

Acerca de la Historia en la obra de José Ortega y Gasset

On history in the work of Jose Ortega y Gasset

Yldelfonzo Penso A.

Universidad de los Andes – Escuela de Historia

Mérida-Venezuela

E-mail: yldelfonzop@hotmail.com

Resumen

El objetivo del presente trabajo es mostrar las características primordiales que le asigna José Ortega y Gasset a la disciplina de la Historia. En función de una crítica al sistema racionalista del conocimiento Ortega levanta su *razón vital* que es el método con el cual trata de descubrir las dimensiones propias del ser humano y ubicar su papel dentro de la Historia. Así, trasciende las nociones clásicas de la Historia y le asigna una función narrativa dentro de su análisis del ser del hombre. Una ciencia de la historia pasaría a ser, entonces, narrar el cuento de lo que “ha sido” el hombre.

Palabras Clave: historia, vida, ciencia, filosofía.

Summary

The aim of this paper is to show the key features assigned José Ortega y Gasset to the discipline of history. Based on a critique of rationalist knowledge system Ortega raises his *vital reason* is the method which tries to discover the dimensions of the human being and locate their role in history. So transcends classical notions of history and assigns a narrative function in its analysis of man's being. A science of history would become, then, tell the story of what "has been" the man.

Key Words: history, life, science, philosophy.

1. Introducción. Acerca de la historia en la filosofía de José Ortega y Gasset

En el campo de la Filosofía que suele llamarse “Teoría del conocimiento”, o más exactamente Gnoseología, suele distinguirse dos aspectos independientes pero complementarios entre sí: por un lado la cuestión de la posibilidad del conocimiento y por el otro el de la naturaleza o esencia del conocimiento.

Cuando indagamos sobre la posibilidad del conocimiento preguntamos si en verdad el sujeto puede conocer, o sea, si puede llegar a saber lo que los objetos son; “aprehenderlos”. Cuando preguntamos por su esencia o naturaleza buscamos descifrar si el conocimiento es el resultado de una alteración que realiza el objeto sobre el sujeto, o más bien, inversamente, de la creación del objeto llevada a cabo por el sujeto (Ríos, 2007).

En cuanto a la posibilidad del conocimiento, a lo largo de la historia de la Filosofía encontramos muchos planteamientos entre los cuales podemos citar como las dos propuestas contrapuestas al dogmatismo y al escepticismo. El dogmatismo no discute la posibilidad del conocer; la da por sentada. Por el contrario, para el escepticismo el contacto entre sujeto y objeto del conocimiento es imposible.

A su vez, en lo concerniente a la naturaleza o esencia del conocimiento se han enfrentado las teorías del racionalismo y el empirismo. Para el racionalista nuestra razón o intelecto es la fuente de todo conocimiento. En cambio para un empirista la única fuente para un conocimiento valedero son los datos de nuestra experiencia (Hessen, 1975)

Aunque han sido numerosos en la historia de la Filosofía los intentos por superación de estos polos opuestos, en el presente artículo nos centraremos en el trabajo de José Ortega y Gasset por construir una teoría del conocimiento que exprese la realidad del espíritu científico de principios del siglo XX y que a la vez sea fundamento para su concepción sobre la disciplina de la Historia.

2. La Razón Vital

La *razón vital* es el constructo teórico que lleva a cabo Ortega a lo largo de toda su obra, y con el cual trata de superar los opuestos tradicionales que, como tales hemos resumidos, han dominado la historia de la Filosofía en lo relativo a la Gnoseología. A grandes rasgos la *razón vital* es la supeditación de la razón a la vida, pero a los fines de la claridad del mensaje lo iremos desmenuzando poco a poco.

En lo que concierne a la posibilidad del conocimiento Ortega nunca duda de la capacidad cognitiva del ser humano, para él el ser humano es un ente que para mantenerse en la existencia debe obligatoriamente conocer (Ortega, 1979). La posibilidad de que el sujeto conozca nunca la niega. Sin embargo, trata de superar la dicotomía gnoseológica dogmatismo-escepticismo con un planteamiento que ha recibido el nombre de

perspectivismo. Aunque en reiterados momentos de toda su obra Ortega rechaza este apelativo que otros le han puesto a su planteamiento, lo utilizaremos a fines de concreción de la idea.

