

SOBRE LA TEORÍA DE LA HISTORIA EN ORTEGA*

Jorge Acevedo
Universidad de Chile

1

RE La preocupación por asuntos históricos y sociales se advierte desde muy temprana en la obra de Ortega. Su desarrollo fue tomando dos vías que constantemente se entrecruzan: un camino teórico y otro práctico. Mediante el primero quiere proporcionar Ortega una fundamentación explícita y rigurosa, de orden filosófico, al conocimiento histórico. A través del segundo desea contribuir a que las colectividades con un largo pretérito y, por tanto, con problemas complejos por delante, afronten el porvenir con un sentido histórico suficientemente maduro.

Claro está, Ortega no fue historiador de profesión. Los bosquejos históricos que le debemos —por ejemplo, de España o de Roma— constituyen, desde el punto de vista teórico, la imprescindible fundamentación empírica de su metafísica de lo histórico, campo en el que, en mi concepto, realiza un significativo aporte.

Esto no implica que la teoría racio-vitalista de la historia sea algo acabado y pleno. Como otras meditaciones efectuadas en nuestro siglo —así, también, la de Heidegger sobre la esencia de la técnica moderna— ostenta, en varios aspectos, un carácter embrionario y presenta múltiples incógnitas por despejar. Lejos, pues de ser esta teoría un sistema de pensamiento cerrado, es algo abierto al examen y a la verificación mediante su contraste con los diversos niveles de lo histórico. En efecto, si aceptamos la tesis de Ortega

*Conferencia pronunciada en el ciclo sobre filósofos contemporáneos, realizado en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, dentro del marco de las actividades conmemorativas de los 60 años de dicha Universidad.

según la cual la vida humana no ha sido durante largo tiempo asunto principal de la filosofía —analizado de manera expresa, temática y sistemática—, podremos convenir sin dificultades en que una de sus dimensiones —la historicidad—, aún no ha sido explorada de un modo acabado. Por otra parte, este pensador no deja tácitas sus reservas frente al alcance de la razón histórica; según él, su ejercicio puede arrojar *alguna* luz sobre los problemas humanos, no una iluminación perfecta acerca de ellos¹.

Sin buscar exhaustividad, lo histórico puede ser percibido en los siguientes niveles: a) el de la vida humana personal, la realidad radical, esto es, aquella en que tendrían que manifestarse todas las demás, efectivas o presuntas; b) el de la dinámica de las creencias, vigencias colectivas que constituyen nuestro mundo histórico; c) el de la transformación de los usos sociales; d) el del movimiento de las generaciones históricas; e) el de la Humanidad, esto es, el del hombre visto genéricamente, nivel que, entre otras cosas, nos permitiría hablar de algo así como una Historia Universal; f) el de las realidades que se han dado empíricamente en el devenir humano: naciones, imperios, guerras, revoluciones, conflictos civiles, pueblos jóvenes y decrepitos, encuentro y desencuentro entre civilizaciones, etc.

Estos niveles necesitan ser ordenados y jerarquizados, y como esto puede hacerse desde diversas perspectivas, su ordenación y rango dependerá de la que adoptemos en cada caso. Por lo pronto, haremos funcionar un punto de vista en que aparece en primer plano la vida humana personal, para ver de qué manera destella allí lo histórico. Desde ya, no obstante, tenemos que hacer notar que la historicidad se encuentra más nítida y propiamente en el ámbito de lo colectivo, aunque, por cierto, se da también en la dimensión social de cada uno de nosotros; estos dos “lugares” de la topología de lo histórico se entrelazan y condicionan mutuamente; además, no existiría el uno sin el otro: si la vida humana personal no fuera intrínsecamente histórica, tampoco lo serían las sociedades humanas; viceversa: si la sociedad no fuera lugar esencial de inserción de la vida personal, la historicidad de esta última no se desplegaría.

Comprobamos, pues, que la perspectiva que vamos a poner en juego no es la única ni, tal vez, la decisiva. Pero, así lo pienso, puede ser de alguna fecundidad para plantear las cuestiones que tenemos entre manos.

Satisfacer la exigencia de conocer a qué nivel de lo real se está refiriendo Ortega es algo imperativo. Lo constatamos al poner delante un texto bas-

¹Cfr., *Historia como sistema. Obras Completas*, vol. VI, Ed. Revista de Occidente, Madrid, pág. 40.

tante conocido que se presta para ser mal interpretado. En el capítulo VII de *Historia como sistema* afirma Ortega, luego de evocar a Heráclito, que “el hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada [determinado], sino mera potencia para ser ‘como usted quiera’ ”². Sin considerar el contexto inmediato de estas frases —ni los otros círculos de su contexto “completo”— quedaríamos bajo la tentación de sospechar que el filósofo exagera desmesuradamente un rasgo humano, arrojándonos hacia una concepción del hombre que lo hace inaprehensible y, por lo menos desde la perspectiva intelectual, totalmente incontrolable en lo que a su comprensión se refiere; inclusive, permaneceríamos con la desagradable impresión de no saber bien, en rigor, a qué se está refiriendo Ortega, puesto que es evidente que la existencia de los individuos, de los grupos y de las colectividades es limitada de muchas maneras. Pero basta tomar en cuenta las precisiones dadas en ese mismo lugar para orientarse en la dirección correcta. “Yo no digo —advier-te— que en cualquier instante pueda hacer de sí cualquier cosa. En cada instante se abren ante él posibilidades limitadas [...]. Pero si se toma en vez de un instante todos los instantes, no se ve qué fronteras pueden ponerse a la plasticidad humana. [...]”³. Es claro, pues, que en este texto Ortega está hablando del hombre genéricamente entendido, considerándolo a nivel de Humanidad⁴. No se refiere, por tanto, ni a individuos, ni a sociedades particulares y concretas, ni a culturas o civilizaciones. No tendría sentido dirigir las palabras que comentamos a estos últimos niveles de lo humano.

