# LA VIDA Y SU METAFISICA

## (En torno a Ortega y Gasset) *

La filosofía de nuestros tiempos camina por sendas no trilladas, pues no en vano el filósofo tiene vocación de explorador. El filósofo tiende a constituirse como tal en sus especulaciones y a la vez tiene frente a sí la ardua tarea de constituir su objeto, de buscarlo, de hacerlo patente entre las oscuridades de los seres. Es el filósofo, entre todos los hombres de ciencia, el único que tiene planteada la incógnita de su propia existencia, que en último término no es otra que la incógnita de la existencia del objeto de sus investigaciones.

Es un hecho el arribo, acaso forzoso, a la idea de la vida. Después del diluvio positivista que anegó a la metafísica, ésta se encuentra algo así como en la necesidad de hacer pie para salvarse; la resaca de los imperativos históricos la lleva hacia algo real en que apoyarse; busca la realidad y lo primero que topa es el hombre y, en el hombre, la vida.

No sabemos si el punto de apoyo se sostendrá. Lo único de que tenemos experiencia es de que, por lo que fuera, en los tiempos pasados, no se había logrado hacer asiento en él y de que, ya en posesión de este nuevo objeto, la metafísica está intentando reconstruirse de nuevo a sí misma ,aprovechando a este fin todas las posibilidades ónticas de su descubrimiento.

Para nuestro propósito, no nos interesan ahora los motivos que fuerzan al hombre de hoy a preocuparse de la vida, pues no pretendemos sacar al aire las raíces de la metafísica actual. Nos preocupan por ahora la estructura metafísica de la vida misma, sus fundamentos, sus características más acusadas. Y esto ya es distinto, porque para la valoración del objeto que la metafísica de hoy nos descubre, utilizaremos los principios que nos ofrece la metafísica misma. Y con ello creemos dar continuidad a la filosofía. A lo largo de la historia aparece constantemente la idea de la vida. Esto, sin duda, inducirá a más de un ingenuo a sostener que la realidad de que se viene ocupando la metafísica desde Dilthey a nuestros días la poseía desde muy antiguo la Escolástica y sobre todo el Tomismo [1]. Sin embargo, la diferencia entre la concepción antigua y la

* Páginas inéditas del P. A. A. Ortega cuya publicación se anuncia en la nota necrológica que precede.

1 «Ni a la Escolástica ni al Tomismo son extrañas las ideas de evolución y progreso; de tiempo y de historia. St. Tomás escribió artículos magníficos sobre el progreso de verdades dogmáticas, sobre el progreso de la gracia en el hombre

Universidad Pontificia de Salamanca

moderna de la vida es más radical de lo que a primera vista parece, ya que da la casualidad de que, entre una y otra concepción, el espíritu humano ha «vivido» muchos sitemas y ha llegado a una plenitud imposible de alcanzar en otros tiempos; es decir, ha variado totalmente la situación de los espíritus. Casi diríamos que la diferencia entre una y otra es como la que hay entre desconocer una cosa y haberla descubierto.

Para el escolástico, la vida está implantada en la periferia del ser, más allá de la sustancia, en la región exterior de los accidentes. Y esto no es un capricho: la vida que él considera es ante todo una operación, «actualis sui motio» o «sui operatio virtualis», que, según sea inmanente o transeunte, deberá reducirse o al predicamento cualidad o al predicamento acción. Pero en ambos casos nos movemos en la línea del accidente. (Hay que tener presente que los escolásticos, sobre todo St. Tomás, han dicho: «vivere viventibus est esse», instalando la vida en la línea del ser). El filósofo de ahora vuelve a la metafísica cargado de experiencias, posiblemente de fracasos, y después de que la concepción kantiana del conocimiento se ha injertado en la estructura de la ciencia. A su regreso se ha encontrado con que la vida es la «realidad radical» y que, por consiguiente, es ella lo que principalmente debe constituir el objeto de sus ocupaciones filosóficas. Ortega, en el comienzo de su estudio. «Historia com sistema», se encarga de hacer caer en la cuenta de ello con estas palabras:

«La vida humana es una realidad extraña de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades efectivas o presentes tienen de uno o de otro modo que aparecer en ella» [2].

La consecuencia de esto es importante, porque lo que el escolástico llamaba vida, la «operatio virtualis» que es acción inmanente en el hombre, pasa a ser una función más de esa realidad radical, algo «con lo que» el hombre cuenta para hacer su vida.

