HISTORIOLOGIA Y HERMENEUTICA EN ORTEGA

Das Höchste wäre zu begreifen dass
Alles Faktische schon Theorie ist.

(Goethe, *Maxim. und Reflex.*, 575)

La Historia es el único campo inteligible del hombre. Esta vieja idea de Vico, que formulaba sintéticamente en el *verum est factum*, la expresó también Carlos Marx al escribir: «Conocemos sólo una única ciencia, la ciencia de la Historia... La Historia es nuestro Uno y Todo» [1].

Esta parece ser igualmente la conclusión que se deduce del pensamiento último de Ortega, cuando se intenta apurar su proyecto sistemático para que se configure teóricamente en una definitiva sistematización. El propósito de instaurar una ciencia de la Historia con el nombre de *Historiología*, que se define como tarea en el momento más culminante de su trayectoria intelectual, se reafirma como intencionalmente logrado en los últimos escritos del Ortega maduro. Tal vez sea desde este núcleo central de su doctrina donde la síntesis teórica de Ortega deba ser más estudiada, más reflexionada y discutida, para ver las posibilidades que tiene de vigencia actual, de recepción y de continuidad.

No es que la Filosofía se confunda con la Historia, como ocurre en Croce, sino que, desde la comprensión de su *historicidad*, la Filosofía se nos descubre como desfondada, sin fundamentación, sin principios primeros o últimos en que relacionalmente pueda estribar. El alcance de la razón histórica se agota en el análisis de los nexos e imbricaciones que en cada momento histórico han configurado su textura sistemática para dar sentido o descubrirlo o explicitarlo. Sentido es aquí el resultado de dar razón del acaecer de la realidad por la contextualización de esos nexos o imbricaciones. Y nada más. La desfundamentación a que Ortega llega es la misma a que, por otros caminos, han denunciado la filosofía analítica o el racioanlismo crítico o los recursos a un posible *apriori* de la razón comunicativa. En la última etapa de Ortega como pensador no hay más posible *apriori* que la historicidad misma. Tampoco hay un

1 Wir kennen eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte... Die Geschichte ist unser Eins und Alles. MeW, 3, 18; I, 545. Se formula así la trasposición de la consigna romántica «Uno y Todo» de Lessing, Hölderlin, Schelling, Hegel, etc.

Universidad Pontificia de Salamanca

posible apunte o resquicio sobre el que la falta de los principios supuestamente fundamentantes indique una orientación por la que la filosofía pueda salir de su *anarquía*. De ahí las dificultades irremediables para poder fundar sobre este pensamiento una regulación coherente y responsable de la praxis, tanto a nivel personal como colectivo. Paradójicamente la razón histórica que deviene razón narrativa peligra sumirse en un positivismo histórico, ajeno en todo punto a las intenciones del autor. Aparte de desvelar el logos historizado de las estructuras extramentales y de las constelaciones de creencias e ideas que inciden y se entrecruzan en todo momento histórico, la filosofía no tendrá otra misión que cumplir. Cabría por ello discutirse si desde ese ámbito bien acotado se podrán formular auténticos juicios de valor o juicios éticos. Con razón se preguntaba el mismo Ortega si a eso «que ahora comenzamos a hacer» se puede seguir llamando filosofía. ¿No sería posible ahondar todavía en la comprensión de esa historicidad, en lo que nos desvela y supone esa comprensión de la presencia historizada para connotar con ello un otro *apriori* en el hombre, acaso transindividual, acaso transhistórico? Esa es la pregunta que se alza, más acá de Ortega, una vez convertida la Filosofía en Historiología.

1. La palabra

La culminación del proyecto sistemático que significa el intento filosófico de Ortega se cifra en la palabra Historiología que él inventó. Como sabemos, el alumbramiento del término se da como titular al prólogo de la versión española de la *Filosofía de la Historia* de Hegel, y Ortega se encarga de precisarnos que «esta palabra —historiología— se usa aquí, según creo, por primera vez». Ella iba a presidir las publicaciones de una *Biblioteca de Historiología*, al frente de la cual se colocaba a Hegel, «con aire de capitán» (IV, 521). Ya sabemos lo que importaba para Ortega la presentación de una nueva palabra; importaba que era preciso nominar una nueva realidad o un nuevo costado de una realidad ya conocida; de ahí que el sacramento del bautismo fuera, según Ortega, uno de los de más difícil administración [2].

Lo que aquí a primera vista se nos indica es que con esa palabra se apunta a la necesidad de descubrir, y si era posible encontrar y describir el *logos propio* de la Historia. El término *historiología* lo escribe Ortega por primera vez ahí, en el año 1928,

2 Véase, entre otros lugares, IX, 384-85: «Mas ahora se trata de una cosa que es nueva y, por lo tanto, no tiene nombre usual. Hallarle una denominación no es 'hablar' porque no hay aún palabra para ella —es 'hablar uno consigo'. Sólo uno mismo tiene a la vista la 'nueva cosa' y al elegir un vocablo para nombrarla, sólo uno entiendo éste. Asistimos, pues, a una función del lenguaje que es lo contrario de la lengua o hablar de la gente o decir lo consabido... Si reavivamos en nosotros el significado del término técnico, una vez que está constituido, y nos esforzamos por entenderlo a fondo, resucitaremos la situación vital en que se encontró aquel pensador cuando por vez primera *vió* ante sí la 'nueva cosa'». Aunque Ortega se refiere aquí al hecho concreto del origen de la palabra filosofía, el razonamiento tiene carácter general.

Universidad Pontificia de Salamanca

Es significativo que en todo ese estudio sobre Hegel no se ponga nunca el término de «razón histórica», ya aducido por Ortega desde 1924. En el artículo sobre *El sentido histórico* ya se cita dándole el significado del título mismo del artículo: «Precisamente lo que necesitamos hoy añadir a la antigua razón es la razón histórica, el sentido histórico» (III, 264). Y más adelante se nos dan estas dos referencias: «La historia es razón histórica, por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica, como la física no es naturaleza sino, por el contrario, ensayo de dominar la materia» (III, 313). Aquí, por tanto, es «un esfuerzo y un instrumento» para dominar la variabilidad de la historia. Sin embargo el contexto le está pidiendo ir más allá: ir hasta hacer de esa razón postulada, un órgano del «trasmundo absoluto» que haría la unificación de la historia, como forma exenta de la relatividad, que tienen las culturas y que de hecho las engloba superándolas. Ortega encuentra la obra de Splengler, con la que aquí dialogó, como «balbuciente y enfática», precisametnse por tomar la parte por el todo, la morfología de la vida occidental como si fuera la del todo histórico. Pero al constatar la relatividad de ese fenómeno histórico occidental, «al mismo tiempo subentendemos bajo la misma denominación el sistema absoluto de las verdades y las normas, que es una idea: si se quiere, un ideal sobrehistórico». Si seguimos reaccionando a la europea, tenemos que desentendernos de «la aspiración a lo absoluto» y no orientarnos en el ideal «transhistórico de verdad». Si buscamos la solución absoluta... es preciso libertarnos de nuestro europeísmo. Y seguidamente viene la segunda referencia: «Esta reflexión que nos liberta de la limitación histórica es precisametne la historia. Por esto decía que la razón, órgano de lo absoluto, sólo se completa si se integra a sí misma haciéndose, además de razón pura, clara razón histórica» (III, 313-14). La Historia, pues, nos libera de la historia, colocándonos en lo transhistórico, mediante la integración de la razón histórica en la razón pura. Esto es lo máximo a que llega Ortega por estas fechas: a un ensanchamiento de la razón. Han de pasar algunos años para que el significado de razón histórica cobre un sentido más autónomo y presuntamente más abarcador. El camino que se va a seguir es el del ahondamiento del sistema de la historia, que se formulará definitivamente en la *Historia como sistema* (1935). En *Las Atlántidas*, donde viene colocado ese estudio aludido sobre el sentido histórico, el avance de la razón histórica, como meta, se determina que ha de hacerse en dos direcciones: en la de ver que la «psicología de la evolución» debe llegar al fondo y reconocer la historicidad del pensar, es decir, «que las categorías de la mente humana no han sido siempre las mismas» (III, 311) y que el sentido histórico ha de conquistar nuevos mundos de espiritualidad, hasta llegar a lo absoluto de la Historia (313-313). Hemos de pensar que por esas indicaciones se guía también el propio pensamiento del que las formuló. En *Abejas milenarias* (agosto, 1924), se apunta a esa meta como uno de los problemas más acuciantes de su hora: «Esperamos un Galileo de la historia y nos resistimos a aceptar que la hipótesis del libre albedrío, aunque sea bien fundada e inexcusable en Etica, obture el paso hacia un sistema de la Historia, construcción que, como ninguna otra, es postulada por los nervios de nuestra época» (IV, 520). Ortega se apresta, como

Universidad Pontificia de Salamanca

siempre, a seguir la llamada de su tiempo, que se adivina aquí como anuncio de las necesidades mentales del futuro. Pero al analizar el posible y deseable estatuto gnoseológico de la Historia como ciencia, el logos de la *Historiología*, todavía no puede adecuarse con la denominación de «razón histórica». De ahí el planteamiento más radical de la busca de *un apriori* para la comprensión de la Historia.