2

Retomando el planteamiento hecho con anterioridad, es preciso indicar, en primer término, que Ortega concibe a la vida humana personal como un *acontecer*, dándole a esta categoría la mayor preeminencia dentro de su sistema⁵.

²Ibíd., 34. ³Ibíd.

⁴Ortega es renuente a hablar, sin precauciones, de *la Humanidad*. Una de las razones de ese proceder la hallamos en *Las Atlántidas y Del Imperio Romano*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1985; p. 66 s. Pero, sin entrar en compromisos teóricos que a la larga no puedan cumplirse, el concepto aludido sería susceptible de rigurosa utilización. Lo importante es usarlo con el debido cuidado.

⁵Cfr. O.C. VI, 32.

Esto no significa que haya algo —psíquico, físico o psicofísico— que tenga como rasgo básico acontecer. Tampoco significa que en nuestra vida —ya constituida como esto o lo otro— ocurran acontecimientos como hecho principal. La tesis de Ortega es mucho más radical: según el, *lo que primariamente hay* —el ser, en el lenguaje tradicional de la filosofía— no es sino un acontecer. En dicho acontecer se constituye todo lo demás aunque, sin ese “todo lo demás”, el acontecer que es el vivir no se daría.

La tarea fundamental de la filosofía consistiría en hacerse cargo del acontecer de que hablamos. Y desde ya, nos es posible inferir que si el conocer histórico se ocupa de acontecimientos, es porque, radicalmente vista, la realidad es, sobre todo, acontecer. Lo que ha ocurrido en el transcurrir de la historia sólo es posible sobre la base metafísica del vivir humano entendido como acontecer. En cierto modo, los acontecimientos que narra o conceptualiza la historiografía son modulaciones del puro y universal acontecimiento que Ortega postula como la realidad radical. Las batallas, combinaciones políticas y esgrimas diplomáticas; la transfiguración de las ideas; la dinámica de la condición económica y de la condición filosófica de un tiempo y de una sociedad dados; en fin, las transformaciones de nuestro sistema de creencias, esto es, del mundo en que vivimos⁶, todo ello remite, como a su condición “ontológica” de posibilidad, al acontecer que es la vida humana. Este es el concepto por el que tendría que comenzar un examen de las categorías fundamentales que dan cuenta de lo histórico.

La idea de *pasar* nos ayuda a comprender ese concepto decisivo. “Las formas más dispares del ser *pasan* por el hombre —señala Ortega, [...] *el ser es, en el hombre, mero pasar y pasarle* [...]. El hombre no se adscribe a ninguna de esas formas: las atraviesa”⁷. Este texto, referido tanto al individuo como a la Humanidad, permite —considerando su contexto— entender la palabra *pasar* en 4 sentidos, por lo menos: 1º *Pasar* es un acaecer, un ocurrir; equivale, sin más, a acontecer. 2º El *pasar* en que consiste el vivir es pasajero, huidizo, no se detiene. 3º A medida que pasa, el vivir se va gastando. Es, diríamos, “material” fungible (fungible viene del latín *fungi*, en el sentido de ‘consumir’). 4º En su pasar, la vida va decantando un *pasado* que, en la medida en que no desaparece, es la base sobre la cual el hombre construye lo innovador y más perfecto.

Esta brevísima excursión hacia la idea de *pasar* nos permite entender que la ciencia histórica se ocupe —aunque no exclusivamente— de lo que va

⁶Cfr., de Ortega, “Vives”; O.C. v, 498 ss.

⁷*Historia como sistema*; O.C. vi, 40.

cambiando en la sociedad, de lo que no se repite, del pretérito. Volveremos sobre esto.

Otro concepto que nos ayuda a esclarecer, de manera muy inmediata, la categoría historiológica de acontecimiento es la idea de *drama*. Al concebir la vida humana como drama Ortega no está echando mano de una simple metáfora; esta determinación es asumida formalmente por él, y señala en direcciones bien precisas. *Drao* significa actuar, ejecutar. “La forma nominal de este verbo es *drama*”⁸. Esto nos sugiere que el vivir del hombre es un incesante *quehacer*. Pero no sólo eso; en tanto dramático, tiene un carácter esencialmente *riesgoso*⁹.

En tercer lugar, la idea de drama sugiere que el vivir está compuesto por un protagonista, por personajes que conviven necesariamente con él, y por un escenario o circunstancia en la que acaecen los avatares dramáticos. Ocuparse, pues, de la vida como drama, exige tomar en cuenta todos sus constituyentes en sus mutuas conexiones.

Sin pretender agotar este examen, con el anterior concepto se nos insinúa que el acontecimiento que estamos dilucidando no es ni una pura comedia ni una pura tragedia, sino una mezcla intermedia en que hay ingredientes de lo uno y de lo otro.

Extrayendo una fundamental consecuencia metafísica de lo expuesto, hay que decir que en la concepción de la vida como drama late la idea cristiana de ser; hallamos, pues, en ella, una clara oposición a la idea griega del ser. La intuición cristiana —advierte Ortega— nos fuerza a pensar la vida “como un ser indigente, por tanto, como un ser que al mismo tiempo que es no acaba de ser”; en la perspectiva cristiana, se reconoce al “hombre con todo en su derredor como algo indigente, insuficiente, menesteroso, menesteroso de pleno ser, de salvación”; el hombre y el mundo aparecen como “inválidos, claudicantes y caducos”¹⁰.

Frente a esa interpretación —dice Ortega—, los griegos, tal vez con la única excepción de Heráclito, “pensaban lo contrario: pensaban, con uno u otro acento, que la realidad es el ser suficiente, el ser sustantivo [...] el ser que basta a sí mismo, [...] compacto, perfecto”¹¹.