Aunque esto es importante, no es con todo lo más importante. Lo que principalmente separa al escolástico del moderno es el modo que ambos tienen de acercarse a la vida. Si el escolástico ha definido al ser viviente por la capacidad de moverse a sí mismo es porque considera la vida primeramente como un movimiento, como un «motus», esto es, como un tránsito de un estado de potencia a un estado de acto. Su tarea ha sido muy sencilla; no ha tenido más que, apoyándose en el bastón de la analogía, dar un salto desde el mundo físico e inorgánico al mundo orgánico de la vida, para aplicar a todos los seres vivientes el esquema griego del movimento físico. Cuando ahora tomamos en consideración su esfuerzo, nos damos cuenta de que aún permanece en el punto de partida, pues no ha logrado con ello otra cosa que darnos una teoría

justo, sobre la vida de Cristo estudiada hasta el último detalle dictado por las circunstancias del espacio o del tiempo». (Fr. E. Juaros, O.P., 'La inmutabilidad de la Teología y el actual problema teológico'; en *Ciencia Tomista* (marzo 1949) p. 71.

2 Ortega y Gassset, *Hitoria como sistema*, I (Ed. Rev. de Occidente, Madrid 1941) p. 3; *Esquema de la crisis*, IV (Ed. Rev. de Occidente, Madrid 1942) pp. 61-65.

Universidad Pontificia de Salamanca

«física» de la vida, con el agravante de haber creado un concepto en el que caben perfectamente el hombre, el animal y la planta.

Al antiguo, preocupado por apresar las esencias de las cosas, se le había escurrido de entre las manos lo que la vida tiene de más peculiar, y es lo que nos ha venido a descubrir el moderno. Para éste, la vida no es estática sino evolutiva, es una contínua evolución en formas. Esto supone que para el moderno la historia es la primordial característica de la vida y, por eso, su actitud ante la vida es completamente opuesta a la del metafísico tradicional.

«Porque en la vida humana va inclusa toda otra realidad —es ella la realidad radical— y cuando una realidad es la realidad, la única que propiamente hay, es, claro está, transcendente. He aquí por qué la historia, —aunque no lo hayan creído las últimas generaciones— es la ciencia superior, la ciencia de la realidad fundamental y no de la física» [3].

Al enfrentarse ambas concepciones, ha venido a plantearse de nuevo en el terreno de la vida el antiguo problema de la aporía eleática. La metafísica tradicional, que no había valorado el devenir y la sucesividad, adopta una posición eleática e inmovilista; mientras que la posición contraria ha venido a caer en un historicismo o movilismo absoluto. El problema acaso podría solucionarse tomando como punto de partida la raíz metafísica de la historia y sus posibilidades de entronque en la configuración tradicional de los seres. No es, pues, la nuestra una actitud de antagonismo, sino de acercamiento. Cuando nos enfrentamos con la historia, nuestra primera postura ante ella sería la de referirla al tiempo, simplificando así los datos.

Pero entonces es preciso entender bien qué sea esa realidad que llamamos tiempo, que se nos presenta con facetas de análogo. En el hombre, el tiempo tiene caracteres que le son propios y por los que difiere del tiempo de los demás seres. Efectivamente, la sucesividad uniforme, a modo de medida extrínseca de la duración d los seres, es algo que sólo puede aplicarse a los seres materiales, incluyendo entre ellos a los animales. El tiempo les es extrínseco por cuanto, siendo su ser estable y fijo desde un principio, no puede acumularse ni admite progreso. Podemos decir de ellos, en definitiva, que no son su historia.

Lo que en el espíritu acaece es diverso. No es ya el tiempo el que mide al hombre sino que es el hombre el que mide al tiempo. ¿Por qué? Porque el hombre, que vive desde el espíritu, es un ser «abierto» y de esta abertura brota su tiempo para progresar: el ser del hombre tiene el privilegio de crear, pero sólo en cuanto su tiempo permanece en él como historia. Las palabras siempre precisas de Zubiri lo son sobradamente a este propósito.

«El tiempo no es pura sucesión sino un ingrediente de la constitución misma del espíritu. La historia no es simple sucesión de estados reales sino una parte formal de la realidad misma. El hombre no sólo ha tenido y está teniendo historia: el hombre es en parte su propia historia» [4].

3 Ortega y Gasset, *Esquema de la crisis*, V, p. 87.
4 X. Zubiri, 'Naturaleza, Historia, Dios', *El acontecer humano*, II, p. 390.