Para el perspectivismo cada sujeto cognoscente aporta un punto de vista concreto, individual y único. Según Ortega tanto el dogmatismo como el escepticismo parten de un supuesto erróneo: el supuesto de que el punto de vista del individuo es falso. El escéptico no acepta que el individuo pueda conocer, su punto de vista es incapaz de acceder al objeto. En cambio el dogmático busca una verdad absoluta, universal, que no capta las variaciones y modulaciones de los puntos de vista individual. No obstante el perspectivismo orteguiano no plantea que el conocimiento sea algo subjetivo y por lo tanto igual de falso.

La verdad (la verdad que cada cual aprehende) es, desde luego, limitada, fragmentaria, parcial (no total), más es en todo caso real, por ser en parte auténtica y genuina del mundo, del universo. Y es que la realidad, precisamente por serlo (esto es, por hallarse fuera de nuestras mentes y ser por tanto transubjetiva), se quiebra, se fragmenta en innumerables caras, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da a un individuo. El universo, pues, plural y multiforme, se rompe en añicos en la percepción: cada trozo, cada parte de él, es igualmente real, y en conjunto todos forman parte del universo entero (Martínez-Liévana, 1998, 247)

Así pues, tanto como rechaza la incapacidad del conocer (escepticismo) como una capacidad absoluta y universal de conocer (absolutismo) Ortega propone como superación de este problema a su perspectivismo, el cual está fundado, entonces, en el hecho más concreto, individual e inequívoco que existe: la vida, de ahí su adjetivo; *razón vital*. Pero la vida en sentido orteguiano no es algo abstracto o teórico, ni siquiera es entendida en términos biológicos; es sencillamente la vida de cada uno. “Y así, empiezo diciendo que la vida -piense cada cual en la suya- es aquella realidad que, a diferencia de todas las demás conocidas o supuestas, es pura y exclusivamente “acontecimiento”. Me acontece vivir. Vida es lo que nos pasa. Vida es pasar, un pasarme a mí” (Ortega, 1979, 73).

Así tenemos que la *razón vital* de Ortega es ese trascender la razón absoluta y universal por una de tipo individual, concreta e histórica. La forma extrema del dogmatismo, para Ortega es el racionalismo cartesiano por pretender un conocimiento de la verdad inubicable, abstracto, absoluto. Y la lucha por la superación de este tipo de dogmatismo es una de las cruzadas específicas de la *razón vital*.

Ahora bien, lo que hemos planteado hasta ahora es lo concerniente a la posibilidad del conocimiento. Debemos avanzar a discernir sobre lo que proponía Ortega en cuanto a la esencia o naturaleza del conocimiento. Como dijimos, cuando se discute en torno a la esencia o naturaleza del conocimiento hablamos sobre el origen de los datos del conocer, es decir, cuando preguntamos por el “dónde tiene su origen el conocimiento”.

Para la posición racionalista el conocimiento tiene su origen en la estructura y procedimientos propios de la razón; es decir, la “objetividad” de las cosas que queremos conocer no nace en las cosas en sí, sino de la manera como las pensamos. Fundándose en los modelos matemáticos, el racionalista le otorga al conocimiento de las cosas un carácter de necesidad y universalidad: debe ser como se piensan en todo momento y lugar. Lo cual le concede un nulo valor a los datos de la experiencia sensible. Por su parte, diametralmente opuesto, el empirismo sostiene que “La única fuente del conocimiento humano es la experiencia... Todos nuestros conceptos, incluso los más generales y abstractos, proceden de la experiencia” (Hessen, 1975, 57). Así, existe una realidad externa e independiente del sujeto y es a través de nuestros sentidos que captamos lo que ese mundo externo nos transmite. El conocimiento se basa, pues, en sentir lo que el mundo proyecta sobre nosotros; es tal el empirismo. En cambio el racionalismo sostiene que todo acto de conocer se basa en el uso puro y determinado de nuestra razón. Toda la realidad del mundo externo está encerrada, al contrario, en la conciencia del sujeto. Son pues, dos posturas irreconciliables.