Pero, si Ortega objeta la categoría tradicional de sustancia, ¿por qué usa esa palabra y otras afines? Creo que la respuesta podría desglosarse así: 1º Ortega le da un rango diferente dentro de su sistema a la idea de sustancia.

⁸Cfr., de Ortega, *Idea del Teatro*; O.C. VII, 486.

⁹Cfr., de Ortega, *El hombre y la gente*; O.C. VII, 94 s.

¹⁰*Una Interpretación de la Historia Universal*; O.C. IX, 212, 213.

¹¹*Ibid.*, 212.

Si bien con ella no podría interpretarse el nivel último de la realidad, puede tener cabida para dar cuenta de otros niveles. 2º La utilización que el filósofo da, en su propia doctrina, a la palabra substancia es, más bien, lato e informal, no asignándole el contenido preciso que se habitualizó en la filosofía, y que él recusa. 3º Muchas veces usa la pabra como adjetivo y no como sustantivo, afirmando, por ejemplo, que “la condición del hombre es [...] incertidumbre sustancial”¹², confirmando, con ello, me parece, lo que he propuesto antes.

Explicitemos algunas relaciones entre el vivir como pasar y drama y la ciencia histórica. Si ésta se ocupa del cambio es porque, en última instancia, la vida lo es. Si toma como tema de estudio el pasado, ello se debe a que el existir humano va constituyendo su ser actual, por tanto, presente, con el pretérito que va emergiendo del pasar en que consiste. Por otra parte, el carácter dramático y, en principio, irrepitable de la vida funda el hecho de que, en ciertas direcciones, los estudios históricos aborden lo que, dramáticamente, no se reitera. Esto significa, entre otras cosas, que la historia procura dilucidar los personajes del drama y sus condicionantes, es decir, determinadas colectividades o grupos y la circunstancia en que luchan por pervivir.

Vemos, pues, que la historiología, meta-historia o metafísica de lo histórico nos ayuda a comprender el asunto de la historiografía y su proceder. Y podría cooperar con el historiador de profesión en conseguir conceptos depurados que —no podía menos de ser así— éste fácticamente utiliza, aunque pocas veces revisa y pule.

Me parece oportuno indicar que en el ámbito de los estudios literarios ya ha habido historiadores que han considerado, al menos en parte, el aporte de Ortega. En su libro *Testimonios y documentos de la literatura chilena (1842-1975)*, José Promis nos dice que para escribir su obra se ha apoyado “en la periodización generacional de la literatura hispanoamericana de Cedomil Goić”, la cual, agrega, “tiene como soporte fundamental el método de las generaciones expuesto por José Ortega y Gasset”¹³.

3

Es el momento de insistir en la categoría historiológica del cambio. Así, tendremos que desplazarnos hacia niveles de lo humano propiamente históricos: los sociales.

¹²*El hombre y la gente*; O.C. vii, 89.

¹³Ed. Nascimento, Stgo., 1977; p. 9.

Podemos preguntarnos, en primer término, si todo cambio es histórico. Evidentemente, la respuesta es negativa. Si observamos lo real en su totalidad, comprobamos que, de uno u otro modo, *todo* sufre alguna alteración. Sin embargo, *en principio y sin entrar en mayores complicaciones*, podríamos afirmar que en la naturaleza los cambios ocurren dentro de ciertos carriles o pautas preestablecidos, lo que *no* acontece en lo humano, donde las transformaciones serían imprevisibles y radicales, tal como lo sugerimos anteriormente. Pero, en la perspectiva de Ortega, ¿todo cambio en el ámbito de lo humano tendría el carácter de histórico? Ciertamente, no. Las variaciones estrictamente personales, que afectan sólo al yo que es cada cual, no son históricas. Tampoco lo son las que recaen, por ejemplo, sobre un conjunto de amigos o una “sociedad” científica, impactando, simplemente, el plano de lo interpersonal o el de los “grupos intrasociales”.

Los cambios históricos debemos buscarlos en el seno de lo colectivo. Ortega utiliza varios puntos de vista para describirlos y clasificarlos en un orden jerárquico. En esta ocasión adoptaremos uno, partiendo de este texto de *El tema de nuestro tiempo*: “Por medio de la historia intentamos la comprensión de las variaciones que sobrevienen en el espíritu humano. Para ello necesitamos primero advertir que esas variaciones no son de un mismo rango. Ciertos fenómenos históricos dependen de otros más profundos, que, por su parte son independientes de aquellos [...]. Así, las transformaciones de orden industrial o político son poco profundas; dependen de las ideas, de las preferencias morales y estéticas que tengan los contemporáneos. Pero, a su vez, ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada. Esta que llamaremos ‘sensibilidad vital’ es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época”¹⁴.

Este planteamiento de 1923 fue matizado y, en algunos sentidos, transformado en la obra más madura de Ortega. En *Historia como sistema*, de 1935, hablará, por ejemplo, de vida humana en vez de espíritu humano, y de sistema de creencias en vez de ‘sensibilidad vital’. Por ahora, sin embargo, quiero hacer notar que, en mi concepto, todo sistema de creencias o de convicciones¹⁵ implica una sensación radical ante la vida, una manera de sentir la existencia en su integridad indiferenciada. De ahí que, cuando

¹⁴O.C. III, 146.

¹⁵En otros lugares Ortega distinguirá entre creencias y convicciones. Pero en este momento no sería oportuno entrar en esa diferencia.

Ortega se refiere en términos distintos al “sujeto” elemental de la historia —las generaciones— no se esté contradiciendo sino complementando.

En torno a la idea de generación se unen los conceptos de sensibilidad vital y sistema de creencias¹⁶, los que, de diversas maneras, dan cuenta de lo mismo: el ámbito en que se produce el cambio *constitutivo* de la historia, el de las generaciones históricas. Cada 15 años se produce, necesariamente, esta transformación radical, señala Ortega.