Universidad Pontificia de Salamanca

Con las reflexiones precedentes hemos tomado posesión del ser humano en su interna constitución. La historia le pertenece, mejor, le constituye en parte: luego siendo esta evolución variabilidad continua y, en cuanto tal, carencia de identidad, no nos será lícito en adelante desconocer ni menos descuidar estas características, antes bien se nos impone con urgencia buscar un agujero en la compacta metafísica del hombre para introducir en él la historia. Ante nosotros encontramos pues planteada esta cuestión: ¿de dónde le viene al hombre y sólo a él su condición de ser histórico? Procuraremos movernos en el terreno metafísico y por eso la luz nos vendrá dirigida desde los fosos de la metafísica tradicional que, gracias a Dios, aún no se han extinguido. De esta manera dejamos prejuzgada la duda que pudiera suscitarse sobre el valor de los conceptos clásicos para explicar la vida como historia [5]. Pero anotemos de paso que esta advertencia es más grave de lo que a primera vista parece. Se ha acusado con insistencia a la ontología clásica de cierto eleatismo que le es constitutivo y que le viene impuesto por la herencia de lo griego. Querer explicar pues la historia como historia, esto es, como evolución e inestabilidad, partiendo de conceptos estables, parece cosa tan paradójica como meter los pies en unos grillos para emprender una carrera. Y, sin embargo, en este caso puede resultar un acierto que, purificando la noción misma de historia, nos haga comprender mejor lo que ésta sea. Todo puede ser que la variabilidad quede subordinada a la permanencia y que, en la historia, no todo cambio sea tan sustancial como se piensa.

En la sistemática escolástica juegan dos conceptos de enorme trascendencia: el «esse» y la «essentia» cuyo valor conviene precisar. La lógica de las nociones de potencia y acto con las cuales aquellas se complican, nos fuerza a considerar el «esse» como la realidad misma de los seres, como lo que éstos tienen de contenido; y a la «essentia» como la estructura interna de los seres, como límite y diferenciadora de los seres. Aunque estas nociones sean corrientes en la escolástica, puede suceder, y de hecho sucede, que no lo sea tanto el valor que les atribuimos; pero como no vamos ahora a hacer metafísica, sino a aplicar nociones ya valoradas y establecidas, no queremos insistir más sobre ellos. Por lo demás, tendremos buen cuidado de precisar bien en cada caso el sentido en que empleamos estas nociones.

Y volviendo al hilo de nuestro discurso debemos notar que el problema de la historia nos viene planteado desde el punto de vista de los seres creados y finitos. Dios propiamente no tiene historia, está más allá de la historia; porque posee *ab aeterno* la plenitud de «ser» no precisa de ninguna especie de evolución para llegar a ser algo. La condición de ser creado es distinta: no es el «Ser» sino que es «tal ser». Su más íntima condición, de la que no puede librarse, es *su* ser: una piedra, un hombre... No agota la totalidad del ser y esto teóricamente al menos, le

5 Ortega y Gasset, *Historia como sistema:* «Siendo el ser de lo viviente un ser siempre distinto de sí mismo —en términos de escuela, un ser metafísicamente y no sólo físicamente móvil— tendrá que ser pensado mediante conceptos que anulen su propia e inevitable identidad» (V, p. 52).

Universidad Pontificia de Salamanca

confiere la posibilidad de ser más y de atesorar «más ser»; en una palabra, de progresar. Este y no otro es el problema que nos ha venido a plantear la historia en estos tiempos. Pero a su flanco camina la eterna concepción eleática dispuesta a disparar contra ella sus objeciones: si cada ser es «tal» porque tiene una esencia determinada, en el intento de aspirar a ser «otro», algo más de «lo que» es, va larvada la renuncia a su ser propio, adquiriendo al mismo tiempo otra configuración. Pero ¿no se pone así en peligro la identidad del ser? La objeción es grave, sin duda la más grave que se ha propuesto contra el historicismo.

Como en el tiempo de los griegos, el problema es el de la posibilidad del movimiento y, como entonces, también ahora acudimos a buscar la solución articulando las nociones de potencia y acto. Ante todo, debemos pues precisar bien lo que sea la potencia y el acto —entiéndase la esencia y el «ser»— y las funciones que cada uno desempeña con relación a su coprincipio. Y así, de la dialéctica de ambas nociones veremos salir la historia.

## Ser e historia

Para el auténtico tomista, acto es sinónimo de perfección, y en los seres compuestos de potencia y acto significa, por contraposición a la potencia, la perfección misma, lo que hay de real y actual en los seres. «Nomen actus —dice St. Tomás— ponitur ad significandum entelechiam et perfectionem» [6]. La potencia es sólo lo que limita, lo que recibe la perfección: en sí no es mas que lo opuesto a la perfección. Si a algunos conceptos se deben aplicar íntegras estas ideas tomistas, es precisamente a la esencia y al «ser». El «ser» es el acto respecto de la potencia y lo es en un sentido total, en cuanto que es el contenido de realidad que hay en todos los seres. Esto nos dice que si la historia es algo en el hombre, debe ser referida al «esse» que éste posea. El «ser» es la raíz de todas las propiedades, pero es preciso saber que la historia no es una propiedad más entre las varias que componen el «ser», sino más bien una condición suya. Ser es durar, permanecer en el «ser». La duración, la permanencia define al «esse» por el sentido de constituir una «condición» del mismo. Por eso, en cuanto la historia por el «presente» está cualificando al ser, es su condición más radical, sin la cual el «ser» no se concibe. La historia no es pues el ser, sino el «ambiente» del ser y nada tiene de extraño que a los antiguos, esforzados buscadores de cosas, se le ocultara la «condición» más inmediata de las cosas.

