *Clavileño*, Madrid, Año 7, nº 39, 1956, p. 12.

Hay que reconocer que en principio parecen tener razón. En *Historia como sistema* Ortega escribe que esa razón histórica que anda persiguiendo es rigurosamente *a posteriori* en sus categorías y conceptos. La dialéctica a la que según Ortega está sometida la vida humana no es “de la razón lógica, sino precisamente de la histórica —es la *Realdialektik* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey”. Y añade

¿En qué consiste esta dialéctica que no tolera las fáciles anticipaciones de la dialéctica lógica? (...) Esta averiguación es lo que se llamaría historia, si la historia se propusiese averiguar eso, esto es, convertirse en razón histórica²

Como él mismo reconoce, el conocimiento que Heidegger tenía de la obra de Ortega era limitado y se centraba sobre todo en lo que pudieron conversar y escucharse en el encuentro de Darmstadt. De ahí que concluyamos, sin mayores precisiones, que Heidegger se estaba refiriendo a la razón histórica o razón narrativa que había criticado Zambrano como traición al impulso filosófico originario del “logos del Manzanares”³. Pero, ¿tenían razón? ¿Había reculado Ortega quizá por miedo a una deriva hacia el irracionalismo, del que ha sido acusado *El tema de nuestro tiempo* (1923), de su excesiva dependencia nietzscheana en su afán por dejar atrás el idealismo de sus maestros kantianos?

Dos modelos de razón o una razón que evoluciona

¿Cuándo hablamos de razón histórica, tratamos de una instancia de racionalidad distinta de la razón vital? La polémica sigue abierta pero creo que una vez más Gaos acertó al sugerir que Ortega pensaba con arreglo a un método dialéctico

Yo no sé que nadie... más que D. José Ortega y Gasset haya afirmado expresamente estas dos cosas: que lo que es, es realidad vital humana, histórica y que la fenomenología le es insuficiente porque no es dialéctica. Lo que quiere decir: que lo que es, es realidad, pero no reducida a materia (como en Marx); sino vital humana, histórica (como en los mejores Dilthey, Heidegger); pero que esta realidad tiene una estructura dialéctica (como solo Marx afirma de su más pobre realidad y Bergson intuye perfectamente); por lo cual, para captarla se necesita un instrumento intelectual (no una intuición), pero dialéctico. (...) Ese instrumento intelectual se resume en la palabra razón, pero esta razón hay que entenderla definida por su relación con la que se refiere a lo que es: vital. Razón vital.⁴

² Y en nota colgada sobre “razón histórica”: “Por tanto, la razón histórica es, como la física, una razón *a posteriori*” (VI, 72). Citamos a Ortega por la edición de *Obras completas*, Madrid, Taurus – Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010. El romano indica el volumen y el árabe la página entre paréntesis a continuación de la cita.

³ “No es posible discutir aquí —escribe Elena Laurenzi— el significado de esta separación de horizontes entre la ‘aurora de la razón poética’ y la ‘aurora de la razón histórica’, tema sobre el que el propio Ortega trabajaba en los años en los que María Zambrano escribía *Hacia un saber sobre el alma*. Sin embargo, si seguimos este testimonio de María Zambrano, es su reflexión sobre el ‘alma’ que prima sobre la historia la que marca su distanciamiento de Ortega” (“El saber del alma: María Zambrano y José Ortega y Gasset”, en *María Zambrano, 1904-1991. De la razón poética a la razón cívica*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes / Fundación María Zambrano, 2004, p. 533).

⁴ “La filosofía de D. José Ortega y Gasset y las nuevas generaciones españolas” (1935). Mecanoscrito, p. 15; de próxima publicación en el primer volumen de las *Obras Completas* de José Gaos. Conozco el manuscrito gracias a Agustín Serrano de Haro, editor del mencionado volumen. Cito con autorización del director de la colección de las OC, Antonio Ziriñ.