Ortega responde, arriesgadamente, que ninguna de las dos proposiciones constituye una verdadera respuesta a la cuestión de la esencia del conocimiento. Para él tanto el racionalismo como el empirismo parten de una noción errónea del ser lo que los lleva a una concepción errónea del conocimiento. En estas dos posturas tradicionales (racionalismo-empirismo) el ser de las cosas es algo fijo y determinado; es tal como es en todos los momentos y circunstancias. Ambas posturas buscan el ser más auténtico de lo que es el conocimiento -¿su ser esta en la razón o en la experiencia?- Pero ambos, en su afán de extremismo, dejan por fuera algo que la otra tiene. El racionalismo coloca al pensamiento, a la razón, como el ente más auténtico para el conocer. No existe otro medio o método para que el sujeto conozca al objeto, sino a través de su intelecto. Deja por fuera, cual niño caprichoso, cualquier elemento o dato que el mundo circundante nos pueda ofrecer. “El racionalismo para salvar la verdad renuncia a la vida” (Ortega, 1959, 28).

En un nivel similar de manía, el empirismo funda todo conocimiento en nuestros sentidos que capturan las informaciones que nos llegan del mundo exterior que nos agobia, dejando por fuera el pensamiento o razón que analiza y organiza esos datos empíricos. En resumen, ambas posiciones dejan por fuera una parte de la realidad por que asumen una noción de la verdad estática e inamovible. Cómo buscan el ser más genuino del conocimiento, se conforman con un ser (razón o experiencia) que sea el mismo siempre; algo fijo y determinado. Para Ortega este es el error que les impide una concepción más amplia y primaria acerca del conocimiento, y hacia allá dirige la mirada su *razón vital*.

Pero ¿en qué consiste eso de ser fijo y determinado? Pues, es la vieja idea de que las cosas tienen una esencia absoluta, algo que son por siempre sin modificación ni alteración. Esta noción nace en la antigua Grecia de la mano de Parménides, quien en sus poemas sobre la naturaleza “...desarrolló la conciencia metafísica del Ser Único, rechazando la multiplicidad, el cambio, el devenir, el perecer y el movimiento...” (Dilthey, 1996, 33). Esta noción absolutista de lo que las cosas son, impide concebir a la realidad en la multiplicidad de sus manifestaciones y se encierra en la búsqueda de ese ser invariable y determinado.

Desde Parménides, cuando el pensador ortodoxo busca el ser de una cosa entiende que busca una consistencia fija y estática, por tanto, algo que el ente *ya* es, que *ya* lo integra y constituye. El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad (ser *ya* lo que es), el prototipo de tal será era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser-siempre-lo-mismo (Ortega, 1981, 32)

Aquí está la raíz de los problemas de todas las teorías del conocimiento; se encerraban en la búsqueda de *una consistencia fija y estática* de lo que es el conocimiento: una a favor de la razón, otra a favor de la experiencia sensible. Ante esta grave cuestión Ortega propone su vitalismo, que está estrechamente ligado a su perspectivismo. El conocimiento tiene su origen no en algo ya determinado -la razón encerrada en el sujeto o la experiencia atendida a los sentidos- sino en la dinámica, en la cambiante relación íntima del ser humano con el mundo en que habita; en esa coexistencia hombre-mundo.