Aunque esto sea cierto, aún no hemos descubierto la historia, porque es el caso que todos los seres participan del ser, y la historia es exclusiva del hombre. Cabe, pues, preguntar: ¿de dónde se origina esta tan radical diferencia? No es tan fácil explicarlo cuando topamos en el camino con la sucesividad.

6 St. Tomás, *In IX metafph.*, lect. 3.

Universidad Pontificia de Salamanca

ESENCIA E HISTORIA

Notábamos antes que la esencia, en cuanto potencia, limita y configura al ser. Ambas funciones son diversas y nos ofrecen, tratándose de la historia, perspectivas peculiares dignas de señalarse. Primariamente la esencia es límite y, como tal, es el factor de la distinción y multiplicación de los seres. Pero a la vez es lo que especifica y hace que los seres sean unos diferentes de otros al constituirlos «tales» en un determinado grado de la escala ontológica. Consideremos separadamente estas funciones con relación a la historia.

A) *La esencia como límite.*

La esencia, en los seres limitados, pone una distinción, un hiato en el «ser», y esta función disociadora convierte a la esencia en una condición primaria de la sucesividad. Lo peculiar de la esencia es poner «división» en el «ser», destruir la identidad constitutiva del «ser». En consecuencia, la presencialidad en que antes hacíamos constituir la historia, se rompe en su interior y salta hecha pedazos de sucesividad. De rechazo, esta explosión nos obliga a rectificar los conceptos: es ahora cuando, avanzando un paso más, podemos definir la historia como una tendencia, una ambición de mismidad que se logra en sucesividad. Bajo la esencia, el ser creado está abocado a la temporalidad. Desde el momento que todo ser es radicalmente temporal. La razón es porque el tiempo no es otra cosa que el intento de establecer un reajuste entre la esencia y el ser. Esto exigiría un estudio detenido que no podemos realizar por ahora sin abandonar otras ideas que pugnan por salir a la luz. Básteme con consignar el hecho de donde nace el tiempo. Con ello hemos recorrido un buen trozo de camino de la historia, porque, en último término, ésta también se origina de un «especial» reajuste entre ser y esencia.

B) *La esencia como estructura.*

Hemos dicho también que la esencia ejerce respecto del ser lo que llamamos función estructuradora. Por el ser los seres tienen realidad, son seres, pero el ser «tales» seres les viene impuesto por la esencia. Es decir, que la esencia les confiere una configuración interna en la que últimamente se base la diferenciación específica entre unos y otros. De esta manera se confina a la esencia dentro de sus propios dominios: la esencia no es «ser», no tiene ningún contenido objetivo en sí misma; es sólo donde el «ser» adquiere una determinada estructura. Estas nociones tienen una importancia insospechada, hasta el punto que una posición extremadamente esencialista, aplicada a la historia, no ofrece posibilidades de escapar al terrible dilema del historicismo puro o el inmovilismo puro. La cosa tiene que ser necesariamente así porque, si a la estructura se la convierte en «ser», no hay una otra opción que o sumergir en un contínuo fluir a los seres o, negando la movilidad del ser, negar la historia misma.

Universidad Pontificia de Salamanca

Todos los seres, nos referimos a los limitados, tienen esencia, pero no a todos los estructura la esencia de la misma manera. Hay que discernir cuidadosamente el modo de estructuración en los seres materiales y en los espirituales, en el hombre concretamente. Con un sencillo análisis observamos enseguida que el ser material es «lo que» es desde un principio, mientras que en el hombre hay un margen que le permite ser algo más de «lo que» es, sin dejar de ser «lo que» es. Así, por ejemplo, sólo en el hombre tiene sentido una evolución histórica en sus formas de vida; se puede ser un hombre prehistórico, un hombre grecorromano, un hombre de la Edad Media o del Renacimiento. Estas y otras muchas formas de vida posibles afectan sin duda a lo que el hombre «es», pero primariamente dicen relación a la estructura y a la configuración de «lo que» el hombre es.

Tan radical diferencia de comportamiento tiene su explicación en las modalidades que puede adoptar la relación ser —esencia. En los seres materiales la esencia, a la vez que rompe la mismidad del ser, cierra plenamente la trayectoria del ser. La esencia estructura totalmente una porción de ser de tal modo que «este ser» adecua perfectamente la capacidad del molde. Hay, pues, una correlación perfecta entre ambos y esto hace que para los tales seres la esencia se convierta en hermética cancela.