También es significativo que después de ese solemne bautismo de la Historiología, la palabra desaparezca casi por completo del universo del lenguaje de Ortega, para aparecer de nuevo en el ultimísimo Ortega, y entonces sea para identificar Historiología y razón histórica. En el primer ataque al tema de la Historiología, en diálogo con Hegel, se llega a dos principales conclusiones: Primera: que es preciso aceptar la «gran averiguación de Hegel» de que *la razón determinada es la cosa* (IV, 538-539). Y segunda: que del círculo máximo que es «una vida social con su pasado y su futuro» y que es lo histórico, «no cabe ulterior trascendencia» (Ibid., 541). Lo que predominará, desde este momento, será averiguar cuál es esa razón *determinada* de lo histórico. El hallazgo de la misma sería la verdadera instauración de la Historiología como ciencia de la comprensión real de la historia. Porque lo que aquí tiene Ortega bien claro es que la Historiología no podrá ya ser ni una lógica como *forma* intelectual de la Historiografía práctica de un Rickert, ni una metafísica de la Historia como ocurría con la Filosofía de la Historia de Hegel. Pero si no hay una lógica pura y unívoca, independiente de *lo que* se piensa, lo primero que habrá que averiguar es el *logos* de esa región de lo existente que es lo histórico. Bajo el empellón mental que supone la lectura de Heidegger para las precisiones y alcance de la historicidad, y la lectura nueva y sorprendida de Dilthey, Ortega llega a perfilar lo más detalladamente que puede el sentido propio y personal que ha de dar a su anterior denominación de razón histórica. El alcance de la denominación va aumentando tan decididamente que el ensayo de Dilthey por elaborar una *crítica de la razón histórica*, bajo el signo directivo de Kant, como inquisición sobre las posibilidades del conocimiento histórico y de las «ciencias del espíritu», queda efectivamente en balbuceo, aunque se le reconozca como admirable precursor (IX, 26). Por otra parte, la apelación a la palabra Historiología podía entonces inducir a error, llevando la mente a una posible modulación del «logos» clásico, pendiente de una noción de ser que había sido repudiada y superada. Sólo cuando están ya seguras la historización del ser y del pensar, el *fieri* de la realidad y la fluidificación de los conceptos, hechos conceptos ocasionales, puede aparecer en su nuevo significado y amplitud el logos de la palabra *Historiología*.

Pero entonces ya viene a significar mucho más que el tanteo con que surgió. Ya está claro, y archialejado del tiempo, que ni hay ni puede haber una Filosofía de la Historia. Cuando Ortega escribe el prólogo a *La Decadencia de Occidente* (1923), no duda en afirmar que el libro de Spengler es, ante todo, una «filosofía de la historia» (IV, 311). Cuando escribe el prólogo a *Introducción a las ciencias del espíritu*, de Dilthey (1946) la «filosofía de la historia» es una faena equívoca (VII, 66). La ciencia histórica tiene que buscar la razón de los hechos, buscar su ratio o fundamento. La ciencia tiene que dar razón. Y descubrirla

Universidad Pontificia de Salamanca

en la conexión entre los hechos. Pero «en la conexión el hecho desaparece como puro hecho y se transforma en miembro de un sentido. Entonces se le entiende. El sentido es la materia inteligible (VII, 67). Pero cuando Ortega da el Curso sobre la interpretación de la Historia de Toynbee (1948-49) se ve la rotundidad a que ha llegado esta descalificación de la imposible filosofía de la Historia. La denominación y contenido es algo de lo que hace treinta años se llamaba todavía «filosofía de la historia». El hecho partía de que se tenía la idea más confusa de filosofía y de que de todo podía hacerse filosofía. Se acepta el diagnóstico de Dilthey de que el filósofo de la historia es un monstruo, mitad filósofo y mitad historiador. En suma «no hay tal filosofía de la historia» (IX, 25).

Y es justamente por estas fechas cuando aparece de nuevo, después de su largo tramo de guadiana, la palabra *Historiología*. Ortega se quejaba en una carta a Curtius de 1937 de que hasta ahora «no ha habido efectivo *logos* histórico o ha habido de él sólo balbuceo» [3]. Cuando en 1948 publique el prospecto del Instituto de Humanidades, la palabra Historiología resucita con este mensaje: «la base de todo ello es la *Historiología*, disciplina que nunca ha sido acometida en serio, dando lugar a que libros de historia, cuales quiera sean sus virtudes y méritos singulares, contengan materia tan vagarosa y sin compromiso y hablen del pasado como de algo ajeno a nosotros, siendo así que constituye nuestros propios entresijos. La Historia tiene que tener razón, es razón narrativa, una narración que explica o una explicación que consiste en narrar» (VII, 18). En el eco de que de esta razón se hace en la Interpretación de la Historia Universal de Toynbee, se alcanza el máximo de optimismo que para el futuro habría de dar esa noción de razón narrativa. «La narración es una forma de la razón en el sentido más superlativo de este nombre —una forma de la razón al lado y frente a la razón física, la razón matemática y la razón lógica. Es, en efecto, la *razón histórica*, concepto acuñado por mi hace muchos años... La razón histórica, que no consiste en inducir ni deducir, sino lisamente en narrar, es la única capaz de entender las relaidades humanas, porque la contextura de éstas es *ser* históricas, es *historicidad*».

Ortega no quiere ahí ampliar más ese alcance indicado, pero no puede dejar de añadir que «la razón histórica es la base, fundamenteo y supuesto de la razón física, matemática y lógica, que son no más que particularizaciones, especificaciones y abstracciones deficientes de aquella». Por eso los jóvenes, «ellos y sus hijos y los hijos de sus hijos tendrán, quieran o no, que ocuparse mucho de la 'razón histórica'» (IX, 88-89).

Pienso que en ese callarse y en ese nuevo anuncio de Ortega había un verdadero contenido: lo que él formulaba con su razón histórica, instalada ahora en la Historiología, era el auténtico cambio que él había querido operar en el filosofar propio y original suyo, como definitiva sistematización. No había filosofía e historia o filosofía de la historia. Si el ser es acontecer y el logos es la narración, la Historiología es la única y posible filosofía. Historiología es sinónimo de filosofía.

Pero, en ese caso, tal vez haya que añadir a esas palabras estas otras bien sugerentes del mismo Ortega: «...me permito insinuar la po-

3 *Epistolario* (El Aquero, Madrid 1974) p. 105.

Universidad Pontificia de Salamanca

sibilidad de que lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía, no es una nueva filosofía, sino algo y diferente frente a toda la filosofía» (IX, 397).

Y esta es la comba que hay que saltar al enfrentarnos con el círculo sistemático posible del pensamiento definitivo de Ortega. Es también un círculo hermenéutico, cuya palabra clave tiene es mismo nombre de *historiología*.

2. La busqueda de un apriori

La *Biblioteca de Historiología*, frente a la cual Ortega estrena ese nombre, ha sido inspirada «por la insatisfacción sentida al leer los libros de historia, ante todos los libros de Historia» (IV, 522). Esa insatisfacción implica un remordimiento «porque se ve clara una posible perfección». La desazón e irritación contra los historiadores de oficio no parece tener límites en Ortega. Siempre que la ocasión es propicia arremete contra ellos. Ahí lo hace de la forma más ordenada y coherente de todas. Después de constatar que en la historia no hay clásicos, se afirma que la historia no parece haber adquirido una «figura completa de ciencia». Los pocos ensayos geniales que, según Ortega, se han hecho en ese campo «para elevar su condición» no han sido hechos por los historiadores de oficio. Vienen de Voltaire o Montesquieu, Winckelmann o Herder, Schelling o Hegel, Comte o Tain, Marx o Dilthey. Pero los historiadores no han asumido esos apuntes de genialidad. «El fondo y substancia de los libros históricos sigue siendo el cronicón» (IV, 523). Ortega llega hasta a apuntar a la «falta de confianza en la inteligencia del gremio historiador», a que tienen «almas retrasadas», a que son burócratas «adscritos a expedientar el pasado. En suma, mandarines» (IV, 524). No se salvan de esta requisitoria ni siquiera los más egregios representantes de la escuela histórica, ni siquiera el más conspicuo, el como prototipo de historiador para los alemanes, Leopoldo Ranke, «el gran historiador ante el Altísimo».