Pero lo decisivo es que el hecho radical de nuestra relación con las cosas solo queda pulcramente descrito como la coexistencia nuda del *yo* con las *cosas*. Tan real es el uno como el otro, el *yo* con las *cosas*; solo que ahora el ser realidad cambia de significado, y, en vez de significar como antes

independencia, significará depender el uno del otro: ser inseparables, mutuo serse. Las *cosas me son y yo soy de las cosas*. Estoy entregado a ellas: me cercan, me sostienen, me hieren, me acarician...La relación primaria del hombre con las cosas no es intelectual, no es un darse cuenta de ellas, pensarlas o contemplarlas. ¡Qué más quisiéramos! Es estar en ellas y con ellas; y, por parte suya, estar efectivamente actuando sobre mi (Ortega, 1979, 54)

Ahora accedemos a las dos (2) vertientes de la *razón vital*: su perspectivismo y su vitalismo. Para Ortega el conocimiento no es una capacidad absoluta y universal del ser humano, sino que es el ejercicio cambiante de nuestro punto de vista en la medida en que nos relacionamos con las cosas externas, con el mundo que nos circunda. Asimismo, no tiene su origen completamente ni dentro ni fuera del sujeto, sino que la realidad del conocimiento es como un ser dual, un ser que destruye la noción estática de lo que es: la incierta coexistencia del sujeto con el mundo. Pues bien, la *razón vital* es algo dinámico, movable, que se construye en el diario morar de la vida completamente coexistiendo en un mundo. “..Es, en definitiva, lo que Ortega llama vivir (mi vida), la vida de cada cual...Yo (subjetividad) y cosas (mundo) formamos parte por igual de la vida, de mi vida. Aunque entre sí distintos, el yo es inconcebible sin las cosas y éstas sin aquel; mas también la vida es impensable sin alguno de estos dos términos” (Martínez-Liébana, 1998, 257) Ante nosotros surge, como flor en primavera, la fisonomía de la *razón vital*. Pasaremos ahora a establecer el cordón umbilical entre la *razón vital* y la concepción orteguiana de la Historia.

3. La razón vital y la disciplina de la historia

Como venimos viendo la *razón vital* es el constructo teórico que levanta Ortega para liberarse de las cadenas de la tradición filosófica, que arrastran el pesado legado de Parmenides. Ortega, como buen filósofo, necesita alejarse de las zonas “cómodas” de la herencia, necesita él mismo indagar sobre los principios en que se levanta la tradición filosófica. Y ¿Por qué le acontece esto? Pues, sencillamente porque la filosofía es aquella faena que busca asegurar un conocimiento apoyado en principios o creencias cada vez más genuinos. “Es decir, que el pensamiento filosófico, teniendo como ocupación única y permanente asegurar la solidez del principio, tiene que estar siempre buscando un principio más principio detrás del recibido; o lo que es igual: que la filosofía camina siempre hacia atrás, que se va siempre retirando” (Ortega, 1979, 29).

Y aquí nos encontramos con una propiedad de la filosofía que resulta extremadamente extraña para aquellos que no están familiarizados con este oficio: a lo largo de la historia de la filosofía parece que los temas, en general, se repiten. Da la impresión que la filosofía no avanza sino que siempre se están equivocando los filósofos y por eso la recurrencia de temas o dimensiones de lo investigado. Pero resulta que esta apariencia le viene por su incesante búsqueda de un principio más sólido que el anterior. O como lo dice el mismo Ortega en otra obra, cuando establece para la filosofía el imperativo de autonomía:

Significa este principio metódico la renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma que se vaya haciendo y al compromiso de no partir de verdades supuestas. Es la filosofía una ciencia sin supuestos. Entiendo por tal un sistema de verdades que se ha construido sin admitir como fundamento de él ninguna verdad que se da por probada fuera de ese sistema. No hay, pues, una admisión filosófica que el filósofo no tenga que forjar con sus propios medios. Es, pues, la filosofía ley intelectual de sí misma, es autónoma. A esto llamo principio de autonomía [...] (Ortega, 1963, 95)

Entonces, tiene el verdadero filósofo que alejarse del tejido de creencias o planteamientos que por la fuerza de la costumbres estén enraizados. Debe *forjar con sus propios medios* sus verdades, y eso es lo que realiza Ortega al separarse de las nociones tradicionales acerca del conocimiento para crear su *razón vital*.