Pero el caso del hombre es distinto: su esencia estructura su ser, pero de un modo insuficiente. Si este extraño ente es «hombre» y a la vez lo es a la manera del siglo XIII o a la del siglo XX, todo proviene de que su ser está rebasando los términos de su esencia y es capaz de adquirir otras nuevas estructuraciones. La esencia del hombre no cierra totalmente «el ser» del hombre y éste es en parte un ser «abierto».

Como decía Ortega genialmente: «Frente al ser suficente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es propiamente menesteres, *Bedurgnisse*. El astro, en cambio, va dormido, como un niño en su cuna, por el carril de su órbita [7].

Y la «abertura» tiene razón de ser porque hay en el hombre una tendencia impetuosa a ser «algo más» que «lo que» es por virtud de su configuración esencial.

Todo ser limitado, en cuanto limitado, se constituye en virtud de una causalidad formal del «ser», cuyo término es la comunicación del ser mismo, aunque la limitación le imponga la necesidad de ser recibida en las angosturas de una esencia. De todo ser limitado brota, por consiguiente, una relación trascendental al «ser» y un anhelo profundo por salir de «lo que» la limita, e integrarse de nuevo en el ser; y, en último término, «ser» más de «lo que» es. Pero este matiz de superación y de trascendencia no es el que venimos señalando. Este nace del «ser» en cuanto «ser» y aquí nos referimos a la modalidad peculiar que presenta en el hombre la relación ser-esencia. Propiamente hay aquí una desproporción entre las dos funciones de la esencia respecto del ser que antes señalábamos; la limitadora que parcela en determinada proporción al

7 Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, V, VII, p. 48.

Universidad Pontificia de Salamanca

«ser» y la configuradora que no llega a estructurar totalmente al «ser» que le ha caído en suerte. Y como resultado de esta desproporción, una zona del ser humano más allá de la esencia «hombre» que no participa de los efectos formales de ninguna potencia estructuradora. La esencia del hombre se parece un poco al avaro que en un reparto universal se quedara con más cantidad de dinero del que puede manejar en sus negocios.

Desde el momento en que ambas funciones de la esencia son diversas —no olvidemos que la limitadora es formalmente cuantificadora y la estructuradora cualificadora— el supuesto de que no se ejerzan en el mismo grado de perfección no ofrece dificultad. Por otra parte, la función limitadora de la esencia es previa, con una prioridad de naturaleza, a la función estructuradora, y se concibe que ésta pueda quedarse a mitad del camino que metafísicamente ha recorrido ya su compañera. Entro «lo que» la esencia hace al hombre y lo que el hombre «es», hay una zona inexplorada que viene a ocupar la historia. Lo que hemos logrado al descubrir esta «abertura» humana es integrar en la metafísica la historia. En la vida humana, el hecho más evidente que observamos es que el hombre no vive de su esencia pura, sino que se afana por realizar su auténitco «ser». Su esfuerzo se dirige a colonizar esa zona inexplorada que se encuentra más allá de su esencia; y a ese esfuerzo creador es a lo que llamamos historia. El hombre es, en este sentido, exigitivamente un colonizador de sí mismo y cabría preguntarse si no es ese el aspecto más interno de lo que los escolásticos han llamado operación inmanente. El esfuerzo que le impone su condición de hombre sólo será fecundo en la medida en que logre prolongar la función estructuradora de su esencia. Es propio del hombre determinar. En cada escenario de la historia, al hombre se le ha visto representar una comedia diferente: desde el hombre de Altamira hasta el hombre de los rascacielos, desde el de las ciudades —estado de Grecia hasta el que funda la Organización de las Naciones Unidas. Todas las formas de vida imaginables no son más que estructuras que adopta el ser del hombre. A estas estructuras que prolongan la función de la esencia las podemos llamar cuasi-esenciales, y así diremos que la historia es, metafísicamente hablando, una causi-esencia del hombre.

Se comprende fácilmente que la historia sea una dimensión del hombre y que éste sea en parte su propia historia. Con lo dicho hemos señalado implícitamente la parte en que el hombre es su historia. No podemos decir ya que la historia sea un accidente, porque esa expresión es, a todas luces, insuficente. La historia brota de la exigencia del «ser» a realizarse y esto le confiere un sentido metafísico más profundo. Pero debemos evitar el extremo opuesto de creer que la historia se enraiza en la esencia humana. En la realidad, la historia está fuera de la esencia misma, es sólo una cuasi-esencia y, por eso, ni la inmutabilidad de la esencia es obstáculo a la variación de la historia.