Hagamos constar que al hablar del *cambio constitutivo* de la historia no estamos diciendo que sea el único, ni el más importante en la perspectiva de nuestra vida personal; una guerra entre naciones, un conflicto bélico civil u otro fenómeno histórico no constitutivo de la marcha de la historia pueden tener, pese a carecer de la necesidad y radicalidad inherentes al cambio generacional, una influencia más decisiva que éste en nuestra existencia individual.

Por otra parte, como ha indicado Julián Marías, la tesis según la cual el lapso cubierto por una generación es de 15 años no pertenece a la biognosis o teoría analítica y general de la vida, sino a la antropología metafísica, cuyo tema no es la vida humana en cuanto tal sino su estructura empírica.

A esta altura de nuestra exposición estamos en condiciones de afirmar que el cambio histórico puede darse, al menos, en tres planos: en el de los hechos —una coalición de países, por ejemplo, o una revolución—; en el de los condicionantes de los hechos —económicos, filosóficos, religiosos, etc.—; en el del mundo, entendiéndolo por tal las efectivas convicciones a partir de las que existimos, el sistema de creencias que orienta nuestro quehacer, la interpretación de la vida con vigencia social, el conjunto o red de soluciones con vigencia colectiva, las ideas vivas o de que se vive, la cultura vitalmente comprendida, la manera de sentir la existencia en su integridad indiferenciada. Los cambios de mundo —o, lo que es igual, generacionales— son, para Ortega, los básicos, y de ellos se ha ocupado preferentemente, aunque, por cierto, sin negar el alcance y peso de los demás.

Las generaciones y las etapas correspondientes pueden clasificarse según diversos criterios. De acuerdo a uno de ellos, “ha habido generaciones que sintieron una suficiente homogeneidad entre lo recibido y lo propio. Entonces se vive en *épocas acumulativas*. Otras veces han sentido una profunda heterogeneidad entre ambos elementos, y sobrevinieron *épocas eliminatorias y polémicas*, generaciones de combate”¹⁷. Según otro criterio, habría genera-

¹⁶A ellos podríamos agregar los de “mundo de convicciones” y “mundo vigente”, considerando la Lecc. IV, de *En torno a Galileo*, de Ortega.

¹⁷*El tema de nuestro tiempo*; O.C. III, 149.

ciones decisivas, precursoras y continuadoras. La generación decisiva es aquella que, después de una crisis histórica —es decir, del quiebre radical del sistema de creencias en que vive una sociedad— logra instalarse de nuevo en un mundo cierto, permitiendo que las generaciones continuadoras perseveren durante siglos en él. Por cierto, las generaciones precursoras son las que anteceden a la decisiva¹⁸.

El *cambio generacional normal* puede ser, pues, *cumulativo o polémico*. La mutación que encontramos en las generaciones *decisivas* es de otro rango, ya que él señala que ha habido una crisis histórica y, por ende, el paso a otra *época*. En rigor, esta palabra —*época*— debemos reservarla sólo para este último caso.

Bajo cierto ángulo, ni la vida personal ni la existencia colectiva son, para Ortega, puro cambio. Las transformaciones constitutivas de la sociedad acontecen según el ritmo de 15 años, y, por tanto, durante ese lapso hay una relativa estabilidad, aunque bajo ella se esté gestando algo innovador¹⁹. Por otro lado, las estructuras de la vida personal y de la colectiva son, en cuanto tales, nítidamente invariables, si bien son sólo formales y abstractas, de tal modo que, en cada caso, tienen un contenido distinto. Así, por ejemplo, todo hombre y toda generación se proyectan hacia el futuro; esto, claro está, es algo fijo y constante. Pero cada hombre y cada generación efectúa su proyección hacia el porvenir de una manera peculiar, y en ello hallamos el carácter cambiante de lo concreto, esto es, de una biografía real o de una historia real.

Tenemos que subrayar, no obstante, que sin esos elementos inmutables a que hemos aludido —y a ellos, en verdad, nos estamos refiriendo en esta exposición—, la vida sería totalmente opaca a la razón, es decir, sería ininteligible, y, entre otras cosas, la ciencia histórica se tornaría imposible, no podría haberla²⁰.

Y a propósito de estas consideraciones, me parece oportuno traer a colación una idea de Sartre que parece oponerse a la tesis orteguiana según la cual la historicidad —entendida como cambio—, es rasgo fundamental de lo humano.

¹⁸Cfr., *En torno a Galileo*; O.C. v, 51 s. Véase, además, de Marías, *El método histórico de las generaciones. Obras Completas*, vol. vi, Ed. Revista de Occidente, Madrid, p. 120 ss.

¹⁹A propósito de esto, señala Ortega: "cuando digo que la historia en cambio no se trata de una vaga afirmación que a nada compromete. Más aún: a mi juicio, es falso decir que la historia cambia constantemente. La realidad histórica sabe también reposar. La historia cambia cada quince años y durante ellos reposa; y cambia cada quince años porque eso es lo que dura el predominio de una generación. La generación es el paso con que camina la historia" (*Vives-Goethe*; O.C. ix, 517).

²⁰Véase, al respecto, de Ortega, *Origen y epílogo de la filosofía*; O.C. ix, 396 s.

En su *Crítica de la Razón Dialéctica* indica aquel que “no habría que definir al hombre por su historicidad —puesto que hay sociedades sin historia—, sino por la permanente posibilidad de vivir *históricamente* las rupturas que conmueven a veces a las sociedades de repetición”²¹. Por cierto, Ortega conocía la existencia de lo que Sartre llama “sociedades de repetición”, y, por ejemplo, las menciona en su obra *Las Atlántidas*, al hacer comentarios sobre el historiador Kurt Breysig²². Pero su idea de lo que es *definir*²³ le lleva a tener ante la vista las colectividades históricas para determinar lo que es la sociedad, ya que ellas representan el ser en plenitud, en perfección o en forma de lo social, y no las colectividades a-históricas, modos deficientes y ruinosos de la sociedad. Tal vez, sin embargo, tras esta aparente contradicción entre estos dos pensadores se esconda una coincidencia. No podríamos zanjar ahora la cuestión.