Los representantes de la escuela histórica son todos enemigos de la Filosofía de la historia, aunque ello les haga caer en contradicciones, como también se declaran antihegelianos para venir a caer en Hegel. Pero aunque sea muy a pesar suyo, queda claro desde ellos mismos la ineludible apelación a la filosofía, como puede verse especialmente en Ranke y en Niebhur, cuando tienen que confesar que hay que integrar en la historia *la tendencia* que inspiró a Hegel. Es decir, la historia tiene su propia y «estricta causalidad interna» y posee «sus propias categorías», y no es sólo crítica y documentos (IV, 526, n. 1). Asi como la ciencia innovada por Galileo no es puro empirismo de hechos y experimentos, así también la historia no puede ser sólo documentos, fuentes, crítica y filología». «Con tanta fuente —dice Ortega— se ha empantanado el área de la Historia» (IV, 529). Mientras la ciencia va más allá de la experiencia y del dato *a posteriori*, para ser «construcción *a priori*» (IV, 527), la Historia sigue con la cantinela de los datos, las fuentes, la acumulación de citas, los documentos. Con ello se cree haber llegado al supremo ideal de evitar la intromisión de las ideas, apartándolas como una ten-

Universidad Pontificia de Salamanca

tación, siguiendo el ideal formulado por Ranke: la misión de la Historia es «tan sólo decir cómo efectivamente han pasado las cosas». Pero con tanta riqueza de datos y con tantos esfuerzos como los derrochados en encontrarlos, el resultado histórico ha sido muy escaso. Y sobre todo, «no responden a la clara conciencia de los problemas históricos» (IV, 529).

Sobre este telón de fondo de la actualidad en que ve Ortega el campo de la inteligilidad histórica, intenta la tarea de construir la Historiología, dándonos los primeros elementos que habría que proponerse clarificar. El punto de partida tiene terminología kantiana y el punto terminal una cita de Goethe. Se trata de hacer ver «las condiciones de posibilidad de la ciencia histórica» para constatar al final que *en el hecho* está ya la teoría, es en sí mismo teoría. Y en el centro se ha de insertar el problema del *apriori* histórico:

«Toda ciencia de realidad —y la Historia es una de ellas— se compone de estos cuatro elementos:

a) Un núcleo *a priori*, la analítica del género de realidad que se intente investigar —la materia en física, lo «histórico» en historia.

b) Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observables.

c) Una zona de «inducciones» dirigidas por esas hipótesis.

d) Una vasta periferia rigurosamente empírica —descripción de los hechos puros o datos» (IV, 530).

En la aplicación de estos elementos en su debida proporción en cada ciencia, dependerá de la *textura ontológica* de la realidad de que se trate. Para el caso de lo histórico, lo primero que hay que considerar es cuál es su estructura real. Y entonces «es muy posible que en la Historia no llegue nunca el núcleo *a priori*, la pura analítica, a dominar el resto de su anatomía como ciencia, según acontece en la física; pero lo que parece evidente es que sin él no cabe la posibilidad de una ciencia histórica». Querer reducir eso a los simples datos, a lo aislado, a lo que «por sí no es ciencia en la ciencia, empieza ya a parecer un error demasiado grave para no reclamar correctivo». Y seguidamente pone Ortega la cita de Goethe, precedida de estas palabras suyas que podrían considerarse como exégesis de las de Goethe: «el mero acto de llamar 'histórico' a cierto hecho y a tal dato introduce ya, dése o no cuenta el historiador, todo el *a priori* historiológico en la masa de lo puramente facticio y fenoménico. 'Todo hecho es ya teoría', dijo Goethe» (IV, 530).

Ortega aprovecha la ocasión para reivindicar, en nota, el hecho de que Hegel devuelva a los historiadores la acusación que éstos dirigen a los filósofos de «introducir en la Historia invenciones *apriori*». El pensar del historiador no es un pensar pasivo, sino que en él «trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente» (Ibid., n. 1). La referencia no es sólo una concesión a Hegel ya que se trata de un estudio en torno a él, sino una afirmación y clarificación del necesario funcionamiento del *apriori*, quiéranlo o no los historiadores. Otro tanto cabe decir de la nota que va a poner para los rezagados que piensan todavía que el *apriori* es, como herencia de Kant, la forma o estructura que *pone el sujeto*, «salivándola de sí mismo». Ortega pone en nota: «Con esto no

Universidad Pontificia de Salamanca

se prejuzga si ese *ser*, forma, estructura, etc., lo tienen las cosas por sí o 'surge' en ellas sólo cuando el hombre se enfrenta con ellas. Lo decisivo en el asunto es que ni aún en este último caso es el *ser* una 'forma del sujeto' que éste hecha sobre las cosas» (IV, 531 n. 1). Queda claro con ello, que no se trata de un replanteamiento kantiano, sino de que «la primera condición de la posibilidad de la experiencia o conocimiento de algo es que ese algo *sea*, y que sea *algo*, por tanto, que tenga forma, figura, estructura, carácter» (IV, 531).

Ortega no nos adelanta más sobre ese *apriori*. Insistirá reiteradamente en ese estudio sobre su necesidad, en que en ese *apriori* han de verse las constantes del hecho o realidad históricos, su estructura categórica y radical. Por la nota citada —puesta en época posterior al estudio— cabe concluir que ese *apriori* o está en la realidad misma o *surge* del enfronte del hombre con las cosas. En cualquier caso, Ortega insiste en que «la determinación de ese núcleo categorial, de lo esencial histórico, es el tema primario de la Historiología» (IV, 534). De los ejemplos que aduce de invariantes históricas —César, vencer, y Vercingetorix— y de la cita de Meyer que ve su *Antropología* como el estudio de las formas generales de vida humana y de humana evolución, Ortega apunta: «La Historia recibe de ellas una suma de conceptos generales. En el ejemplo nuestro, vencer sería uno de ellos. No es cosa muy clara eso de que una ciencia reciba conceptos de otra, y sin embargo, no esté constituida también por ella; en consecuencia, que la Historia no sea constitutivamente antropología» (IV, 535).

Después de este elemento fundamental y *apriori* que debe dilucidar la *Historiología*, Ortega le añade el segundo que la ha de diferenciar de toda otra ciencia empírica. La Historia es revelación, y revelación de la realidad. «La Historia no es manipulación, sino descubrimiento de realidades: ἀλήθεια» (IV, 532). Veremos más adelante cómo dice Ortega que este nombre ἀλήθεια debería ser el auténtico nombre para designar la Filosofía.

Uniendo estos dos apuntes a la «gran averiguación de Hegel» de que la razón determinada es la cosa, Ortega precisa el camino y la meta última que, como tal, se ha de asignar a la Historiología. «Se trata, pues, nada menos que la des-subjetivación de la razón. No es esto volver al punto de vista griego, pero sí es integrarlo con la modernidad, juntar en una síntesis a Aristóteles y Descartes, y al juntarlos, evadirse de ambos» (IV, 539). Es evidente que aquí formula Ortega la reforma de la filosofía que, tantas veces y en tantos lugares había anunciado como la suy propia. Tomando la conocida distinción entre la Historia como relato y la Historia como realidad o acontecer (distinción negada por Hegel, dado que el relato es también acontecimiento), Ortega reformula la peculiaridad de la Historiología con tres interrogantes, y sobre ellos inicia la última reflexión del estudio que es ya la entrada en su propia teoría de la vida personal, interindividual y colectiva. «La Historiología no es por tanto, una reflexión metodológica sobre la *historia rerum gestarum* o historiografía, sino un análisis inmediato de la *res gesta*, de la realidad histórica. ¿Cuál es la textura ontológica de ésta? ¿De qué ingredientes radicales se compone? ¿Cuáles son sus dimensiones primarias?» (IV, 539).

Universidad Pontificia de Salamanca

Al iniciar, desde ahí, el análisis de la vida, Ortega ve en la vida colectiva o anónima «lo que Hegel llamó *espíritu objetivo*» (IV, 540 n. 2). Esa vida social es sólo una sección de «un todo vital amplísimo», de pasado y futuro, y eso, *sensu stricto* es la vida o realidad histórica. «La historia no muere nunca, y sus movimientos no van gobernados por la idea de un término y consumación» (Ibid., n. 3). Ese es el *círculo máximo* fuera del cual, «no cabe ulterior trascendencia»...

Como es sabido, es en la nota final de este estudio donde se cita por primera vez el «estudio reciente» de Heidegger *Sein und Zeit*, 1927. Si en la perspectiva de objetivos de Ortega se une a este estudio el inmediato posterior de *¿Qué es filosofía?*, se verá con nueva fuerza la luz que se quiere buscar ya desde la primera lección en que se nos habla de la articulación de la historia y la filosofía. Ahí se nos dice que no son las verdades las que cambian, sino que el que cambia es el hombre «y porque cambia, va recorriendo la serie de aquellas, va seleccionando de ese orbe trasmundano, a que antes aludimos, las que le son afines y cegándose para las demás. Noten ustedes que es éste el *apriori* fundamental de la historia. ¿No es ésta la historia del hombre?» (VII, 284). En el advenimiento de la verdad, la palabra definitiva la tiene la Historia, y en concreto la historia del hombre. Vivir se nos define ya aquí como una revelación, la *revelación primigenia* que es la vida (VII, 414-15). A Heidegger se le reconoce como al nuevo filósofo alemán que ha llegado más adentro en el análisis de la vida, y su libro (*Sein und Zeit*) es calificado de «genial» (VII, 416). Todo ello para declarar mejor los análisis de la vida como «unidad dual», como los *dii consentes*, y donde el *mundo* de Heidegger reafirma y sutiliza de análisis y contenido la inicial noción de *circunstancia* de Ortega. No obstante, creo que la noción heideggeriana de temporalidad no está totalmente asimilada aquí como ocurrirá más adelante en Ortega. Por eso mismo, en la articulación de Historia y Filosofís, todavía Ortega se expresa de esta manera: «Yo espero, por razones muy concretas, que en nuestra edad la curiosidad por lo eterno e invariable que es la filosofía y la curiosidad por lo voluble y cambiante que es la historia, por primera vez, se articulen y abracen» (VII, 285).