Acaso este enfoque haya hecho algo trasparente la realidad un tanto opaca de la historia. No es extraño, porque, tras la difícil escalada, la cumbre más ensancha el paisaje. La historia viene exigida por las condi-

Universidad Pontificia de Salamanca

ciones del «ser», que no es exclusivo del hombre, y sin embargo la historicidad es un atributo peculiar del hombre. En realidad, la historia brota de un ser que tiende a configurarse totalmente y, en este anhelo, va implicada la existencia de una esencia deficientemente configuradora. Según esto, la historia primariamente le viene al hombre no en cuanto que es «ser» sino en cuanto que es «tal» ser deficiente. Por eso, a él sólo, entre todos los seres, le compete tener historia. Análogamente, de este modo la historia cobra sentido frente al desarrollo biológico que tiene lugar en algunos seres. Observamos que en biología hay verdadera evolución, verdadero progreso hacia algo. Pero lo que la caracteriza no es el progreso sino ese «algo» hacia el cual tiende; el progreso se da sólo dentro de los límites de la esencia. En el germen de cualquier viviente está ya virtualmente estructurado su ser, aunque su esencia se encuentra allí implicada y exigiendo un pleno desenvolvimiento. El camino a recorrer para que el viviente llegue a su madurez está libre de encrucijadas, porque sólo se trata de que la esencia pase, algo dialécticamente, de su implicación inicial a su desarrollo completo. Ha sido Zubiri quien mejor ha caracterizado esta evolución biológica al denominarla «explicación temporal» [8].

Por el contrario, en la historia es el «ser» el que, en parte, permanece «abierto». Y postulando nuevas configuraciones. Es decir, que el «ser» del viviente orgánico está configurado ya totalmente, tiene una «naturaleza». El ser del hombre, en parte al menos, no tiene una «naturaleza», sino posibilidades de historia. (*Nota. Tiene* naturaleza y *es* naturaleza, pero *es algo más*. Es naturaleza y al mismo tiempo historia).

Sin pensarlo, hemos ido a enredarnos en las ligaduras de uno de los más absorventes problemas de nuestro tiempo. A nuestra vista se disputan al hombre dos concepciones opuestas, con pretensiones de exclusivas: el Naturalismo, hasta hace poco en posesión pacífica, y el Historicismo, en cuyo favor parece militar la ley del más fuerte.

Desde Voltaire hasta Ortega, el historicismo va poco a poco ganando la batalla, pero acaso sus excesos le hagan indigno de ganar la paz. Ortega, por ejemplo, ha sintetizado su pensamiento en una frase que hoy todo el mundo conoce:

«El hombre no tiene naturaleza sino historia» [9].

Su obra «Historia como sistema» la ha dedicado a explicarla, pero independientemente y con anterioridad nos había dejado en otra parte una síntesis muy precisa de ella:

«El hombre es historia: en el sentido de que no tiene una constitución efectiva, o sea, inmutable, sino que, al revés, se presenta en las formas más variadas y diversas. Historia, significa, por lo tanto, el simple hecho de las variaciones del ser humano» [10].

8 Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 392.

9 Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, VIII, p. 63; *Esquema de la crisis*, p. 113; 'Teoría de Andalucía', *Ed. Rv. de Occidente* (Madrid 1942).

10 Ortega y Gasset, *Teoría de Andalucía*, 1, c. V, p. 107.

Universidad Pontificia de Salamanca

«Su ser (dice más adelante), es innumerable y multiforme: en cada tiempo, en cada lugar, es otro» [11].

Su idea de la vida, que prometía ser fecunda, se ha reducido a un absoluto movilismo de formas:

«El hombre no es, sino que 'va siendo' esto y lo otro. Pero el concepto de 'ir siendo' es absurdo: promete algo lógico y resulta, al cabo, perfectamente irracional. Ese 'ir siendo' es lo que sin absurdo llamamos vivir. No digamos, pues, que el hombre *es*, sino que *vive*» [12].

«La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente sino al revés, en ella la 'subsistencia' es precisamente 'cambio', lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como substancia. Como la vida es un 'drama' que acontece y el sujeto, a quien le acontece no es una 'cosa' aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la 'substancia' sería su argumento. Pero si éste varía, quiere decirse que la variación es sustancial» [13].

Lo que en definitiva ha hecho Ortega ha sido dejar sin contenido alguno lo que tantas veces ha llamado la realidad radical, esto es, la vida. Efectivamente, las formas de vida que le pasan al hombre sólo tienen sentido para él en cuanto que son referidas a esa realidad radical, en cuanto que son referidas a la vida. En esa dualidad entre la realidad y «lo que» configura la realidad, Ortega ha acentuado principialmente «lo que» configura frente a la realidad; lo sustancial de la vida será la forma de la vida; y, siendo la condición de ésta el variar, la historia se reduce a una contínua movilidad sin algo estable:

«Las formas más dispares del 'ser' *pasan* por el hombre. Esa desesperación de los intelectualistas *al ser*, es en el hombre mero pasar y *pasarle:* le pasa ser cristiano, estoico, socialista, vitalista. Le pasa ser la hembra paleolítica y la Marquise de Pompadour; Gengis-Khan y Stephan George, Pericles y Charles Chaplin. El hombre no se adscribe a ninguna de esas formas: las atraviesa —las vive— como la flecha de Zenón a pesar de que Zenón vuelva sobre las quietudes» [14].