4

El tiempo histórico no debe entenderse sólo como el pasado. En la autofabricación en que consiste el acontecer dramático que es el vivir coexisten las tres dimensiones del tiempo: pretérito, presente y porvenir. En cierta perspectiva —que, sin embargo, no es la única— estos tres lados de la temporalidad *son*, esto es, son *presentes*. No se trata, pues, de que el pasado *ya no sea*, puesto que ya fue; *ni* de que el futuro *tampoco sea*, ya que aún no es. Tanto el uno como el otro contribuyen a configurar el momento actual, el instante presente. El pasado perdura, a su modo, en el *ahora*. Y el futuro se anuncia, en la modalidad que le es propia, en el mismo *ahora*. Ni el pretérito desaparece del todo al transcurrir nuestra existencia, ni el futuro carece de toda entidad porque aún no se haya encarnado con plenitud en el presente.

Frases usuales nos indican que la palabra historia no designa sólo lo que ya ocurrió; “vivimos momentos históricos”, se dice; o, “estamos en medio de la historia”; y, también, “asistimos a cambios históricos”. Otros tópicos apuntan en la misma dirección: “no hay que quedarse al margen del curso de la historia”; “es preciso llegar a ser protagonistas de la propia historia”. Todo esto, que se oye con frecuencia, no alude, por cierto, a un pretérito fenecido, sino a un dinámico presente o a un atractivo porvenir.

²¹Vol. 1, Ed. Losada, Bs. As., 1963, p. 145, en nota. Trad. de Manuel Lamana (*Critique de la raison dialectique*. Tomo 1, Gallimard, Paris, 1969, p.103, nota 2).

²²Cfr., O.C. III, 306.

²³Véase, sobre ello, *Idea del Teatro*, O.C. VII, 447.

El círculo de la temporalidad humana es descrito por Ortega a partir de la contraposición entre tiempo cósmico y tiempo vital. En la undécima lección de *¿Qué es filosofía?* leemos: “El tiempo cósmico solamente es el presente porque el futuro todavía no es y el pasado ya no es. ¿Cómo, entonces, pasado y futuro siguen siendo parte del tiempo?”. Su respuesta es ésta: “Nuestra vida’ está alojada, anclada en el instante presente. Pero ¿qué es mi vida en este instante? No es decir lo que estoy diciendo; lo que vivo en este instante no es mover los labios; eso es mecánico, está fuera de mi vida, pertenece al ser cósmico. Es, por el contrario, estar yo pensando lo que voy a decir; en este instante me estoy anticipando, me proyecto en un futuro. Pero para decirlo necesito emplear ciertos medios —palabras— y esto me lo proporciona mi pasado. Mi futuro, pues, me hace descubrir mi pasado para realizarse. El pasado es ahora real porque lo revivo, y cuando encuentro en mi pasado los medios para realizar mi futuro es cuando descubro mi presente. Y todo esto acontece en un instante; en cada instante la vida se dilata en las tres dimensiones del tiempo [...]. El futuro me rebota hacia el pasado, este hacia el presente, de aquí voy otra vez al futuro, que me arroja al pasado, y este a otro presente, en un eterno girar”²⁴.

El futuro, al que Ortega dará preeminencia al seguir poniendo en juego *esta* perspectiva, se concreta como proyecto. Desde él vivimos, desde él aparecen las otras dimensiones temporales²⁵.

Estas ideas de 1929 son retomadas, matizadas y explicitadas en diversas direcciones dentro de la obra plenamente madura de Ortega; por ejemplo, en los libros, publicados con carácter póstumo, *Pasado y porvenir para el hombre actual* y *Vives-Goethe*.

²⁴O.C. VII, 432 s. (al menos en la segunda edición de este volumen —de 1964—, hay en el texto citado una errata, que he corregido considerando la edición de *¿Qué es filosofía?* de 1985, dentro de la colección “Obras de José Ortega y Gasset”). Por cierto, ha habido historiadores chilenos, como Mario Góngora, que han hecho resaltar que “la duración histórica engloba *pasado, presente y futuro*”. Cfr., de Mario Góngora, “La Historia”; en la obra colectiva, producto de un seminario coordinado por Mario Leyton S., “*Conversaciones en Lo Barnechea*. Ciencias sociales: desarrollo actual e integración”; Eds. MINEDUC, CPEIP. OEA, Stgo., 1973; p. 31. Claro es, sin duda, que Mario Góngora examinaba asiduamente los conceptos fundamentales de su quehacer y, con frecuencia, recurría para ello a la filosofía contemporánea.

Otro autor chileno que ha explorado minuciosa y perspicazmente los problemas de la temporalidad —en su caso, en perspectiva filosófica— es Joaquín Barceló. Al respecto, véase, del autor, “Joaquín Barceló: Escritos sobre tiempo, historia y tradición”; en *Revista de Ciencias Sociales* N^{os} 18-19, Valparaíso, 1981; p. 381 y ss.

²⁵Cfr., O.C. VII, 434 s.

Desde un punto de vista distinto, el futuro nos aparecerá ligeramente diferente a como lo hemos descrito hasta ahora; *siendo*, en cierto sentido —así lo hemos afirmado— y no *siendo*, en otro sentido.

“La vida es una operación que se efectúa ‘hacia delante’ —dice Ortega—. Vimos originariamente *hacia* el porvenir, proyectados hacia él. Pero el porvenir es lo más esencialmente problemático de cuanto hay, no podemos hacer pie en él, no tiene contorno fijo, bien definido perfil. ¿Y cómo podría ser de otro modo puesto que todavía no *es*? El porvenir es siempre plural, está hecho de lo que puede ocurrir”²⁶.