En el futuro desarrollo de su proyecto sistematizador, esa integración y ese abrazo serán de unificación, aunque no de identificación. Entonces el apriori histórico será *su época* y *su tiempo*. En el *Prólogo* a la «Introducción a las ciencias del Espíritu» de Dilthey (1946), después de haber meditado y escrito sobre las ideas y las creencias, aquello en que el hombre está y aquello que tiene, Ortega redacta este párrafo que viene a formular *el apriori* definitivo a que la filosofía puede, según él, llegar y que es el que constituye al hombre. Serán uno de los puntos más discutibles de Ortega, el que ese *apriori* para el conocimiento histórico, no pase de Histórico. Queda ya muy lejos el tiempo en que Ortega pedía una *metahistoria* como condición de inteligencia de lo histórico (III, 149 [1923]; IV, 537 [1928]). El término se ha ido rebajando hasta ceñirse a significar la sociabilidad humana en la historia (II, 676-1934) o, mejor, la incidencia taladrante del tiempo y mundo en que el hombre nace y que hace al hombre. El *apriori* es lo que se le da o tiene como *sido* el hombre, la alteridad que forma su más honda existencia y desde la

Universidad Pontificia de Salamanca

cual la autenticidad se posibilita como creativa. Es lo que esa autenticidad trae consigo, sin ser todavía ella misma, pero que ha de asumir para serlo. Es, dice literalmente Ortega, «esa extraña condición de la persona humana que podemos llamar su *esencial preexistencia*» (VII, 61). Pienso que es en este gran tema, y no solamente por lo que revela esta cita, donde Ortega no sigue o se desengancha a sabiendas del giro (Kehre) del segundo Heidegger, y *lo que* en el pensador alemán queda como problema abierto queda olvidado o agarrotado en Ortega. Pero esto es otra cuestión a la que sólo aludiremos más adelante. Las palabras más explícitas de Ortega dicen así:

«Lo que un hombre o una obra del hombre es no empieza con su existencia, sino que en su mayor porción precede a ésta. Se halla preformado en la colectividad donde comienza a vivir. Este precederse en gran parte a sí mismo, este ser antes de ser, da a la condición del hombre un carácter de inexorable *continuidad*. Ningún hombre empieza a ser hombre; ningún hombre estrena la humanidad, sino que todo hombre continua lo humano que ya existía. Esa *continuación* puede indiferentemente ser positiva o negativa, puede consistir en aceptar las vigencias preexistentes o rechazarlas; en ambos casos el *a priori* histórico que es la época, que es su tiempo, actúa en él y le constituye» (VII, 61).

¿No sería preciso avanzar aquí hacia un nuevo *apriori* que posibilita la comprensión de lo histórico y desde el que el hombre cobre conciencia y vida y desvele la propia historicidad ¿No sería éste el mismo *apriori* que *nos llama* a pensar? ¿No será preciso salirnos de los modos tradicionales del tiempo (Heidegger) para captar la verdad de la historicidad? ¿No será precisamente la vocación de nuestro tiempo la de enfrentarnos también con la Historia? ¿Por qué tantos gritos sobre el acabamiento del pensamiento occidental y por qué tantos reclamos y hechizos como los que produce el modo de ser y saber orientales? ¿por qué no delatar el miedo y temblor de Zaratustrá al anunciar el eterno retorno y situarnos en su amor y en su anhelo, puros y simples, de eternidad? ¿Por qué saltar al *amor fati?*

Se podrán conjurar como vanas y retóricas estas preguntas. Lo que sí es cierto es que con ellas, estamos decididamente fuera de Ortgea. Porque, para Ortega, *todavía* el «desilusionado vivir» le reconducía al descubrimiento de la trayectoria histórica humana, a la serie dialéctica de las experiencias humanas, «que, repito, pudo ser otra, pero ha sido la que ha sido y que es preciso conocer porque ella es... *la* realidad trascendente». De ahí la *paradójica* reflexión: «El hombre enajenado de sí mismo se encuentra consigo mismo como realidad, como historia. Y, por vez primera, se ve obligado a ocuparse de su pasado, no por curiosidad, ni para encontrar ejemplos normativos, sino porque *no tiene* otra cosa. No se han hecho en serio las cosas sino cuando de verdad han hecho falta. Por eso es la razón, esta hora presente, de que la historia se instaure como razón histórica» (VI, 49, 1935). Pero si es el hombre *enajenado de sí mismo* el que se encuentra consigo mismo como historia, ¿no será o habrá sido, acaso, la historia la que *ha producido* su desolada enajenación? La respuesta consecuente sería renunciar y denunciar esa historia, y aprestarnos a *hacerla* otra, a producirla de otra manera. Esta inversión no formulada, es lo que Ortega entiende por *racionalizar la*

Universidad Pontificia de Salamanca

historia. No llevar a ella una razón forastera, como la lógica de Hegel, o como la razón física o matemática. El convencimiento de que parte aquí Ortega es, en suma, que «hasta ahora, la historia era lo contrario de la razón». Por eso hay que buscar en la historia su substancia racional. «Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona 'razón histórica'. No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías». A Ortega le interesa aquí insistir en que esa razón histórica es *ratio, logos*, «riguroso concepto». Y que es aún más racional y más rigurosa, más exigente que la razón física. «La razón histórica... no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: *ve* cómo se hace el hecho» (VI, 49-50). Al final, la razón histórica será una razón «a posteriori» (VI, 41 n. 1). Aquí está la raíz de toda Hermenéutica: la Historia dando razón de sí misma, siendo el acaecer mismo revelación.

3. Radicacion de la multiplicidad

El Ortega que llega de la inquisición del apriori de la historia, como conciencia, a la acuñación personal de la noción de razón histórica a posteriori, es el Ortega maduro, ya en plenitud intelectual. Pero las embestidas al tema de la Historia venían de lejos, desde los primeros ensayos de su juventud. No vamos a partir de la ingenuidad de afirmar que ya en su tesis doctoral había una filosofía de la historia o un conato de la misma. Pero el hecho de elegir ese tema sobre «los terrones del año mil» para hacer la «crítica de una leyenda», puede efectivamente descubrirnos su inclinación a ocuparse o preocuparse por la historia. Si no hay en Ortega ningún trabajo exclusivamente histórico, tampoco hay ninguno que resulte ajeno a la Historia. El «yo y la circunstancia» no sólo fue un hallazgo teórico, sino que fue a la vez un método para evitarse el riesgo del «pensar abstracto». Cuando nos habla de la relación preintelectual con las cosas (XII, 181, 190, etc.) y de que a toda filosofía precede una pre-filosofía (V, 259, 530, 540) indica hasta qué punto la circunstancia pesaba y pensaba en el propio pensar como acto vital. El tema de la Historia es así un tema presente y constante en todos los demás temas de Ortega. El que su filosofía de la vida llegue en su desarrollo a la historización radical del ser y del conocer no es consecuencia de un buen azar, ni siquiera explicable por influencias reales y concretas, que no se hubieran dado si la atención no estuviera preimantada hacia esa posible constelación de lo real y meollo de lo real que se llegará a definir como historicidad.

Por eso el problema de las influencias tiene sólo una importancia relativa. Algo semejante cabe decir del caso de la evolución del autor. Cada etapa tiene la virtud de irle explicitando mejor lo que él busca o mostrar las desviaciones por las que pasó para llegar a su identidad sistemática desde la cual se ven esas desviaciones como tales. Con todas

Universidad Pontificia de Salamanca

las virtudes pedagógicas, hermenéuticas y de investigación que tiene el método genético, sólo desde el punto de llegada se puede valorar la función, la verdad o la desviación que esas etapas significaron. Pienso que en Ortega, mirando a lo que puede ser y significar para su recepción y posible continuación, hay que dar preferencia a ese punto de llegada y en cierto modo de mansión mental última. Y ese punto final es el de verlo todo *sub especie Historiae*. Y ello como unido esencialmente a la radicación en la vida, es decir, *sub especie vitae*. Pocos como Ortega han visto la Historia como el terreno más maleable y moldeable para construir y hacer montar sobre étoda clase de teorías e interpretaciones (V, 413). Él mismo nos muestra claros ejemplos de esa maleabilidad cuando analiza o alude a las interpretaciones posibles de la Historia, v. gr. a la *hidrológica* (V, 413, 425) y a la interpretación *materialista y económica*, etcétera.