Clavando en la ascensión varias clavijas, hemos escalado un lugar de nuestro estudio en que escribimos estas palabras: la historia es, metafísicamente, una cuasi-esencia del hombre. Queríamos decir con ellas que las formas de vida que al hombre acaecen son propiamente estructuras del ser humano y, como tales, prolongación de la función configuradora de la esencia. Pero no nos cansaremos de repetir que la esencia es potencia de «ser» y todo lo que a ella se reduzca no tiene ningún contenido objetivo. Empeñarse en entender primordialmente la vida desde la esencia, como hace Ortega al sustantivar la vida en sus formas, es, por consiguiente, negar a la vida lo que pudiera tener de realidad y contenido objetivo. Es como querer fabricar una estatua con

11 Ibid., p. 156.
12 *Historia como sistema*, VIII, p. 60.
13 Ibid., VII, p. 52.
14 Ibid., VIII, p. 61.

Universidad Pontificia de Salamanca

sólo el molde, sin vaciar en él bronce. Olvidamos que lo que hace que la vida «sea» no es la estructura sino la realidad que ella contenga.

Para nuestra metafísica tiene el problema un sentido diferente. Lo que estructura la vida, «lo que» la hace ser la de un hombre de los cruzados o la de un racionalista cartesiano o la de un positivista del siglo XIX, es algo del orden esencial y que, como tal, no tiene contenido alguno de realidad. Entiéndase bien que decimos del orden esencial, porque, en realidad, no son esencias nuevas que advengan al hombre; son, como decíamos, cuasiesencias o prolongaciones de la esencia que tienden a cerrar el «ser abierto» del hombre. Inversamente, lo que a la historia le da un contenido real, es una vez más el ser. Y con la realidad le confiere también su peculiar «condición» de presencialidad, de permanencia de que antes hemos hablado.

Resulta de este modo que la historia se ha convertido en una articulación perfecta de las nociones, hasta ahora irreconciliables, de estabilidad y movilidad. Precisamente se reconocía esto en un artículo publicado en Francia.

«On voit le double danger à eviter: d'une une part, une conception permenidienne de la metaphisique... Et d'autre part, un historicisme pur, movilisme sans frein et sans liaison intelligible possible avec aucune intelligence. L'une et l'autre de ces positions, s'appauient sûr la même erreur; l'affirmation consciente ou implicite q'au niveau du réel, acte et devenir s'oppossent. Or ils ne s'opposent pas comme un dedans et un dehors: ils ne s'opposent même pas á l'interieur de l'être, comme deux zones separées par un ligne de emarcatión. Ils ne s'opposent pas puis q'ils constituent l'être même» [15].

Admitimos, sí, el carácter no eleático de la historia, pero con las limitaciones que nos imponen los conceptos eleáticos que también constituyen la historia. Como los historicistas, dejamos a la vera del camino la esencia del hombre. Pero contra lo que ellos sostienen acompañando a la esencia, dejamos también al ser. En su marcha apresurada por los caminos del tiempo histórico sólo puede llevar consigo las «formas» de vida que el hombre ha inventado.

Nos ofrece, pues, la historia dos aspectos: uno, el decesivo, es la realidad que confiere al «ser» del hombre y en éste se inserta la permanencia. Otro, que en sí no tiene ningún contenido objetivo de realidad, son las formas estructuradoras del «ser», meras cuasi-esencias que están sujetas a mutación. En la serie de los tiempos las formas de vida se van sucediendo unas a otras, y en su suceder se van acotando, van realizando esa zona del «ser» humano que la esencia había dejado «abierta» a nuevas configuraciones; a través de estas nuevas configuraciones el ser humano va creciendo, se va haciendo en la historia. En realidad, no es que el «ser» crezca; lo que pasa es que antes estaba en parte implicado por falta de suficiente estructuración y ahora se va explicando al adquirir nuevas configuraciones. Como decíamos antes, la explicación no afecta a la esencia sino al ser; no es temporal, sino interna y ontológica. Una

15 Don Thomas Dasane, *Metaphisique, Histoire et verité*.



Universidad Pontificia de Salamanca

vez más es preciso notar que el hombre no «vive» sino que «es». El historicismo queda así sometido a la ontología humana. El descubrimiento de esa «zona» constitutivamente inexplorada del «ser» del hombre nos replantea el problema de la «libertad ontológica» del hombre. Cabe suponer que el hombre es ontológicamente libre ante la historia, porque la *abertura* de su «ser», que antes analizábamos, no pasa de ser una tendencia a realizarse que no exige para esto una «determinada» forma de vida. Nos encontramos los hombres en la primigenia condición de tener que ser «algo», pero no nos viene impuesta la necesidad de ser «hombres». Antes de que el hombre sea libre por un acto de su voluntad es preciso que lo sea por una constitutiva «abertura» de su espíritu.