Las palabras citadas pueden aplicarse tanto al plano de lo personal como al de lo colectivo, el propiamente histórico. El futuro no nos aparece ahora, principalmente, como la encarnación de un proyecto individual o social. Lo destacado es otro aspecto de él: ser el ámbito de la incertidumbre, por encerrar en sí posibilidades diversas y, aún contradictorias, por *no ser* aún algo pleno y carente de ambigüedades. Pero esto nos hace caer en la cuenta de los caracteres del pretérito que en cierta medida somos, pasado que la perplejidad inherente a nuestra actitud ante el porvenir, nos obliga a atender y examinar. El pasado —señala Ortega— posee un contorno inequívoco, fijo e inmutable.

Creo que en este momento estamos en condiciones de esclarecer un tanto las conocidas frases del filósofo, que dicen: “*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia [...] al hombre”²⁷. La palabra historia puede interpretarse en este texto de dos maneras, paradójicamente opuestas, pero complementarias. En primer lugar, puede significar *cambio*. Y así nos lo hace entender el siguiente comentario del propio Ortega a su tesis: “el hombre no tiene naturaleza: nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura. [...] Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable —a una ‘naturaleza’— [...], al no poseer el hombre ‘naturaleza’ y carecer de ser fijo, ni él ni nada en él son cosa quieta. [...] Está siempre en viaje, *in via*, decían los teólogos medievales”²⁸.

Pero, también, y esto es muy claro, historia puede querer decir *pasado*, y esto implica, como antes dijimos, algo “cuyo contorno es inequívoco, fijo e inmutable”²⁹. Por ello el pasado puede ser “lo que poseemos, lo que tene-

²⁶“Pasado y porvenir para el hombre actual”; en el libro del mismo nombre; O.C. ix, 652 (véase, también, *En torno a Galileo*; O.C. v, 93 s.).

²⁷*Historia como sistema*; O.C. vi, 41.

²⁸“Pasado y porvenir para el hombre actual”; O.C. ix, 646 s.

²⁹*Ibid.*, 652.

mos”, frente al futuro, que “es, por esencia, lo indócil, lo que no está nunca en nuestra mano”³⁰. Ya en *Historia como sistema*, Ortega da la clave para esta interpretación: “Si hablamos de *ser* en el sentido tradicional —advierte—, como *ser ya* lo que se es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de ‘naturaleza’, es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa”³¹.

Con ello no pretendo agotar el problematismo ínsito en la idea de que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. Sólo he querido llamar la atención sobre el hecho de que es susceptible de una intelección más compleja de la que, con cierta frecuencia, se le asigna. Como muestra de ello podemos agregar que, para Ortega, el hombre está inserto en la naturaleza³², es un tráfuga respecto de ella³³ y tiene una dimensión natural: su cuerpo y su psique³⁴, dicho brevemente. Hay, por tanto, cierta vinculación significativa entre hombre y naturaleza, la que nos permite afirmar que aquél no carece *absolutamente* de naturaleza; en el hombre había un lado natural, bien que historicado; así, pues, por ejemplo, sus instintos se dan entrelazados con un conjunto de creaciones culturales —esto es, históricas— que les imprimen el peculiar cuño *propiamente humano* que presentan³⁵.

Relacionando la doctrina de las modalidades del ser con las dimensiones del tiempo, constatamos cierta correspondencia entre la *necesidad* y el pasado, la *efectividad* y el presente, y la *posibilidad* y el futuro. Y, como ya lo dijimos, la factualidad del ahora reúne en torno a sí a las posibilidades del porvenir —“pura urdimbre de amenazas, temores y esperanzas”³⁶—, la tarea o el “simple” pasar presentes y lo inexorable y fatal del pretérito.

5

Es oportuno, por cierto, destacar *directamente* la historia entendida como

³⁰Ibid., 654.

³¹O.C. vi, 39.

³²Cfr. “El mito del hombre allende la técnica”; en *Pasado y porvenir para el hombre actual*; O.C. ix, 620 s. (este texto debe verse en el libro *Meditación de la Técnica*, Colección Obras de José Ortega y Gasset, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1982; esta versión, revisada por Paulino Garagorri, presenta muchas variantes respecto de la que aparece en el Vol. ix de las O.C.).

³³Cfr., “Prólogo a *Veinte años de caza mayor*”; O.C. vi, 484.

³⁴Cfr. *Historia como sistema*, O.C. vi, 24, 35, etc.

³⁵Véase, por ejemplo, al respecto, *Estudios sobre el amor*; O.C. v, 612 s.

³⁶“Pasado y porvenir para el hombre actual”; O.C. ix, 653. Véase, también, “Alrededor de Goethe”; en *Vives-Goethe*; O.C. ix, 606.

pasado, ateniéndonos a su concepto tradicional, pero discrepando de los tópicos que lo acompañan. Ortega se opone a considerar el pretérito como algo que quedó a nuestra espalda, sin tener efecto sobre nosotros. “La historia —dice— es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida. Es, pues, ciencia del más riguroso y actual presente. Si no fuese ciencia del presente, ¿dónde íbamos a encontrar ese pasado que se le suele atribuir como tema? Lo opuesto, que es lo acostumbrado, equivale a hacer del pasado una cosa abstracta e irreal que quedó inerte allá en su fecha, cuando el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy [...]. El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo —se entiende, mi vida”³⁷. Este planteamiento lo explicita, modula y precisa Ortega en muchos lugares. Un estudio minucioso de él no es, por tanto, posible en este momento. No obstante, podemos seleccionar algunos textos que complementen, al menos mínimamente, lo enunciado.

En *Orígen y Epílogo de la Filosofía* declara nuestro pensador que “el pasado histórico no es pasado simplemente porque no está ya en el presente —esto sería una denominación extrínseca— sino porque *le ha pasado* a otros hombres de los cuales tenemos memoria y, por consiguiente, *nos sigue pasando a nosotros* que lo estamos de continuo *repasando*”³⁸.