Por ser esta última una de las que más expresamente se suele criticar en Ortega achacándole o que no la conocía o que no le dio la debida importancia y, sobre todo, que no usó sus averiguaciones *metodológicas* para aplicarlas él mismo a su propia comprensión de la historia, no estará de más poner algunas citas sobre ella para dejar constancia de la actitud de Ortega sobre la misma y sobre los motivos que le movían a considerarla pasada y superada. Ortega, en cualquier caso, era siempre muy sensible y opuesto a todo intento de despersonalizar la Historia. Además de ésto, Ortega buscaba la «*interpretación histórica de la historia*» (VI, 312), que era lo que él juzgaba como problema de su tiempo, rompiendo precisamente con los elementos extrahistóricos desde los que se pretendía explicar lo verdaderamente histórico. Y desde esa perspectiva alaba a Marx y al impulso que la ciencia de la Historia recibió de él, según el cual la Historia ya no se podía contentar con «narrar lo acaecido, sino que aspira a reconstruir el mecanismo generador de los acaecimientos» (II, 525, año 1925). Pero en lo tocanto a apelar a elementos extrahistóricos, rechaza a Marx, como rechaza a Hegel, a Buckle, a Taine, a Ratzel y al mismo Spengler (VI, 312, año 1923). La presentación de la novedad de principio de la teoría de Marx, la expresa Ortega en estos términos:

«La interpretación económica de la historia es una de las grandes ideas del siglo XIX. Yo la he combatido ardientemente, como asimismo al otro gran pensamiento, más amplio y radical, de que ella es mero corolario: la interpretación utilitaria de la vida corporal y espiritual. Pero si la he combatido, claro es que la estimo altamente. No comprendo cómo se puede combatir lo que no se estima...

Tuvo enorme importancia la aparición de esta teoría histórica. Puede decirse que desde entonces empieza a existir algo que merezca llamarse ciencia histórica... Reveló súbitamente que la balumba de los hechos humanos no era mero ir y venir de acontecimientos suscitados por el azar, sino que... la vida histórica tiene una estructura, una ley profunda que la rige inexorable...

Era, sin embargo, excesivo el papel que al ingrediente económico se daba, haciendo de él la única auténtica realidad histórica y desvirtuando al resto —derecho, arte, ciencia, religión— como mera «superestructura», simple reflejo y proyección de la interna mecánica económica. Aquí está la exageración cien veces demostrada. Pero merced a ella quedó para siempre despierta la atención

Universidad Pontificia de Salamanca

a los datos económicos de cada época, que antes pasaban desapercibidos a la historiografía.

¡Qué magnífica iluminación la que de pronto alumbró a las tinieblas del pasado, cuando Marx y sus hombres arrojaron en la gran caverna, llena de ecos y sombras, la tea de este audaz pensamiento! Pareció una verdad evidente que los hechos mismos gritaban e imponían» (II, 525-26, año 1925).

Y de ese dato es de donde hace surgir Ortega su valoración y enjuiciamiento. Es decir, aplicando la interpretación histórica a ese momento de Marx, mostrar cómo la teoría emerge de la vida, «como una adivinación lírica del fondo de las almas». Porque eso es lo que acontece con todas las grandes ideas que a la vez que como verdades y leyes del cosmos, las vemos como deseos y confesiones del espíritu. «Tal vez —continúa Ortega— es imposible descubrir fuera una verdad que no esté preformada, como delirio magnífico, en nuestro fondo íntimo». Para situar y explicar la emergencia y deslumbramiento de esa teoría, Ortega suprime el «tal vez».

«En el caso de la interpretación económica de la Historia no hay duda que fue así. La existencia social en el siglo XIX dependió, en efecto, primordialmente, del factor económico. La idea de Marx era, por lo menos *grosso modo*, verdadera para aquella centuria y parte de las próximas anteriores. El hombre moderno venía progresivamente convirtiéndose en *homo oeconomicus*» (Ibid., 526).

Esto no es una descalificación global de la teoría económica como motor de la historia, sino colocarla en su razón de nacimiento como teoría y de ahí tomar lo que pueda seguir siendo válido. No podrá recibirse como evidencia de una verdad total: alejándonos de 1800 hacia atrás, pierde evidencia dicha teoría; pero lo mismo pasa en la medida en que vamos viéndola «hacia delante». Ortega cita los estudios de Max Weber para mostrar que los credos no son consecuencias de la economía sino que influyen también «profundamente en ésta». Lo que parece como más evidente, por tanto, es que la estructura misma de la sociedad «cambia de una edad en otra». Por la misma razón no puede haber lucha de clases fijas y determinadas en la Historia. Lo mismo que la economía «es una gran rueda de la historia, pero que rueda engranada con otras muchas», la burguesía y el proletariado como clases de lucha, fueron otro tiempo la nobleza y la burguesía (Ibid., 529). De ahí la conclusión que me parece se debe retener de esta leve excursión de Ortega sobre esta determinada interpretación histórica y que debe elevarse a categoría sobre el sujeto u objeto de la Historia, lo mismo que sobre los motores de la dinámica histórica.

«En tal caso sería necia terquedad obstinarse en descubrir un único principio invariable que sea el rector de las mudanzas humanas. Más verosímil es que existan varias potencias últimas, cuyo diferente acomodo y combinación trae consigo los grandes cambios históricos...

Ello es que no arribaremos a una suficiente comprensión del proceso histórico si antes no se investiga y mide el influjo de cada actividad humana sobre el resto de la vida» (Ibid., 528).

Ésto obligaba a hacer confluir lo histórico con la vida, como ya lo

Universidad Pontificia de Salamanca

había expresado el joven Ortega cuando en el ensayo sobre Azorín de 1916, criticaba lo que pudiéramos llamar la parte opuesta de esta teoría, es decir, el supuesto de que el motor de la historia fueran las ideas. También allí se lamentaba de que el texto vital quedara fuera de esa supuesta filosofía de la Historia.

«Enferma de panlogismo, la filosofía de la historia nos presenta la vida humana como una evolución de ciertas ideas colosales y abstractas... Pero no lo tomemos muy en serio, lo que ella nos muestra no es la vida, sino ciertas consecuencias de la vida, lo que en un determinado sentido —el orden de la justicia, de la verdad, de la tolerancia— va decantando la vida...

La filosofía de la Historia da una interpretación racional de la vida —más el texto vital queda fuera de ella» (II, 160).

Si en todos estos «adelantos» está ya funcionando implícitamente la «razón vital», en el sentido técnico en que Ortega la formuló, parece congruente admitir la afirmación del mismo Ortega de que, con Dilthey, hubo paralelismo, pero no influencia, en las formulaciones para la comprensión de la Historia. La «razón histórica» de Dilthey queda efectivamente a diferente nivel, lastrada por su *ontofobia* kantiana y positivista (VI, 212). Y esa razón de Dilthey no puede, en consecuencia, ser óntica, como lo pretende ser la de Ortega. «La idea de la *razón vital* representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la *razón histórica*, donde Dilthey se quedó» (*Ibid.*, 175). El tratamiento óntico de la vida, en Ortega, hace quedar atrás las modulaciones psicológicas, gnoseológicas e históricas de Dilthey. A algo semejante cabría reducir la conexión que Dilthey describe en los hechos de conciencia. Ortega señala que la palabra *Zusammenhang* es la que Dilthey «ha escrito más veces en su vida» (VI, 192). Todo lo que hay en la conciencia es integral *conexión*. En esa conexión es donde hay que hallar el *sentido*, como la letra tiene sentido en la palabra y la palabra en la frase y la frase en el contexto (IX, 36). Para que esto vaya más allá de la conciencia y se vea donde está, y se explique, la «fuente originaria de todo sentido- la vida», habría que apelar a una ciencia que tuviera carácter ontológico «y si no era una ciencia estrictamente del ser en cuanto ser, por lo menos sí una ciencia de *lo que es*» (*Ibid.*, 212). Ortega ve ahí la imposibilidad de que Dilthey llegara a «la plenitud de sí mismo». Por eso «su genial intuición de la vida espiritual como realidad fundamental, queda por siempre muda». La filosofía de la vida que Ortega elabora está efectivamente mucho más acá de Dilthey, en más consonancia con la noción de existencia de Heidegger, o, al menos, perfilada con más exactitud y alcance, al hilo de esa noción.

El objeto y sujeto de la Historia, es, pues, la vida. El que en este objeto se hagan resaltar como primeros unos u otros objetos, ya es secundario: los ideales, las morfologías de la cultura, la sensación radical ante la vida, las creencias, etc. Lo decisivo es que todo este camino *de etapas*, llega a adquirir consistencia dialéctica en el lugar final de un encuentro más preciso y abarcador. Sin duda cabe señalar que el tema de las «ideas y creencias» describe el subsuelo más profundo de la *dinámica* de la historia. Pero tampoco puede decirse que sea *el objeto* de la Historia. Y ello sin meternos en el tema de si es posible, y en qué me-

Universidad Pontificia de Salamanca

dida, hablar de sujeto u objeto de la historia, ya que no puede haber objeto cuando el sujeto es también histórico... Sin duda, *la* Historia puede considerarse como una abstracción; pero algo hay a lo que esa abstracción se refiere o de la que ella misma nace, como totalidad deveniente.

No obstante, queda siempre un problema: ¿quién tiene la iniciativa, quién hace o cómo se hace que ese devenir devenga? En Ortega no cabe duda que es el hombre, y que cuando ese devenir se concreta en lo que es logrado y no sólo acaecido, la iniciativa es de la razón o la inteligencia.