La interpretación produce asombro habida cuenta de su fecha, el mismo año que Ortega enviaba a Oxford el manuscrito de *Historia como sistema*. Ortega daba aún los primeros pasos después de la subida de “nivel metafísico” que representa *¿Qué es filosofía?* (1929) y los cursos inmediatamente posteriores que Garagorri editó bajo el nombre conjunto de *¿Qué es conocimiento?* (1930). No obstante, es prácticamente seguro que Gaos conocía su contenido bien porque hubiera leído el manuscrito bien porque Ortega hubiera discutido en clase o en seminario algunos puntos del ensayo. Y es que el desplazamiento de una razón vital aun contaminada de trascendentalismo kantiano, de fenomenología e intuicionismo en rigor no había comenzado antes de este ensayo. *En torno a Galileo* puede leerse como una especie de adelanto, de aplicación de una teoría que aún no está pensada del todo. De ahí que su lenguaje se muestre inseguro cuando tiene que afinar, por ejemplo, al referirse a las “convicciones colectivas”, concepto que adelanta el de “creencia”. Pero en 1933 las convicciones se dejan pensar y en 1935 son inconscientes, quedando a la espalda de la conciencia como supuestos de las ideas de la razón⁵. Y sin embargo las lecciones sobre las crisis del pasado europeo que expone tan brillantemente en las lecciones sobre Galileo son un ejemplo empírico insuperable de “razón histórica” y de la novedad que contiene: el pensar dialéctico *a posteriori*⁶.

Es de sobra conocida la atención que prestó Ortega a la filosofía de la historia de Hegel a finales de los años veinte, justo antes de iniciar su transición hacia la metafísica de la vida humana como realidad radical. De hecho, después de *Las Atlántidas* (1924) el primer texto de reflexión sistemática sobre las relaciones entre vida – razón – historia se titula “Hegel y la historiología” (1928).

De acuerdo con la intuición de Gaos, podemos suponer que Ortega siguió trabajando en su programa de “superación del idealismo” cuando advirtió que los conceptos de vida, razón, verdad e historia no iban a casar en una nueva estructura de racionalidad no idealista que había urdido en el *El tema...* El perspectivismo de su cap. X suponía un avance muy limitado; es verdad que no incurría en subjetivismo por la sencilla razón de que declaraba con lealtad ser la perspectiva subjetiva, parcial, limitada. Pero no había un método de integración de las perspectivas que satisficiera la exigencia de universalidad que siempre se pide a la razón occidental.

Ortega había asumido ya en *Meditaciones del Quijote* (1914) que la vida es racional (herencia de Hegel cuya *Fenomenología del espíritu* había leído probablemente en su última estancia en Alemania hacia 1911)⁷. La cultura solo podía servir a la vida si había una secreta afinidad. El problema que había revelado la crisis de fin de siglo era el agotamiento de una fórmula, de un modo de “leer” la cultura, no la necesidad que la vida tendría de “salvarse” en formas culturales. Pero esta “contaminación” hegeliana hacía de Ortega un idealista aun en *El*

⁵ Para un estudio sistemático de la noción de creencia en Ortega y su distinción de “idea”, véase José Lasaga, “Las creencias en la vida humana”, en *Éndoxa*, Madrid, Uned, nº 4, 1994, pp 205-231; y Gómez Muñoz, “Creer para ver. Sobre la teoría de la creencia en Ortega”, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº xviii, Madrid, Universidad Complutense, 1983, pp 75-93. Para una discusión desde el punto de vista fenomenológico de la distinción creencias-ideas, Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, especialmente su cap. 5, “Ortega y la fenomenología a partir de 1929” Madrid, Biblioteca Nueva – Fundación Ortega – Marañón, 2012, pp 139-175.

⁶ La pregunta es: ¿por qué la realidad se comporta dialécticamente? Porque la historia la hace el hombre y la razón humana procede por negaciones. Esta es la verdad profunda que había captado el idealismo alemán y explotado Hegel.

⁷ Para hacerse una idea de la relevancia que tuvo Hegel en la concepción de la razón histórica, véase *Hegel. Notas de trabajo*, editadas por Domingo Hernández Sánchez, Madrid, Abada Eds., 2007.

tema de nuestro tiempo por mucho que postulara una ironía contra la ironía racionalista que desde Platón había sustituido la espontaneidad por el concepto, la forma viva por su representación⁸.

La razón vital: ¿biologicismo o psicologismo?

La superación del idealismo la había planteado Ortega en los veinte como una ampliación de los temas de la razón racionalista, demasiado sujeta a sus métodos cuantificantes: la física como modelo incluso para las ciencias del hombre. De ahí la atención que presta en estos años a la psicología en un esfuerzo por ampliar el repertorio de los conocimientos “científicos” referidos a la vida: la estructura de la intimidad y su relación con la expresión, las mediaciones cuerpo-espíritu, el amor y el orbe de los afectos, etc. Habla de fundar “una ciencia del hombre”. Por eso es un error acusar al Ortega de estos años de biologicismo.