En *Vives-Goethe* recurre a una comparación que, aunque parece simple metáfora, inserta la idea del *pretérito* en su teoría de las generaciones históricas, ubicándolo en el plano que más nos interesa; “cada generación humana —dice— lleva en sí todas las anteriores y es como un escorzo de la historia universal hasta la fecha. Si no fuera tan grotesca la imagen, deberíamos representarnos las generaciones no horizontalmente, sino en vertical, como los acróbatas de los circos cuando hacen lo que llaman ‘la torre humana’: unós sobre los hombros de los otros; el que está en lo alto goza la impresión de dominar a los demás y, en efecto, está más alto y encima de los demás, pero debía advertir al mismo tiempo que es su prisionero”³⁹.

En otras palabras: el pasado abre y regula las posibilidades de nuestra existencia, de nuestro futuro, de tal modo que nuestra libertad queda radicalmente condicionada por él. Esto podría llevarnos a la errónea inferencia de que el pretérito, prácticamente, nos brinda una vida solucionada.

³⁷*Historia como sistema*; O.C. vi, 44 (una errata de este texto, que aparece en la edición de 1964 al menos, la he corregido teniendo ante la vista la versión de 1981, publicada por Paulino Garagorri en la Colección “Obras de José Ortega y Gasset”).

³⁸O.C. ix, 361.

³⁹O.C. ix, 520 (Véase, también, *En torno a Galileo*; O.C. v, 45).

No habría tal. “Todo hombre —advierte Ortega— está obligado si quiere de verdad vivir a comportarse como un primer hombre, a ser el eterno Adán, a avivar en sí los temas y resortes esenciales, permanentes de la vida. Sólo en el camino de intentar esta repristinación y simplificación de la vida se encuentra con que no es ni puede ser un primer hombre, sino que es el hombre número tantos en la cadena larguísima de hombres, de generaciones que se han sucedido. Sólo entonces, después de ese instante, descubre lo que es ser, por fuerza, sucesor; mejor dicho, heredero —a diferencia del animal que sucede pero no hereda y, por eso, no es un ente histórico”⁴⁰.

Dentro de los inexorables carriles del pasado, el hombre inventa e innova, y esto acaece de manera necesaria; desde cierto punto de vista, cada generación tiene que inaugurar la historia⁴¹. La descripción de la temporalidad hecha por Ortega nos conduce, con frecuencia, a estas desconcertantes —a primera vista— paradojas.

6

Y nos lleva, también, a un imperativo de ética personal e histórica que nos obliga a ser, a la vez, tradicionalistas, actualistas y futuristas. No podría ser de otra manera, señala el filósofo, “porque el hombre es en todo momento [...] pasado, presente y futuro”⁴². Sólo el acatamiento de este imperativo nos permitiría evitar dos actitudes extremas, antagónicas una de otra pero, para Ortega, “igualmente erróneas y estériles”⁴³: el progresismo o futurismo —que supedita “la vida actual y pasada a una mañana que no llega nunca”⁴⁴—, y el reaccionarismo o arcaísmo —para el que tampoco hay propiamente pasado, ya que una porción privilegiada de él sigue siendo un presente inmutable, petrificado y perenne⁴⁵. Futurismo y arcaísmo se obstinan en amputar dos de las dimensiones temporales de la vida, quedándose sólo con una⁴⁶. Al no respetar la estructura de lo real, fracasan inexorablemente en sus pretensiones, sugiere nuestro pensador.

⁴⁰“Sobre las carreras”; en O.C. v, 178.

⁴¹Véase, al respecto, “Goethe sin Weimar”; en *Vives-Goethe*; O.C. ix, 573.

⁴²“Sobre las carreras”; O.C. v, 179.

⁴³“Para un museo romántico”; O.C. ii, 515.

⁴⁴Ibid., 516. (Nótese que la palabra “futurismo” está usada en un sentido muy diferente al que le asigna Ortega en *¿Qué es filosofía?* (O.C. vii, 435), en un texto al que se aludió anteriormente).

⁴⁵Ibid.

⁴⁶Ibid.

Hasta ahora hemos hecho hincapié en *lo histórico* como *realidad*, aunque, de varias maneras, nos hemos referido también al *conocimiento* de lo histórico y de la historia. Convendría, no obstante, aludir a ello en forma más directa, aunque sea brevemente.

Nuestra vinculación “cognoscitiva” con el pasado no se reduce, por cierto, a la ciencia histórica o historiografía. Antes que ella están la reminiscencia espontánea, el deliberado recordar y la experiencia de la vida⁴⁷, modos de “conocer” el pretérito que merecerían, en su momento, detallados exámenes, dada la decisiva importancia que tienen en nuestra existencia.

Haciendo constar que la historiología o meta-historia —sobre eso ha versado esta exposición— se encuentra, tácita o expresamente, a la base de la historiografía, me limitaré, por ahora, a algunas consideraciones etimológicas sobre la palabra “historia”. Este término nos remite al vocablo jónico *historeîn*, que significó “informar”, “averiguar”, “y, por lo mismo, valía indiferentemente para investigaciones sobre los fenómenos naturales y los humanos”⁴⁸. Según Ortega, “lo que iba a ser el filosofar, fue denominado [...] por Parménides y algunos grupos alertas de su tiempo, con el nombre de *alétheia*”, agregando en una nota, que “en las dos o tres generaciones anteriores —los jónicos— la palabra *historeîn* expresa lo que ellos hacían, y que luego, con mirada retrospectiva y técnica, se llamó *fisiología*”⁴⁹. Por ende, tanto en sus orígenes como en la actualidad, historia y filosofía nos aparecen estrechamente emparentadas.