Ahora bien, recapitulemos. La *razón vital* es aquella teoría que sostiene la posibilidad del conocimiento del ser humano a partir de su punto de vista único e irrepetible (perspectivismo) y que se funda en la íntima relación del sujeto pensante con el mundo de cosas que le rodea (vitalismo). Estas dos (2) dimensiones de la *razón vital* se sostienen en un hecho concreto, dinámico e histórico: la vida. Aquí se borra cualquier noción biológica de la vida y se arroga un carácter eminentemente histórico e individual: la vida de cada uno. No en buscar teóricamente qué es, sino en el simple vivirla. “Pero la vida no se sienta nunca, no tiene un ser fijo y dado de una vez para siempre, sino que está siempre pasando y aconteciendo. La vida está constantemente siendo y des-siendo, algo que nunca sólo es sino que siempre des-es. La vida no debería decirse que es, sino, precisamente que vive” (Ortega, 1979, 80).

Aquí volvemos a encontrarnos con la apreciación orteguiana de una esencia de las cosas dinámica y movable. Se aparta de la creencia en las esencias fijas y determinadas por siempre. No podía establecer a la vida bajo un concepto frío y estático, sino que la hace consistir en el hecho más cambiante y dinámico que puede haber: la vida es simplemente vivirla.

Ahora bien, ¿Qué tiene que ver la vida, entendida bajo estos términos, con la Historia? Para responder esta inquietud –punto central de la presente disertación– desmenuzaremos el discurso en cuatro (4) pasos:

1.- Pues bien, para que el hombre pueda vivir su vida debe constantemente tomar decisiones ante el mundo que coexiste con él. Y para tomar decisiones debemos saber en qué mundo vivimos. Acordémonos que para la *razón vital* el origen del conocimiento viene dado por la íntima relación del sujeto con el mundo de cosas que le rodea. Somos dentro de una circunstancia.

La vida nos es dada, puesto que no nos la damos nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérselas nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer... Antes de hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo (Ortega, 1981, 14)

En esta especie de Ontología de la vida, para desarrollar el ser humano la esencia de su ser cambiante y dinámico, para vivir su vida, debe saber cuál es el mundo de cosas que le rodea; cuál es su circunstancia. Debe conocer cuáles son las creencias del mundo con el que coexiste. Las creencias de nuestra circunstancia son el estrato más básico de nuestra vida.

Ahora ¿Qué es una creencia? Ortega lleva a cabo una simple, pero dramática distinción entre *ideas* y *creencias*, para establecer la importancia sustantiva de las segundas. En resumen podemos decir que *ideas* es todo aquello que en nuestra vida aparece como el resultado del trabajo de nuestro intelecto. Las ideas nacen en nuestra mente y se agotan al ser pensadas; algunas hasta aparecen sin nuestro consentimiento. En cambio, las creencias se nos presentan con un matiz diametralmente opuesto. Las creencias ya están en el mundo

cuando llegamos a él. No las pensamos, las damos por hechas. Nos encontramos con un mundo lleno de un repertorio de *creencias* sobre las cuales vivimos.

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante de lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas “vivimos, nos movemos y somos”. Por los mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos (Ortega, 1943, 23)

En resumen, para vivir debe el hombre conocer las creencias básicas, fundantes, del mundo con el que coexiste. Para diagnosticar lo que es un hombre una sociedad o una época es preciso, pues, conocer y organizar la estructura de las creencias sobre las que se sustenta.

2.- Como la vida va siendo y va des-siendo, cambia a cada instante, no puede ser pensada con los conceptos que concebían el ser-lo-mismo-siempre (Parménides). Llega el momento de explicar esta extraña realidad que es la vida con una nueva Ontología, que supere el sentido tradicional del ser fijo estático e invariable.