Para exculpar a la razón vital de caer en ese error, dos observaciones.

Por un lado, y ya en “Adán en el paraíso” (1910) y en *Meditaciones del Quijote* Ortega toma el término vida en toda su amplitud como si hubiera una continuidad en las estructuras que la vida despliega en la historia natural, las cuales son examinadas siempre por Ortega *en vista de* las formas específicas que la vida adopta en los seres humanos, tanto en el orden social como en el individual. Esta es la razón por la que el problema filosóficamente relevante para Ortega fue desde sus primeras publicaciones el de las relaciones entre vida y cultura, entendiendo esta como la forma en que la especie humana se enfrenta a un destino biológico que consiste justamente en vivir trascendiendo la naturaleza animal. Un ejemplo lo tenemos en la interpretación estrictamente humanizadora que hace de la biología de Uexküll⁹ y de su descubrimiento de que para entender a un animal tenemos que pensarlo en diálogo con su entorno. De ahí surge el concepto, decisivo para toda la obra de Ortega, de la circunstancia — la otra mitad de nuestra vida. No hay resto de biologicismo, más allá del hecho de que se describen estructuras que se dan de hecho tanto en la vida animal como en la humana, aunque el sentido y alcance de sus ingredientes, sea por completo diferente. Entendería que Ortega es biologicista si intentara reducir la vida humana a vida animal, explicar en sentido causal las manifestaciones de la cultura por ejemplo, de estructuras biológicas que resultarían determinantes, pero eso no lo hace Ortega¹⁰.

Por otro lado, es muy probable que fuera el psicologismo que el propio Ortega reconoce que está presente en *El tema...*¹¹, lo que le empujó hacia una revisión de la interpretación de

⁸ Me refiero al capítulo VI de *El tema...*, “Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan” (III, 589 y ss).

⁹ En el prospecto que manda imprimir para anunciar la revista *El Espectador* (1916) hallamos el proyecto de hacer un ensayo de crítica: *Principios de nueva biología* de J. von Uexküll (Cfr OC, II, 944); y en “Muerte y resurrección” (1917) leemos: “Nuestra vida es un diálogo, donde es el individuo solo un interlocutor: el otro es el paisaje, lo circunstante” (II, 283); en *Las Atlántidas*: “La vida es esencialmente un diálogo con el contorno; lo es en sus funciones fisiológicas más sencillas, como en sus funciones psíquicas más sublimes. Vivir es convivir, y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor” (III, 752). Y en nota remite a *Ideas para una concepción biológica del mundo* (1922) de Uexküll.

¹⁰ El comentarista de la obra de Ortega que más ha insistido en el biologicismo de esta es Manuel Benavides Lucas, *De la ameba al monstruo propicio: raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Ed. de la Universidad Autónoma de Madrid, 1988.

¹¹ Ortega incurre en psicologismo cuando escribe en *El tema*: “La vida humana es eminentemente vida psicológica” (III, 359). Por tanto difícilmente cae en biologicismo pues la vida como género no le interesa a Ortega sino como fuente de estudio y de información para comprender mejor la forma específica de vida que siempre le ocupa, la humana, cuyas funciones y estructuras generales, presume análogas a pero diferenciadas de

vida que había dado a su intuición original de *Meditaciones del Quijote* y a su programa de hacer una razón *vital* que no dejara de ser *racional*, evitando los caminos ya recorridos tanto por Bergson como por Nietzsche. Es claro que si en estas fechas hubiera leído a Dilthey, se habría orientado en su dirección “historicista”.

En la medida en que Ortega estaba familiarizado con Husserl, sabía que el psicologismo era una posición inasumible. Por eso acentúa la búsqueda, que era ya esencial para su programa —que podríamos resumir con la expresión “pensar la vida humana”—, del punto de vista de la vida sobre las cosas culturales, juzgadas por el tribunal de la vida y no por el del espíritu, del mismo modo que antes Kant las había sometido al tribunal de la razón pura. La forma de precaverse contra el psicologismo era convirtiendo la propia vida individual en un cierto punto de vista “trascendental”: las estructuras y categorías de la vida como *condición de posibilidad* del conocimiento de los objetos. Ello obligaba a determinar lo que la vida es de suyo y lo que significa que en el animal que llamamos “hombre” la vida se dice “humana” de acuerdo a ciertas formas, características y propiedades que exigen ser comprendidas desde ellas mismas y pensadas sin supuestos científicos ni culturales; por el contrario, qué sean la cultura en general, la ciencia, la poesía, el arte, las leyes y por qué esas cosas existen en la vida, es algo que solo cabe explicar desde la vida misma pensada en su desnudez. Y lo que Ortega halló muy pronto fue que la temporalidad y la historicidad junto con la presencia o asistencia de la vida a sí misma y la circunstancialidad ya postulada en *Meditaciones* conformaban lo propiamente “humano” de la vida.