Esa iniciativa no es política, sino obviamente intelectual. Una de las prostituciones históricas de la inteligencia ha sido querer hacer política. La reforma de la inteligencia que Ortega postulaba (IX, 213-14) era la de que se retirara al ámbito de la soledad y del recogimiento. Desde ahí su labor comenzará a ser profética, a *decir en contra* de lo establecido, que es la misión del profeta (V, 140). En el estudio sobre Mirabeau, Ortega analiza los rasgos y caracteres del político y los contrapone al del intelectual. Pero la verdadera marcha de la *res publica* no puede efectuarse con el distanciamiento o la contraposición del intelectual frente al político o del político frente al intelectual. Lo que, al final, debe darse es la colaboración. Ya que no es posible hallar unidos los talentos del gobernar y mandar con los del pensar y decir, el verdadero político prestará oído atento al intelectual, y éste ha de meditar sobre la realidad concreta que es la sociedad y la convivencia humanas. El pensar y el hacer son dimensiones de la vida, aunque ésta tenga diversos órganos para estructurar el vivir.

El paso de la razón vital a la razón histórica es el paso de lo abstracto a lo concreto. Así se lo explica Ortega a Curtius en la conocida carta del 3 de diciembre de 1937, fechada en París, y en la que habla de «todo un sistema filosófico que me hierve dentro, resultado de toda mi vida y que está ahí —dentro de mí— presto en todos sus detalles... Desdichas encadenadas me han impedido redactarlo con la dignidad correspondiente... Pero estoy seguro de mis cosas. Y esta cosa es la historia». Es ahí donde habla de nuevo de que «no ha habido hasta ahora efectivo *logos* histórico o ha habido de él sólo balbuceo». Y en otra carta posterior (4 marzo 1938) añade que lo que la «razón vital» reclama y postula es justamente la «razón histórica». La razón vital definiría en general la estructura de toda vida, y mostraría así «la arquitectura de momentos abstractos, de lugares vacíos (*leere Stelle*) que se han de llenar con el paso a la razón histórica, que postula y reclama la razón vital y en la que viene a efectuarse» [4].

Toda la multiplicidad de motivos de reflexión de Ortega sobre la Historia vienen a confluir en esta unidad que es la vida. Pero, a la vez, vista la vida como el hecho mismo de la multiplicidad donde todo se da, es decir, se radica. El abismático plural (III, 304), que son los hechos, queda así unificado en su trayectoria de sentido intercontextual.

4 Ibid., pp. 104, 105; 111-12.

Universidad Pontificia de Salamanca

4. Realidad enteriza y razon hermeneutica

De las pocas veces que Ortega usa la palabra hermenéutica, una de ellas es para decirnos que la hermenéutica es la primaria labor de la Historia. «La Historia en su primaria labor, en la más elemental, es ya hermenéutica, que quiere decir interpretación, interpretación quiere decir inclusión de todo hecho suelto en la estructura orgánica de una vida, de un sistema (V, 19). Antes ha criticado Ortega la teoría de que la Historia se pueda limitar a describir, como quería Ranke, lo acaecido *wie es eigentlich gewesen ist*, como efectivamente han pasado las cosas. Ortega piensa que esa frase puede ser estúpida, si no se la inserta en el contexto de sentido. Porque, en realidad, no hay hechos, sino que el ser del hecho, la realidad del hecho no es otra que lo que signifique en la vida de un hombre o de los hombres. Pero ocurre que «la Historia es la ciencia de las vidas humanas» (V, 21) y, por ello, interpretar los hechos, el ser de los hechos por la vida, es interpretarlos por y en función de... la razón histórica. De ahí la recomednación que Ortega reiteraba tanto a los historiadores:

«Lo que yo pido a los historiadores no es más sino que tomen en serio eso mismo que hacen, que de hecho practican y en vez de construir la historia sin darse cuenta de lo que hacen se preocupen de construirla deliberadamente, partiendo de una idea más rigurosa de la estructura general que tiene nuestra vida y que actúa, idéntica en todos los lugares y todos los tiempos» (V, 20). (*En torno a Galileo*, 1933).

En otra ocasión Ortega llama a la Hermenéutica «toda una ciencia y de las más sugestivas e interesantes y de la que ha de ocuparse largamente el Instituto de Humanidades». Esta declaración se hace en la segunda lección sobre la Interpretación de la Historia Universal de Toynbee. La labor principal de esta ciencia de la interpretación o Hermenéutica consiste «en saber determinar a qué todo suficiente hay que referir una frase y una palabra para que su sentido pierda el equívoco. A ese todo en el cual la palabra se precisa llaman los hermeneutas y gramáticos el «contexto». Pues bien, toda cosa real que es una parte reclama del todo, de su contexto, para que podamos entendernos» (IX, 36). Ese todo es lo que Ortega llama «realidad enteriza» y que acertadamente Toynbee llama «campo histórico inteligible» (IX, 38-39, etc.). En principio, pues, parece que se trata de «acotar» un cierto espacio y tiempo para obtener «el óptimo de inteligibilidad», viendo y comprendiendo el auténtico todo del que el hecho o la realidad que intentaremos comprender forma parte. Pero cuando tratamos de ir describiendo ese ámbito de inteligibilidad, la realidad enteriza comienza a ensancharse de modo que vemos que en una verdadera inteligibilidad plenaria, la realidad enteriza es ...la historia entera. De ahí que «la Historia no se puede contar más que entera» (V, 140). Porque «todo conocimiento histórico es el cuento de nunca acabar» (IX, 651).

Pero ocurre que esta misma frase, que parece dicha sólo por gracejo o ironía, es la misma que muy formalmente se dice de la Filosofía cuando Ortega nos describe a ésta como una «realidad circular». Esto quiere decir al aplicarlo a la Filosofía que ésta «no tiene un orden de empezar

Universidad Pontificia de Salamanca

y de acabar. Ninguna idea suya es la primera y ninguna la última. La Filosofía no empieza con ninguna idea determinada que no tenga antes de sí innúmeras ideas, y la Filosofía no termina en ninguna imagen concreta, como una cinta cinematográfica, ni acaba como una fiesta. La filosofía es el cuento de nunca acabar» (XII, 153). También el tema de las ideas y las creencias es preciso hacerlo entrar o considerarlo en el plano de esta circularidad: en las creencias estamos nos movemos y somos; pero «son viejas ideas, a veces viejísimas», que aunque algunas veces consigamos pensarlas y transformarlas de nuevo en ideas, siguen operando en nosotros automáticamente, sin que nos demos cuenta, como algo sobre lo que estribamos (Ibid., 155).

Dentro de la Historia, mejor dicho, de la Hermenéutica de la fundamentación de la filosofía, o de la filosofía que busca su propia razón de la presunta evidencia de sus fundamentos, nos encontramos con que el discurso circular termina en las creencias. Esa es la presunta evidencia de los «primeros principios» que analiza Ortega en la *Idea de principio en Leibniz*, en donde la evidencia de los «primeros principios» se revela como creencia mítica. Su búsqueda de fundamentación *en la Historia* nos revela su desnuda y fría y nada racional *desfundamentación*. La filosofía es, a la vez, e inversamente, el cuento de estar siempre en la necesidad de comenzar, del «érase una vez...». Esa es su teoría y su discurso «circulares». Es circularidad narrativa. La Historia es la realidad absoluta, y fuera de ella no podemos saltar. Esta absolutez no es otra cosa que la absolutez de la vida. La vida es absoluta y es «inmanente y trascendente» (XII, 127). Si la vida es «coexistencia absoluta» hay que concluir que «la vida no es mía, sino que yo soy de ella. Ella es la amplia, inmensa realidad de la consistencia mía con las cosas» (XII, 128).

Esto parecería muy corto para poder hablar de Historiología y hermenéutica en Ortega, o al menos, muy simplificado. Pero el campo se ensancha enormemente si consideramos que en los círculos interiores a ese círculo máximo, en Ortega toda filosofía es ya y solamente *interpretación*. En la dialéctica entre *ideas y creencias*, que puede entenderse también como circularidad hermenéutica, resulta que nos las habemos solamente con *dialéctica de interpretaciones*. Es más, podríamos añadir que tanto las ideas como las creencias son instrumentos *inventados* por el hombre, precisamente por su imaginación y fantasía, para dar, desde cada momento en que desea salir de la duda, nuevas *interpretaciones* de la realidad. Una realidad que no se nos dé en ideas o creencias es puro enigma. «La realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarla 'mundo'. Es un enigma propuesto a nuestro existir. Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático. A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación» (V, 396). Ante la terribilidad de ese enigma, el hombre se ensimisma, porque tiene intimidad, cosa que no puede hacer, por ejemplo, el animal. «De ese ensimismamiento sale luego el hombre para volver a la realidad, pero ahora mirándola, como con un instrumento óptico, desde su mundo interior, desde sus ideas, algunas de las cuales se consolidaron en creencias» (V, 397).