Así pues, la esencia de la vida es ser siempre cambiante. Es un siempre acontecer algo al sujeto que la vive. Un pasarme siempre algo a mí. Es lo que llama Ortega *experiencia de vida*, como ese eterno campo de lo que hemos sido: nuestro pasado. “De donde resulta que la vida es constitutivamente experiencia de vida...Pero la experiencia de la vida no se compone sólo de las experiencias que yo personalmente he hecho, de mi pasado. Va integrada también por el pasado de los antepasados que la sociedad en que vivo me transmite” (Ortega, 1981, 44).

El pasado del sujeto, su experiencia de vida, no es sólo lo que le ha acontecido a él individualmente, sino al repertorio de creencias sociales con el que se encuentra y que vienen de un pasado también social. La circunstancia del sujeto es su pasado individual más el pasado de la sociedad en donde le toco vivir.

Entonces el pasado asume un matiz de absoluta presencia. Si decimos que hay un pasado es porque está en presente ante nosotros, actuando en nosotros. Otro elemento del diagnóstico de lo que es un hombre, una sociedad o una época es descubrir lo que “ha sido”, su pasado. Si queremos acceder a la esencia de la vida debemos contar su pasado.

En suma, aquí el razonamiento esclarecedor, la razón, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otro y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica (Ortega, 1981, 47)

En resumen, como la esencia de la vida del sujeto es siempre construirse sobre la base de lo que “ha sido” su pasado, la única forma de percibir o conocer algo de este ser tan cambiante, es narrar la fluctuación de todo lo que “ha sido”; contar su historia. He aquí el primer papel que le otorga Ortega a la Historia como disciplina que trata de estudiar a este ser que lo que hace es vivir.

3.- Podemos deducir, entonces, que para Ortega la disciplina de la Historia se ha entendido de forma errónea hasta el momento. Tradicionalmente entendemos por Historia dos (2) dimensiones: en un sentido académico como aquel saber sistemático basado en cierta rigurosidad de sus procedimientos de búsqueda y análisis de resultados, en su otro sentido, es todo hecho o acontecimiento secuenciado en el tiempo que, de la manera más informal, pertenece al ámbito público o privado. La primera dimensión es lo que llamamos disciplina científica de la historia, que se nutre sustantivamente de la segunda dimensión (Brom, 1972)

En efecto, la Historia trata del estudio o recuento del pasado; en esto no discrepa Ortega de las consideraciones tradicionales: el objeto de la Historia es el pasado. Ahora bien, como vimos el método para conocer e interpretar ese pasado para Ortega es la narración, en cambio para la concepción de la Historia como ciencia, que vendría a ser el aspecto de la primera dimensión esbozada, es una rigurosa metodología de investigación especializada: el método histórico.

Al tratar del método histórico, al igual que al tratar del método científico, debemos distinguir entre dos fases claramente diferenciadas: a) la de recopilación y establecimiento de los hechos o de las observaciones, b) la de la interpretación de esos mismos hechos y observaciones. Ambas fases estarán, por supuesto, mutuamente integradas, aunque resultan claramente distinguibles (Bermejo y Piedras, 1999, 159)

La primera fase es lo que se ha llamado la *crítica externa* de los documentos, que vendría siendo todas las técnicas, arqueológicas, paleográficas, diplomáticas y filológicas con las cuales podamos garantizar la autenticidad de un documento o fuente histórica. La

segunda fase es la llamada *crítica interna* que es la operación analítica del contenido de los documentos: su interpretación o hermenéutica.

El método histórico, en resumen, busca acceder al conocimiento del pasado, suponiendo que éste posee una esencia fija y determinada: el pasado no puede cambiar, ya fue. Se funda en una concepción del pasado como algo estático un ser-ya-lo-que-fue, que no puede cambiar. Diametral diferencia con la consideración de Ortega sobre el pasado como el sustento del vivir.

4.- En Ortega la Historia pasa a ser esa narración que nos descubre el conocimiento de las variaciones de la vida. Esa vida que siempre va siendo y des-siendo, que tiene como su cambiante esencia a su pasado -su *experiencia de vida*- va a ser conocida, aprehendida, por “el cuento de su historia”.