Había que pasar de un modelo representacional de la vida humana a describir la realidad misma que es *nuestra* vida, pasar del plano del conocimiento (pensar desde la estructura sujeto-objeto) al de la metafísica (como filosofía primera). Había que pensar la vida humana como realidad radical o lo primero que hay y que involucra y contiene absolutamente tanto al sujeto cognoscente como al objeto-mundo por conocer. Lo real no era una cosa, sino un proceso; lo real no lo captaba un sustantivo cosificador, sino un verbo: lo real es el acto de vivir. Este descubrimiento implicó por necesidad interna, la complicación, el paso de una razón sustantivada como “cosa-vida”¹² a otra en donde la vida es un mero *faciendum*, un hacerse y por supuesto des-hacerse en sus respectivos instantes, en decisiones, en proyectos, en ejecuciones y en las consecuencias de todo ello. La realidad misma se hacía como había querido Heráclito en el origen de la historia de la filosofía puro devenir.

Si interpretamos —siguiendo la sugerencia de Gaos— la filosofía de Ortega como fruto de un pensar dialéctico, tendríamos que la posición o “tesis” a superar es la idea psicológica de vida formulada en *El tema de nuestro tiempo*. La antítesis residiría en el descubrimiento de que la vida humana es racional porque ella, la vida, segrega la razón como una función vital —no de adaptación al medio (Ortega no fue darwinista) sino en la interpretación que da de la biología de Uexküll: la vida solo se comprende como un diálogo entre el sujeto y su paisaje. Pero el paisaje humano es lo que el construye y fabrica generación tras generación. El hábitat humano es su historia, su pasado.

las funciones de la vida en general. Y en una nota a pie que añade en la edición de 1934 escribe: “Queda, pues, transcendido el sentido habitual de las palabras biología, individuo orgánico, etcétera, al perder su adscripción exclusiva a lo somático, la ciencia de la vida, el *logos* del *bíos* se convierte en un conocimiento fundamental de que todos los demás dependen, incluso la lógica, y, claro está, la física y la biología tradicional o ciencia de los *cueros* organizados” (III, 579). Pero esta ciencia de la vida no es una ciencia natural ni una ciencia social o del espíritu, sino una filosofía primera a la que llama en los veinte “ciencia del hombre” y que más tarde se transforma en una metafísica de la vida humana, ya sin veleidad científica alguna.

¹² Recuérdese que Ortega imputa a Descartes el error de haber malinterpretado su descubrimiento del *cogito* por haberlo concebido como substancia.

El idealismo tenía en parte razón: la conciencia determina lo real con sus categorías, pero no es un proceso unívoco ni de una sola dirección como pensaron los idealistas. Las soluciones y creaciones humanas mitológicas, racionales, técnicas, poéticas, se hacen historia se vuelven realidad autónoma y en ese sentido se independizan y se hacen irreconocibles para sus creadores. Son los usos sociales, los mitos, el lenguaje con su forma de determinar la realidad, en fin lo que llama Ortega las creencias lo que constituyen las estructuras de realidad de las vidas humanas y todas ellas comparten dos rasgos: 1) son obra, actos, ejecuciones de un ser humano aislado o de un grupo que actúa conjuntamente; y 2) son necesariamente históricas no solo porque nacen en el tiempo, sino porque responden a algún tipo de “necesidad” en sentido orteguiano –no en sentido biológico o económico— de necesidad biográfica originada en el problema del sentido de esa vida y surgida en una fecha¹³.