Lo más grave del caso es que esta «abertura» se hace enfermedad crónica del hombre. Porque éste es una radical indigencia de realizarse y no camina hacia un término absoluto que tapone su «abertura». Siempre está «abierta» en él esa excisión como un abismo sin fondo. Esto proviene de una desproporción entre «lo que» el hombre busca realizar, su ser, y la capacidad de ser realizado de éste. El hombre se vuelve así un ser paradójicamente terrible: busca un modo de ser, una forma que estructure definitivamente su ser, y no acaba de encontrarla porque en realidad no existe; cuando se afana por ser algo, por completarse, su esperanza se frustra, pues se encuentra con la horripilante realidad de que después de ser «algo», puede todavía ser «más».

Ortega que tantas cosas buenas, al lado de tantas otras inadmisibles, nos ha dicho, define así la libertad:

«La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual, aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado» [16].

Las palabras que copiamos, aplicadas sólo a las formas de vida que el hombre crea y dejando a un lado la constitutiva identidad del «ser» en la historia, tienen el mérito singular de haber descubierto una nueva dimensión en el hombre. El hecho queda así reconocido, pero lo que nos preocupa es la posibilidad de hacerlo inteligible desde nuestra orilla. La libertad de que tratamos está en función de la cuasi-esencia como estructura y no podemos entender lo que sea ésta sino en la medida en que la distingamos de la esencia pura que es a la vez estructuradora y limitadora. De nuevo, en el problema de la libertad del hombre frente a sus formas de vida, la peculiar condición de estas cuasi-esencias, carentes de función limtadora, va a jugar un papel decisivo. Estudiemos pues primero el modo de ser de la esencia pura.

Cuando en ella distinguimos dos funciones, bajo la pluralidad aparente dejamos a salvo la unidad radical de ambas. Por la esencia, como configuración, el «ser» es «lo que» es; por la esencia, como límite, se limita un determinado «ser» que la esencia como límite ha acotado. La

16 Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, VII, p. 50; *Esquema de la crisis*, l. c., p. 113.

Universidad Pontificia de Salamanca

inmutabilidad del ser le adscribe así indisolublemente a una determinada esencia. Procedamos paso a paso; «lo que» la esencia hace al «ser» está siempre subordinado a la capacidad y a los límites que la misma esencia impone. Esto quiere decir que, junto a la función estructuradora, gravita, imponiéndole un ritmo, la función limitadora. Esto supuesto, para hacer posible cualquier variación en «lo que» el ser es, había que ensanchar previamente los límites del ser. Pero ensanchar los límites del «ser» es, en definitiva, introducir la mudanza en el ser mismo y hacer esta mutación es destruir toda identidad en la historia y volver al historicismo puro. Lo que, según este discurso, une un «ser» determinado a una determinada esencia no es otra cosa que la función limitadora de la esencia pura; por la limitación, el ser se instala en una determinada esencia.

Pero el caso de la historia es diverso. A la historia la concebimos como la variación de las formas de vida en el hombre. Por eso, si queremos hacer posible la historia debemos poner en claro la dependencia entre el ser y las estructuras que adopta, y esto no se consigue sino determinando antes las relaciones entre ambos. Ser y formas de vida o «ser y cuasi-esencias» en otros términos, sólo se unen entre sí bajo la razón de configuración. La configuración de las cuasi-esencias no está vinculada a ninguna función limitadora, pues, independientemente de ellas, el «ser» está delimitado por la esencia pura. Y si no está vinculada a tal función, tampoco está determinada por ella. Y si no está determinada por la función limitadora, a las variaciones de la cuasi-esencia no deben corresponder otras variaciones en el «ser». Y si variando la cuasi-esencia no varía el «ser», es que éste no está incondicionalmente vinculado a una cuasi-esencia determinada, como lo está a una determinada esencia pura; y si no está vinculado a una cuasi-esencia determinada es que el «ser» es siempre constitutivamente libre frente a las cuasi-esencias que le configuran. Así se comprende que la condición más peculiar de la historia sea caminar siempre, pero nunca hacia un término absoluto. Lo que ha hecho posible esta manera de entender la historia ha sido el hecho de haberla purificado de todo vínculo limitador o, en otros términos, de toda relación cuantificadora. La Historia es, pues, lo opuesto a la Matemática.

AUGUSTO ANDRES ORTEGA

Universidad Pontificia de Salamanca