La historia 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. (Ortega, 1981, 53)

Aquí reitera Ortega la concepción del hombre que ha desarrollado a lo largo de su obra: el hombre no tiene una esencia fija y determinada sino lo que tiene es su vida que consiste en puro pasado. Va haciéndose y des-haciéndose y la única forma de conocerlo es a través de la Historia como narración de lo que “ha sido” su pasado. Así se aleja Ortega de la dialéctica hegeliana, por ejemplo, ya que “...si el hombre carece de esencia constitutiva, su proceso histórico no puede ser el despliegue de una esencia dada inicialmente” (Riú, 1984, 144).

Por otra parte, si la Historia como nos la muestra Ortega es una ciencia narrativa ¿Qué concepto tiene él de ciencia? En sentido estricto, ciencia es el conocimiento que resulta de una investigación basada en cierta rigurosidad metodológica. Así como vimos momentos atrás al método histórico, hay un conocido método científico. La ciencia es una interpretación de la realidad. Pero como esa realidad muy recurrentemente nos ofrece datos o hechos confusos y extraños, debemos pensar en ellos y luego verificarlos.

Esta faena es la ciencia; como se ve consiste en dos operaciones distintas. Una puramente imaginativa, creadora, que el hombre pone de su propia y

libérrima sustancia; otra confrontadora con lo que no es el hombre, con lo que le rodea, con los hechos, con los datos (Ortega, 1965, 16)

Entonces la ciencia es una construcción. Y, para Ortega, si la Historia en verdad quiere ser una ciencia debe imaginar esquemas de lo que es el hombre para luego cotejarlo con lo que en verdad “ha sido” el hombre. Si se recluye en puro la descripción de los acontecimientos sería simple y absoluto empirismo. Por eso la primera labor de la ciencia narrativa de la historia es la interpretación de los hechos dentro de un esquema de lo que es la vida humana, para que así “...la historia deja de ser la simple averiguación de lo que ha pasado y se convierte en otra cosa un poco más complicada, en la investigación de cómo han sido las vidas humanas en cuanto tales” (Ortega, 1965, 19).

El primer esquema que ideó Ortega sobre el ser humano es hacerlo consistir en puro su vida. Deslastrarse de la rémora de la concepción de la naturaleza fija y determinada del hombre. Para él, como hemos visto, el hombre no tiene naturaleza sino tiene solo su vida y esta consiste a su vez en ser puro pasado. El segundo constructo que ideó fue el de la *generación*. Entendida esta como el grupo de coetáneos con los cuales compartimos un presente. La historia como la ciencia narrativa de la vida, debe utilizar la herramienta de la generación como mecanismo para construir el pasado.

La idea de las generaciones convertida en método de investigación histórica, no consiste más que en proyectar esa estructura sobre todo el pasado. El método de las generaciones nos permite ver esa vida desde dentro de ella, en la actualidad. La historia es convertir virtualmente en presente lo que ya pasó. Por eso la historia es revivir el pasado. Y como vivir no es sino actualidad y presente, tenemos que transmigrar de los nuestros a los pretéritos, mirándonos no desde fuera, no como sidos, sino como siendo (Ortega, 1965, 40)

En resumen, la idea de generación es el elemento interpretativo que ideó Ortega para poder analizar más fehacientemente el pasado de la vida dentro de la coexistencia con el mundo. La Historia, así, no necesita la exactitud de la física, por eso la idea de generación identifica las variaciones en lapsos de tiempo que no son estáticos; puede hablarse de generación que duren treinta años o más, a la vez que no se articulan exactamente “...lo decisivo en la idea de las generaciones no es que se suceden, sino que se solapan o empalman” (Ortega, 1965, 49) Pueden haber varias generaciones coexistiendo en un mismo momento y lugar.

4. A modo de conclusión.

Hemos visto a grandes rasgos aspectos muy concretos del pensamiento de José Ortega y Gasset. La vastedad de sus ideas abarca diversos aspectos de la realidad. El objetivo de este escrito era mostrar el perfil de sus consideraciones acerca de la Historia, aunque ninguna de sus obras trate abiertamente el tema de una “teoría o filosofía de la historia”.