Hacia la razón histórica

En *El tema...* inicia Ortega la historización de los contenidos de la razón en línea con su teoría del ideal, según el cual, la razón debía extraer de la realidad misma algo así como su esquema ideal, su apariencia mejor. Los contenidos de la razón son históricos, por ejemplo, los criterios de lo que se considera verdad pero la verdad misma es intemporal, dirá Ortega

La verdad, al reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Mas la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como ‘verdad’ la que adoptaba en cada caso” (III, 572)

Hacia 1923 no se plantea la cuestión de la historicidad de lo real en términos hegelianos, para quien, como es sabido, el devenir histórico está ordenado, casi se podría decir, santificado por la Razón-Espíritu. ¿Seguiría Ortega en el esquema kantiano de pensar la vida desde una determinación trascendental solo que no desde la razón pura sino desde una hipotética vida “pura”? No. Más bien parece hacer descripciones fenomenológicas de las cosas vivas y a partir de ellas llegar a sus “esencias”. Valdría como ejemplo cualquiera de las abundantes descripciones de cosas que hace en los ensayos del *Espectador*. A título de ejemplo, véase “Meditación del marco”:

Todo encamina a Ortega a lo que él mismo bautiza como una “ciencia del hombre”, es decir una filosofía con forma de antropología, pero una antropología que mantiene separados los reinos de la verdad y de la vida, tal y como refleja en “Vitalidad, alma, espíritu” (1925), el siguiente esquema tripartito: la vitalidad es concebida como el fondo corporal bárbaro, sede de los impulsos; el alma es descrita como intimidad, lugar de los afectos; el espíritu se reserva para sí sus vivencias intemporales donde la verdad el bien y la belleza puede seguir existiendo sin ser molestados por el devenir. La vitalidad, carne pura sometida a los humores del tiempo y del alma, vive y aloja al espíritu racional. Ortega reconoce la escisión ejecutada en nuestro ser

Con lo cual se nos plantea un grave problema antropológico, que nos lleva a preguntarnos: ¿Quién es en nosotros el verdadero e individual personaje? El viejo racionalismo prefería suponer que somos eminentemente el yo que recapacita y resuelve. Pero ese yo es, en rigor,

¹³ Aunque no es posible desarrollar aquí un tema tan complejo, quiero indicar que cierto tipo de necesidades, que luego se revelan decisivas para la cultura y la vida social, se originan en lo que llama Ortega “vocación”.

idéntico en todos. (...) Esto nos lleva a una capital distinción psicológica entre el espíritu — facultad no individual— y el alma, que es nuestra persona, en cuanto diferente de las demás. El espíritu carece de sentimientos: piensa y quiere. El alma es quien desea, ama, odia, se alegra y se compunge, sueña e imagina. Ambos poderes coliden perpetuamente dentro de nosotros, siendo de notar que el espíritu se ocupa principalmente en detener el automatismo de nuestra alma (II, 690)

Vemos que se la adjudicaba a una insuficiencia propia del racionalismo que al rechazar el posible diálogo entre razón y vida, hacía que la “perspectiva de la vida” quedara signada como “relativismo” ante el absolutismo de la razón. Pero vemos también que la búsqueda de un régimen más equilibrado entre ambas instancias, la racional y la vital, no terminó de funcionar. ¿Por qué?

Ya hemos dicho que habiendo leído a Husserl no era muy probable que Ortega persistiera en el error psicologista. Gaos debió tenerlo presente porque al fin y al cabo había escrito su tesis sobre el psicologismo en Husserl¹⁴ y según cuenta en su primer ensayo sobre Ortega, en cierta ocasión paseando con él por las sierras cercanas a Madrid le señaló que lo más genuino de su filosofía no estaba en *El tema de nuestro tiempo* sino en *Meditaciones del Quijote*¹⁵. Cuando Gaos recuerda que probablemente su observación contribuyó a hacerle reflexionar y cambiar de parecer, es evidente que sabe con certeza que así fue porque conocía sobradamente el curso que tomó la filosofía de Ortega en los treinta. A partir de *¿Qué es filosofía?* la filosofía se concibe como una descripción de lo que hay: vida humana como realidad radical.

Se inició desde *Historia como sistema* un proceso de crítica, la verdadera crítica al idealismo. En su denuncia de lo que llama aquí “naturalismo” sostiene que desde Parménides hasta la más actual de las creaciones científicas la filosofía ha partido de una armonía preestablecida entre razón y realidad que nadie ha sido capaz de evidencia o probar. Ortega denuncia el naturalismo como una forma de “intelectualismo”: “proyección sobre lo real del modo de ser peculiar a los conceptos”, “presunción de que lo real es lógico”. Dicho de otro modo, el concepto hereda las características que Parménides atribuía al ser, la unidad, permanencia, invariabilidad, etc; y la tradición filosófica occidental le atribuye a su vez esas mismas características a la realidad cuando se dispone a pensarla con conceptos griegos¹⁶.