Universidad Pontificia de Salamanca

Desde la situación preintelectual ante el enigma, el hombre culmina su operación de acción sobre la realidad inventando ideas o apelando a creencias. Y es desde ahí donde se consuma la razón del filosofar: en la creación de un mundo que *es ya interpretación*. De ahí que Ortega añada que el hombre se encuentra existiendo en una escisión que él mismo busca e interpreta como reconciliación: «...el hombre se encuentra existiendo por partida doble, situado a la vez en la realidad enigmática y en el claro mundo de las ideas que se le han ocurrido. Esta segunda existencia es, por lo mismo «imaginaria», pero nótese que el tener una existencia imagianria pertenece como tal a su absoluta realidad» (V, 397). En algún lugar de su obra Ortega dice que «el ser es siempre el señor del antifaz» o algo así (VIII, 271-72). Eso cabría decir, desde él, de toda otra realidad que no sea el vivir, el quehacer o actuar con las cosas, nuestro con-ser dinámico con ellas. Incluso frente a la aceptada evidencia del mundo físico, Ortega afirma que es ya interpretación, idea o creencia. «Conste, pues, que lo que solemos llamar mundo real o 'exterior' no es la duda, auténtica y primaria realidad con que el hombre se encuentra, sino que es ya una interpretación dada por él a esa realidad, por tanto, una idea. Esta idea se ha consolidado en creencia. Creer en una idea significa creer que es la realidad, por tanto, dejar de verla como mera idea» (V, 398). Tanto pues las ideas como las creencias forman la arquitectura ideal de los modos de atenimiento que el hombre ha llamado filosofía. Y todo ello no es más que *interpretaciones históricas* que el hombre ha dado sobre la realidad. Descubrirlas y patentizarlas no es más que descubrir y patentizar el *logos real* de la historia, a la vez el funcionamiento del aparato intelectual del hombre, según el cual ha ido forjando distintas formas históricas de razón, de dar razón. Acostumbrados a hablar del «ser» de un modo «objetivado» o si se prefiere de un modo «ontificado de la realidad» nos puede hacer pasar con poco detenimiento en la hipótesis de Ortega en que el ser no sería más que una fórmula para saber a qué atenernos sobre las cosas mismas. Es así como la vida pasaría a patentizarse, una vez más, como realidad radical.

«Porque entonces el ser de las cosas no lo tendrían ellas por sí solas, sino que surgiría únicamente cuando el hombre se encuentra ante las cosas teniendo que habérselas con ellas... En efecto, yo necesito saber a qué atenerme con respeto a las cosas de mi circunstancia. Este es el sentido verdadero, originario del saber: saber yo a qué atenerme. El ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi atenimiento con respecto a ellas» (V, 85).

Ante esta trasposición de la tarea filosófica como creación histórica, obligada por la propia condición del hombre de tener que saber a qué atenerse, la radicalización de la hermenéutica en Ortega habría que buscarla también en el pre-ser-se preintelectual en que radica el hombre como siendo y siendo quehacer, y, a la vez, en el porqué el hombre *necesifta pensar*. Sería la misma radicalización del filosofar que buscaba Heidegger en la conferencia de *Was heiss Denken* (1961). La pregunta que ahí queda flotando y reclamando nuevas investigaciones, como ya apuntamos, es que, acaso y solamente, trascendiendo los modos *tradicionales* del tiempo, es decir, también de la comprensión de la temporalidad e historicidad, se puede llegar a formular la cuestión de cómo y

Universidad Pontificia de Salamanca

qué manera el pensar apunta a desvelar lo todavía no-desvelado. Y qué es *lo que llama* a pensar. Lo mismo cabría formular para el problema del decir o del lenguaje. Ello implicaría situarnos ya más allá de la historiología. Y acaso haya de ser por ahí por donde apunte una nueva filosofía de la realidad con presumibles vislumbres de futuro.

5. La Historia como revelacion

La palabra revelación tiene históricamente una connotación genuinamente religiosa. Incluso el nacimiento de la comprensión de la Historia como acontecer en el tiempo real, con la linealidad de pasado, presente y futuro, tiene un origen religioso, ligado al pueblo de Israel, para quien la Historia era la auténtica revelación de Dios. La misma noción de verdad estaba pendiente del futuro como cumplimiento de la promesa: el advenimiento y el deseo de la anhelante espera del mismo se ratificaba con la palabra *amen*, así sea. Además de por la naturaleza Dios se revelaba sobre todo en y por la Historia [5].

Es obvio que aquí no nos referimos a ese modo de comprender la Historia. Tampoco la noción de revelación tiene mucho que ver con ese matiz religioso apuntado. Ambas secularizaciones se dan por supuestas. Para Ortega, la primera revelación se da ya, como vimos, en el vivir mismo. «Vivir es, por lo pronto una revelación, un no contentarse con ser, sino comprender o ver que se es, un enterarse. Es el descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor... Las orgullosas ciencias, el conocimiento sabio no hacen más que aprovechar, particularizar y regimentar esta revelación primigenia en que la vida consiste» (VII, 414-15, *¿Qué es filosofía?*, 1929 y ss.).

El hombre de la crisis que analiza Ortega, sin duda todavía el hombre actual, después de la pérdida de la fe en el Dios tradicional y la pérdida de la fe en la ciencia o razón física, *necesita* una nueva revelación. Y esa nueva revelación hay que buscarla en la Historia como sistema, o lo que es lo mismo en la razón histórica. Para unir ambos conceptos es preciso partir de la afirmación de Ortega de que «la historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida» (VI, 44). La historia como cambio y emergencia de nuevos usos, costumbres o vigencias, lo mismo que como esguince que fuerza desde la duda a inventar o crear nuevas ideas, hay que verla siempre dentro de esa sistematicidad.

> «El hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. No importa cual sea ésta, con tal que nos parezca absolutamente realidad y no mera idea nuestra sobre una realidad, presunción e imaginación de ella... Entonces la idea no nos parece ni idea ni nuestra. Lo traoscendente se nos descubre por sí mismo, nos invade e inunda —y esto es la revelación» (VI, 45).

La palabra trascendente no debe dar lugar a elucubraciones metafísicas de algún modo extrahistóricas. Cuando Ortega repite en ese

5 Cf. W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte* (1961).

Universidad Pontificia de Salamanca

mismo contexto la frase de que «el hombre necesita una nueva revelación» (VI, 47), en la explicación de esa presión formidable «de alguna trascendencia», hace ver que al hombre actual no le queda más realidad que la de su *desilusionado vivir*. Repetimos aquí los textos citados ya anteriormente:

«¿Cómo ha llegado a no ser sino esto? Y la respuesta es el descubrimiento de la trayectoria humana, de la serie dialéctica de sus experiencias, que, repito, pudo ser otra, pero ha sido la que ha sido y que es preciso conocer porque ella es... *la* realidad trascendente. El hombre enajenado de sí mismo se encuentra consigo mismo como realidad, como historia. Y, por vez primera, se ve obligado a ocuparse de su pasado, no por curiosidad ni para encontrar ejemplos normativos, sino porque *no tiene* otra cosa. No se han hecho en serio las cosas sino cuando de verdad han hecho falta. Por esto es la sazón, esta hora presente, de que la historia se instaure como razón histórica» (VI, 49).

La razón substantiva es realmente lo sido, lo ya acaecido e inexorable; es, como tal, pasado; pero ha condicionado nuestro presente para ya no poder ser de nuevo lo sido, y tener que ser otra cosa. Y a su vez lo sido como objetivado condiciona, en cierta medida y prefigura nuestro futuro (VI, 135), en un sentido muy sincopado de lo que Heidegger dice que es *futuro sido*.

«Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión de 'razón histórica'. No una razón histórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, *lo que al hombre le ha pasado, contituyebdo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías» (VI, 49).

En el «apéndice III» que se ha publicado a la obra póstuma *Sobra la razón histórica*, se expresan las mismas ideas y razones sober el tema, y será bien anotarlo por la fecha muy posterior (1944?) en que se pueden datar. Ahí se insiste en que cada experiencia fundamental del hombre hecha en la historia no cabe ser repetida, y debe hacer su vida siempre en formas de experiencias no ensayadas.

«Es decir que pasa a ser una cosa *porque* antes fue otra determinada. El hombre, que *no es*, se va *haciendo* en la serie dialéctica de sus experiencias. Y por tanto lo único que podemos saber del hombre es lo que ya ha sidp. Nada de lo que ya ha sido puede volverlo a ser. El pasado estrecha el futuro. Por eso la ciencia del pasado es, a la vez, bien entendida, la única ciencia del futuro en el sentido muy preciso en que una ciencia del futuro es posible.

En suma, que *el hombre no tiene naturaleza sino que tiene ...historia*.

...¿Creen ustedes de verdad que apretando bien esos diez mil años de pasado no se pueden extraer unas gotas de novísima salvadora razón, de razón histórica?

El hombre necesita una nueva revelación y esa revelación sólo puede venirle de la razón histórica.

Sea anunciado frente a todas las apariencias contrarias» (XII, 329-330).