Visualizamos cómo sobre la base de su *razón vital* se levanta el armazón teórico sobre lo que es la Historia. Creemos haber descrito como el elemento básico de toda esta estructura es la noción de la *vida*. Para poder conocer lo que la vida es debe dejar atrás la Historia la concepción del pasado como algo estático que ya fue y no puede cambiar. Para alcanzar el rango de una verdadera ciencia debe analizar el pasado de la vida humana, entendiéndola a priori como el sustento de su constante cambio. Debe, entonces, realizar una especie de analítica de la vida humana y poner de manifiesto las estructuras en las que consiste el ser del hombre, es decir su vida.

Las estructuras del ser del hombre –su vida- las podemos resumir en: a) la realidad primaria del hombre es que tiene que coexistir en un mundo que le rodea y aprisiona, b) que esa coexistencia es lo que llama Ortega la vida, que es encontrarse en una circunstancia y para mantenerse en ella debe ponerse a pensar y tratar de conocer lo que esa circunstancia es, c) que la vida es un eterno e imparable suceder cosas, es puro y esencialmente acontecimiento; me acontece vivir mi vida, d) que para conocer o explicar lo que es el ser humano debo llegar a lo que “ha sido”, debo ver el pasado de su vida, hacer que el pasado se convierta en presente por medio de su narración, e) la Historia que busque explicar el pasado del hombre –colectivo o individual- debe concebir métodos y esquemas que puedan narrar de la mejor manera un pasado dinámico que se convierte en presente.

En definitiva, Ortega nos pone en frente propuestas que se confrontan con las establecidas en el argot cotidiano de la Filosofía, él se arriesga a levantar proposiciones que sentía genuinas, algunas de las cuales merecen su acertada crítica, pero que sin lugar a dudas ocupan un papel destacado en la reflexión sobre el hombre, la filosofía, la sociedad y la historia.

Referencias

- Bermejo, José y Piedras, Pedro (1999). *La genealogía de la Historia. Ensayos de historia teórica*. Ediciones Akal, Madrid.
- Bloch, Marc (1971). *Apología de la Historia o el oficio del historiador*. Instituto cubano del libro, La Habana.
- Brom, Juan (1972). *Para comprender la historia*. Editorial Grijalbo, México.
- Carr, E.H. (1976). *¿Qué es la Historia?* Editorial Seix Barral, Barcelona, España.
- Dilthey, Wilhelm (1996). *Historia de la Filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Gutiérrez Pozo, Antonio (1997). La vida como origen de la filosofía y la filosofía como fundamento de la vida en el pensamiento de Ortega. *Revista Venezolana de Filosofía*, 35, 7-34. Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela.
- Hessen, Johannes (1975). *Teoría del conocimiento*. Editorial Losada. Buenos Aires.
- Martínez-Liévana, Ismael (1998). Perspectivismo y vitalismo: un ensayo de superación de escepticismo e idealismo. *Revista de Filosofía*, 19, 245-259. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- Ortega y Gasset, José (1943). *Ideas y Creencias*. Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- (1963). *¿Qué es Filosofía?* Revista de Occidente, Madrid.
- (1965). *En torno a Galileo. Esquema de las crisis*. Espasa-Calpe, Madrid.
- (1975). *El tema de nuestro tiempo*. Espasa-Calpe, Madrid.
- (1979). *Sobre la razón histórica*. Alianza Editorial. Madrid.
- (1981). *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Alianza Editorial, Madrid.
- (1986). *Unas lecciones de metafísica*. Revista de Occidente, Madrid.
- Ríos Castilla, Jesús (2007). *Epistemología*. Universidad Santo Tomás, Bogotá.
- Riú, Federico (1984). *Vida e historia en Ortega y Gasset*. Monte Ávila editores, Caracas.
- Vásquez, Eduardo (1996). *Ortega y el Idealismo*. Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.