A partir de los textos de la segunda mitad de los 30, la razón aparece como una creencia más que comparte un sector de la humanidad, incardinada en una determinada tradición que se originó en Grecia, cuya hegemonía cultural sobre Roma determinó su propia posteridad en la forma de vida europea. Europa es la criatura histórica de la racionalidad griega. La razón no es sino una configuración histórica, una creencia firme en que ella, la razón, es una posesión, un elemento constitutivo de la “naturaleza” de la especie, su posesión natural, su esencia en el sentido aristotélico y por tanto una solución funcional de la vida que ha tenido éxito. Es decir, una técnica. La razón, en cualquier caso, es algo interior a la vida humana, que es vida animal,

¹⁴ Defendida en 1928 y dirigida por Zubiri, la tituló *La crítica del psicologismo en Husserl*. Véase la Edición al cuidado de Agustín Serrano de Haro, precedida de *Introducción a la fenomenología*, Madrid, Ed. Encuentro, 2007.

¹⁵ “Recuerdo una conversación en que al decirle yo que su filosofía estaba ya en las *Meditaciones*, me replicó que donde estaba era en el *Tema*, pero le repliqué a mi vez y debí de contribuir a hacérselo pensar” *La profecía en Ortega* (1946-1947), en *Los pasos perdidos. Ensayos sobre Ortega*, edición de José Lasaga, Madrid, Biblioteca Nueva – Fundación Ortega-Marañón, 2013, p. 65.

¹⁶ De ahí que Ortega insista en que hay que pensar con otros conceptos distintos de los griegos. Algunos ejemplos de esos “nuevos” conceptos: Creencia, experiencia de vida, trasmundo, esfuerzo deportivo, etc.

si es vida. Parece que el paso adelante que da Ortega cuando acepta su propio envite de renunciar “alegre, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico”, supone la absoluta historización de la razón misma, ya que es el resultado de las actividades de la vida sobre sí misma. Esto implica enfrentarse a toda la tradición filosófica que defendía la razón humana como perteneciente a lo que podríamos llamar género “espíritu”, lo que implicaba automáticamente la negación de que pudiese pertenecer al género “vida animal”. Ortega encaró el dilema y apostó, de acuerdo con su método de la razón histórica, por formular una hipótesis —en realidad prefiere decir “mito” a la manera platónica— sobre el origen del animal *humano*, un ente biológico dotado de la capacidad para pensar “ideas” y comunicarlas por medio de significantes portadores de significados¹⁷. No importan los detalles de la “narración” sino el resultado: el hombre es el animal ensimismado, que descubre en su interior un mundo interior hecho de imágenes y después de palabras. A eso se reduce el género “espíritu”: fantasía alucinada.

Lo que se compadece con esta antropología es una filosofía de la historia que resulte coherente con este origen azaroso y animal de lo humano, pero también con el signo dialéctico de la razón pues proceder por negaciones es lo propio del pensamiento y de sus construcciones técnicas, de las que está hecha la historia de la humanidad tal y como vio Gaos en la conferencia que citamos al principio de este escrito:

La razón vital es la razón dialéctica en que se capta a sí misma la realidad radical, que es la vida humana, la historia.— Ahora bien, esta dialéctica va a diferir de la hegeliana en lo que más daño le hizo a ésta: la dialéctica hegeliana, dialéctica de la idea, pudo intentar ser construcción apriorística —y arbitraria— de la evolución de ésta: la dialéctica de la realidad no tiene sentido sino como captura fiel y obediente *a posteriori* de la evolución de ésta: es decir, siguiéndola en su misma evolutiva realidad.¹⁸

Una filosofía de la historia dialéctica, pero sin necesidad lógica o material, abierta por tanto, dependiente de su agente que es únicamente la vida humana en su doble dimensión de vida individual y vida colectiva o social y que es contingente, finita, limitada y torpe (abierta de suyo al error). Llegamos así a una concepción de la historia que es una especie de contrahechura de la de Hegel. Y si bien todo está en devenir, el sujeto, como acabamos de decir, no es ningún espíritu enajenado que avanza a tientas hacia sí mismo, aunque ayudado por la “astucia de la razón” sino la vida humana que solo es real en cuanto que individual, articulada como un yo ensimismado que tiene que desenvolverse en el medio indiferente de una circunstancia cuya estructura última no es el mundo construido y reconstruido una y cien veces por la industria del hombre sino la pura materialidad sin nombre, enigmática, las resistencias y opacidades de lo real.