Esa revelación que se da en la Historia es la labor que se le asigna a la Filosofía como lo que debe hacer: revelarnos la verdad. Mejor dicho, esa revelación es ya la verdad. La verdad es la desvelación o hermenéu-

Universidad Pontificia de Salamanca

tica del logos de la Historia. Historiología como ciencia es hermenéutica o momento del descubrimiento del sentido de la historia o de su verdad inmanente. La mediación del lenguaje o decir —como habla o escrito o documento— es también inmanente a esa historicidad y por ende forma una unidad con lo que Heidegger llama la *hermenéutica de la facticidad.* Sin embargo, siempre que se habla de Heidegger y Ortega es preciso delimitar, al menos, dos cuestiones. Ortega cree que Heidegger es «uno de los más grandes filósofos que ha habido» (VIII, 275); sin embargo, afirma que ha «inflado» el tema del ser. El ser es «el gran gato pardo» de la filosofía. Y la reforma radical de la idea de ser que buscó Ortega (VIII, 273; IX, 214, etc.) era la de «historizar» el ser, es decir verlo como acontecer, pero ya en un sentido que se afirma distinto del de Heidegger. «La vieja idea de ser que fue primero interpretada como sustancia y luego como actividad —fuerza y espíritu— tiene que enrarecerse, que desmaterializarse todavía más y quedar reducida a puro acontecer» (VII, 52). Desde la ontología tradicional la única realidad que puede comenzarse a caracterizar como «absoluto acontecimiento» es nuestra vida (VIII, 51-52). De ahí que termine por sentenciar que el Ser de Heidegger como el «estar en el ahí» (*Da-sien*) que es el ser del hombre, «sustituye al sencillo y natural término 'vida' con la arbitrariedad terminológica que siempre fue frecuente en los pensadores alemanes» (VIII, 277). Por ello, la historización del concepto «ser», visto desde los términos y tiempos en que se ha formulado, contribuye a hacer ver mejor y como *in nuce,* «la radical historicidad de todo lo humano» (IX, 782). En lo que Ortega concede pleno acierto y profundización a Heidegger es en el tema de la verdad, si bien no lo estima llevado consecuentemente hasta ver la historicidad como «constitutiva de la función 'verdad' que es a ésta común con todos los demás ingredientes humanos» (VIII, 279, n. 2). En suma, Ortega se autoafirma como más radical en el concepto de «historicidad», y de las secuencias a que ese concepto obliga que son la radical historificación de todos los conceptos. Ya en la *Historia como sistema* había anotado que una de las obligaciones a que conducía el pensar «sistemáticamente en historia» era a un necesario aumento de conceptos y términos (VI, 44, n. 9). En Heidegger se trataría, pues, de una especie de *ontofanía histórica,* mientras que en Ortega se apelaría sencillamente a la Historiología. Tómese todo esto como mera exposición y nunca como valoración ya que el tema es muy amplio y exigiría muchas matizaciones y precisiones sobre todo mirando al II° Heidegger. Lo que sí cabe concluir es que Ortega es coherente y consecuente con los distingos que pone *como* exclusivamente suyos.

La Historia como revelación nos indica, además, que es historia de los modos de habérnoslas con la verdad. Y esto ha sido y deberá ser la Filosofía. El nombre «filosofía» es extraño, amanerado, ridículo y poco expresivo (IX, 426). El contenido de la faena que era el primitivo filosofar debía haberse llamado con la palabra *aletheia.* «Y, en efecto, ciertos síntomas nos sugieren que iba a consolidarse la palabra *aletheia* como el nombre de Filosofía» (IX, 433). Los primeros pensadores filósofos estimaban que eran reveladores de algo nuevo. «Esto es literalmente lo que significaba en la *lengua vulgar* el vocablo *a-letheia* —descubrimiento, patentización, desnudamiento, revelación» (IX, 386). Ortega comenta al

Universidad Pontificia de Salamanca

efecto cómo cuando una nueva y gran revelación acaece en la Historia, en el siglo primero después de Cristo, el vocablo de *a-letheia* se había gastado, y se echará mano de otro para significar exactamente lo mismo, aunque barroca y recardamente: *apo-kalipsis* [6].

El nombre de *a-letheia* es el nombre primigenio de la filosofía, «su verdadero y auténtico nombre» (IX, 386) y la «Verdad», «averiguación», «debió ser el nombre perdurable de la filosofía» (*Ibid.*, 387). El que se fuera contaminando y torciéndose y densificando con otras ocupaciones y cometidos es fruto del azar histórico que sufre siempre el lenguaje, al gravitar sobre él esos personajes pavorosos que son *la gente* y *los demás*, consecuencia de ser el lenguaje también *histórico* y, por ende, también acontecimiento. Es decir, una realidad a la que, también históricamente, le «pasan cosas». También, por ello, el lenguaje debe considerarse transido de historicidad, al tomarlo como mediación de análisis hermenéutico. El trasfondo y horizonte último y fundamentador de toda hermenéutica será, pues, siempre la Historia, con su logos, es decir, con su sentido del acontecer como entramado y resultado de todos los hilos del devenir real que, en su momento dado, nos pueden explicar la efectividad de las conexiones incidentes en el campo de la «realidad enteriza» o ámbito inteligible que deseamos descifrar.

«En tanto que *aletheia*, nos parece, pues, la filosofía como lo que es —como una faena de descubrimiento y descifre de enigmas que nos pone en contacto con la realidad misma y desnuda. *Aletheia* significa *verdad*. Porque *verdad* ha de entenderse no como cosa muerta, según veintiseis siglos de habituación, ya inercial, nos *lo* hace hoy entender, sino como un verbo —'verdad' como algo viviente, en el momento de lograrse, de nacer; en suma, como acción. *Aletheia*= verdad es dicho en términos vivaces de hoy: averiguación, hallazgo de la verdad, o sea, la realidad desnuda tras los ropajes de falsedad que la ocultaban. Por una curiosa contaminación entre lo descubierto = realidad y nuestra acción de des-cubrirla o desnudarla, hablamos con frecuencia de la 'verdad desnuda', lo que es redundancia. Lo desnudo es la realidad y el desnudarla es la verdad, averiguación o *aletheia*» (IX, 386).

Este texto me parece extraordinariamente claro y resolutivo para que, a su luz, se traten de entender otros más ambiguos o de análisis y tanteo que encontramos en Ortega al hablar de los mismos temas o de otros correlacionados. La filosofía tiene como misión el descubrimiento o el dar alcance a la verdad. Este es asunto «fundamental en la filosofía» (V, 82). Pero esa verdad ha de verse siempre históricamente, como el momento de hacerse patente lo que inquiere la acción del pensamiento. El desnudarse de la realidad, el verla en el momento de lograrse o *de nacer*, era la función asignada a la razón histórica: *que fluidifica el hecho en el fieri de que proviene* (VI, 50). Por eso la filosofía buscada, en el proyecto sistemático de Ortega, será siempre a través y mediante la filosofía de *in illo tempore* que viene densificándose en la serie temporal de las experiencias del pensar. Filosofía y hermenéutica histórica significan una única y misma cosa. Todo está enlazado en la Historia, radi-

6 Cf. M. Alvarez Gómez, 'La verdad como interpretación en Ortega', en *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía española* (Salamanca 1983) pp. 275-97.

Universidad Pontificia de Salamanca

cado en ella. Y la filosofía de *in illo tempore* nos pasa en su averiguación a la filosofía de *in alio tempore* y, finalmente, a la de *in tempore nostro*. La Verdad, como objetivo y como meta del filosofar, que ha de estar en la entraña de la vida para que ésta sea auténtica, para que al vivirla el hombre sea «coincidencia consigo mismo» (V, 81-92), es una sutilísima utopía (VIII, 316) que, como tal, no tiene lugar, pero está presente en la ausencia del todavía-no, que es el resorte más potente del dinamismo de la Historia, que trata de esencializar al hombre en su auténtico ensimismamiento y no en la dispersión o alucinamiento de la alienación.

Una vez más, la Filosofía es Historiología. No obstante, una gravísima y azorante interrogación se eleva, como en los puntos anteriores, al constatar esa evidencia. ¿Desde dónde o sobre qué habremos de estribar para dar un veredicto plausible sobre el éxito y logro de la Historia o sobre su desviación, descarrío o fracaso? La legitimación que puede ostentar esa filosofía es la de su radicación analítica en lo temporal, en el radicalismo de lo real historiologizado. La respuesta por el *apriori* del lenguaje es, dígase lo que se quiera, parcial y no puede saltar por encima de la historicidad. Si no queremos enredarnos en los paralogismos de *un círculo cerrado adrede*, es preciso dar razón de porqué buscamos para poder hallar y hallamos de hecho para seguir buscando. La historicidad no se expjlica si el hombre viene de vacío.

Si la verdad es presencialización y es utopía, el problema radical de la Historiología es, de nuevo, el punto inicial de que partió su alumbramiento: el *apriori*. Todas las *reformaciones* que se intenten o ataquen para rectificar o reiniciar la tarea del saber a qué atenernos o del filosofar, no podrán tener otra disquisición mejor que haga fructificar más la nueva tarea. ¿No estará ahí la razón última del porqué la filosofía o la historiología son de verdad el cuento del nunca acabar?

RAMIRO FLOREZ

Universidad Pontificia de Salamanca