Esta breve excursión etimológica nos permite vincular a *historeîn*, *fisiología*, *alétheia* y *filosofía* la palabra *apo-kálipsis*, que significa, recargadamente, lo mismo que *alétheia* —nombre primigenio de la filosofía— es decir, “descubrimiento, patentización, desnudamiento, revelación”⁵⁰.

Tal vez, la relación que hay entre todos esos vocablos claves no sea una mera anécdota lingüística, y tras ella haya algo que sea preciso traer a luz.

⁴⁷Véase, al respecto, por ejemplo: “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” (O.C. v1); “Sobre las carreras” (O.C. v). De Julián Marías: “La experiencia de la vida”; en *El tiempo que ni vuelve ni tropieza* (O.C. v11).

⁴⁸“Prólogo a *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier”; O.C. vi, 392.

⁴⁹*Origen y epílogo de la filosofía*; O.C. ix, 385.

⁵⁰*Ibid.*, 386. Véase, también, *Meditaciones del Quijote*; O.C. 1, 335 s. Además, de Julián Marías, su comentario a la idea de *alétheia*; en *Meditaciones del Quijote*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1984, pp. 109-114 (notas 20 y 21).

En síntesis: se habla hoy, con frecuencia, del hombre como entidad histórica, del sentido de la historia, de cambios y acontecimientos históricos, de hallarse en medio de la historia, de ir con la historia y de oponerse al curso de la historia, de pasar a la historia, de hechos con repercusiones históricas, de quedar o no al margen de la historia. Todo lo que se dice respecto de ello presupone, como es obvio, un concepto: el de historia. De ahí que el significado, o falta de él, de ese hablar, sólo pueda vislumbrarse después de aclarar y determinar suficientemente la palabra historia. Hemos procurado dar algunos pasos en ese sentido. *Simplificando:*

La palabra historia puede referirse, por una parte, a la historia de las sociedades, esto es, al gestarse propio de la Historia Universal o, al inherente a una sociedad particular. El término puede emplearse, también, para apuntar hacia una dimensión radical de la vida humana: la historicidad. La existencia humana es, decisivamente, histórica. Y sólo porque lo es, puede haber una historia de las sociedades: Historia Universal o historia de tal o cual colectividad. Inversamente, sólo la inserción del hombre en ellas permite la manifestación de la historicidad de su vida. ¿En qué consiste la historicidad del existir humano?

Por lo pronto, en que la vida humana se realiza a partir de un pasado. El pretérito humano no es tal sólo porque haya pasado, en el sentido de haber quedado a la espalda del hombre y sin contacto con él, sino, más bien y por el contrario, el pasado lo es en la medida en que pervive, eficaz, en el presente, condicionando el quehacer humano actual. Más aun: el pasado abre ciertas posibilidades —ciertamente, también cierra otras—, y, por tanto, su influjo no se limita a llegar al presente; va más allá, hacia el futuro, posibilitando e imposibilitando, en suma, condicionando el proyecto de existencia a partir del cual el hombre vive.

Con la palabra historicidad podemos aludir, por otro lado, al quehacer mismo en que la existencia humana consiste. La vida es histórica en cuanto no nos es dada hecha sino por hacer, quehacer que nunca está estrictamente determinado. La vida humana no es puramente natural, decimos, es histórica.

En cuanto al quehacer en que la vida consiste en un *acontecer* —no una substancia—, con la palabra historicidad nos referimos, además, a la existencia humana como acontecimiento dramático-pasajero. Podemos sostener que hay acontecimientos de la historia de las sociedades sólo porque la vida humana es, radicalmente vista, puro acontecer.

Como el acontecer que es el vivir se caracteriza por su temporalidad, y el tiempo se compone de tres dimensiones —pasado, presente y futuro—, la idea de historicidad no sólo se refiere al pasado, sino a la temporalidad íntegra: el futuro reside en la vida porque el hombre se gesta desde su porvenir; el pasado, porque el porvenir es abierto por una tradición; el presente es el punto o línea de unión de pretérito y futuro; estos últimos son presentes; en rigor, todo lo que en el hombre es, es presente.

La vida humana es histórica, por otra parte, porque cambia, y dicho cambio afecta sus estructuras radicales. La existencia no se reduce a su pasado: no es sólo lo que ya era ni cómo lo era; la vida tiende siempre a algo que no es todavía —se entiende, plenamente presente—, que es posible, que es futuro y —y esto es decisivo—, distinto de lo que el hombre ya era.

Cabe la posibilidad de que el hombre procure asumir científicamente su historicidad. En tal caso, hace historia en el sentido de *historiografía*. Historia significa, pues, en esta acepción, *conocimiento de la realidad histórica*. Hay que distinguir, por tanto, entre la historia como realidad —historia de las sociedades e historicidad de la vida humana— y la historia como ciencia —esto es, como historiografía—; en este último ámbito surge la necesidad de constituir expresa y metódicamente lo que Ortega llama historiología o meta-historia. Agreguemos —siguiendo a Heidegger— que una época puede ser ahistoriográfica (o carente de sentido histórico) sólo porque en el fondo de sí misma está determinada por la historicidad⁵¹.

El hombre puede comportarse de una manera genuinamente histórica cuando regresa al pasado apropiándose —según señala el mismo Heidegger— en el sentido de una modalidad creadora⁵². Por cierto, el hombre puede intentar adoptar actitudes anti-históricas, en las que desprecia el pasado o procura anquilosarse en una porción de él. Un conocimiento suficiente de la historia —en los múltiples significados del vocablo—, ayudaría a evitar esas vías hacia el fracaso, y cooperaría en la posibilitación de una conducta auténticamente histórica⁵³.

⁵¹Cfr., *Ser y Tiempo*, Ed. F.C.E., México, 1962; trad. de José Gaos; p. 31. (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963; p. 20).

⁵²Ibid., 32 (Ibid., 21).

⁵³Este escrito forma parte de una investigación patrocinada por el D.T.I. de la Universidad de Chile (Proyecto H-2641-8822).