El hombre construye porque no le queda más remedio, porque, darwinianamente hablando, no es viable en la naturaleza (hipótesis del animal enfermo)¹⁹. Esto da de sí un proceso histórico, que la razón histórica sólo puede reconstruir a posteriori abierto, ya se ha dicho, discontinuo, con saltos, olvidos, fracturas y retrocesos.

¹⁷ Cfr. *El mito del hombre allende la técnica*. Conferencia dictada en el Coloquio de Darmstadt celebrado en esa ciudad alemana entre el 4 de agosto y el 16 de septiembre de 1951. Se editó en alemán ese mismo año. En castellano apareció póstumamente. Véase en VI, 811-817.

¹⁸ Gaos, “La filosofía de D. José Ortega y Gasset...”, p. 15.

¹⁹ “Así pues, este ser, precisamente el hombre, no sólo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento” (VI, 813).

¿Una razón escéptica?

Antonio Rodríguez Huéscar ha hablado de un escepticismo último del Ortega más tardío, aunque relacionado no con el fracaso de la filosofía sino concebido como su entraña misma: “se trata de extremar y sutilizar la duda hasta los linderos mismos del escepticismo pero, pero sin llegar a esterilizarla cayendo en éste...”²⁰. Tomando todas las precauciones Huéscar ve un agudo problema de interpretación en ciertos textos del último Ortega como el que cita a continuación: “...es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo”²¹. Ese escepticismo vendría a ser un análogo del nihilismo activo de que hablara Nietzsche y serviría de marco a los tres “radicales” últimos que configuran el pensar metafísico de Ortega. Esos tres radicales son: la libertad como el constituyente último de la vida humana, por encima de la racionalidad; una historicidad de la vida abierta de suyo a las crisis, es decir a-utópica o anti-utópica, en el sentido de que no habría avance o progreso alguno hacia ninguna forma de orden humano perfecto; y, consecuencia de lo anterior, la vida como salvación en el sentido que ya se diera al término en las tempranas *Meditaciones del Quijote*, cuya mejor formulación es: ...y si no la salvo a ella, a la circunstancia, no me salvo yo ni se salva nadie...²²

Una vez más hay que hablar de inversión de Hegel. Así como Hegel teorizó a priori el fin de la historia, así Ortega ha teorizado el fin de la filosofía, concebido como el fin de la historia europea –ahora ya no universal. Se trata de un fin de historia que, como en el caso del final hegeliano, es una condición de posibilidad para poder entender la totalidad del proceso. Pero ahora no se trata de que Ortega haya deducido a priori desde algún principio de la razón, sino que su tiempo, su circunstancia le concedió el privilegio de asistir a los últimos eventos de Europa, de la vieja Europa, que nació del proyecto de racionalidad griega y que se consolidó cuando detuvo la invasión persa en Salamina y Marathon. Ortega piensa que bien podría haber quedado aquella breve península anegada por la marea asiria.

Y piensa aún que murió en el curso de otra guerra, las guerras civiles que asolaron Europa, coincidiendo con su madurez intelectual, el ciclo de guerras 1914-1945, una segunda guerra de treinta años que termina cuando los ejércitos extranjeros acampan cerca de sus principales ciudades.

Después ya es otra cosa, que no está mal llamar post-modernidad, siempre que se haga con una reserva irónica.

Ortega vivió el verdadero cierre del círculo de la historia; no el del saber absoluto que soñó Hegel sino el fáctico de la historia real de esa forma de vida colectiva que se llamó Europa y cuya oración fúnebre escribió nuestro filósofo a finales de los cuarenta, aunque muchos de los que le oían no se dieran cuenta.

²⁰ “Una cala en la perspectiva filosófica de Ortega”, en *Semblanza de Ortega*, Ciudad Real, Anthropos – Diputación de Ciudad Real, 1994, p. 243.

²¹ Cabe la posibilidad de que esta especie de escepticismo fuera una de las razones de que Ortega no terminara los “mamotretos” prometidos

²² Parfraseo la famosa fórmula, su segunda parte: “...y si no la salvo a ella, no me salvo yo” (I, 757)

