

RESUMEN DE UNA LECTURA DESINTERESADA

EL SER DE LO VIVIENTE EN
EL RACIO-VITALISMO ORTEGUIANO

La muerte de Ortega nos ha obligado a una nueva lectura de su obra. Creo que ha sido la única vez en que he leído a Ortega desinteresadamente, más buscándolo a él como pensador, que buscándome yo, como problema. Es indudable que la muerte crea un cierto classicismo en torno a las figuras egregias. La obra nos parece ya fijada en el tiempo crítico, como un modelo. Cosa extraña: al pasar esta vez sobre el racio-vitalismo orteguiano todo me ha parecido distinto. Al principio creí que el cambio se debía a mi desinterés como lector; después, que se trataba de uno de esos fenómenos imaginativos que crea la distancia irremediable que es la muerte. Mas tarde, he comprendido que el cambio está en la entraña misma de la tesis orteguiana. Todo lo radical en él se nos aparece unido, pero unido dentro de un sistema ideado para una movilidad extrema: "ni el mundo ni el hombre son: todo está en marcha... Nuestro lema ha de ser éste: mobilis in mobile." Lo único que cambia es la urgencia vital de cada momento humano. El racio-vitalismo orteguiano es eso: una movilidad constante de todo lo racional en torno a esa cambeante realidad que es la vida humana.

PRESENCIA Y PROBLEMÁTICA
DE UN SIGLO ANTERIOR.

Una de las grandes contribuciones de Ortega al entendimiento contemporáneo es su crítica del siglo XIX. -De ella solo aprovecharemos aquello que se relaciona con este trabajo. Estas son sus palabras en 1916: "Hablando en rigor, el siglo XIII y todos los demás pretéritos solo existen para nosotros dentro del siglo XIX, según él los vió y al través de su genio. Este es, pues, el verdadero, e l único enemigo. Lo llevamos dentro de nosotros, y dondequiera nos dirijamos tropezaremos con la punta de su lanza. Cuantas mas sean las cosas que de él plenamente aceptemos, mayor será la necesidad de destacar nuestras diferencias. Contra él, frente a él, han de organizarse nuestros rasgos peculiares. Y nos encontramos con que una de las singularidades de ese siglo fué la de precaver a tiempo contra todo intento de superación."⁽¹⁾

En el 1930 continúa advirtiéndonos, que para nosotros, un siglo anterior tiende naturalmente a significar todo el pasado: "la vida tiene siempre un pasado inmediato que encuentra en sí misma baja la especie del recuerdo y que no necesita averiguar por medio de la historia. Así hoy

(1) El Espectador I - Nada "Moderno" y "Muy siglo XX"- Obras Completas II, 22-23 (1916), tercera edición del 1955 de la Editorial Revista de Occidente S. A. Todas las referencias posteriores en cuanto a volumen y página son las correspondientes a esta edición.

encontramos en nosotros, como el fondo de pretérito sobre el cual emerge nuestra vida, el famoso siglo XIX. Ahora bien, ese pasado inmediato, único que tenemos sin esfuerzo especial, tiende naturalmente a significar para nosotros todo el pasado. Lo que en él hubo y aconteció parecerá lo que ha habido y ha acontecido siempre. Esto es un error de óptica siempre funesto, porque no hay ningún siglo que pueda pretender asumir la representación adecuada de todos los demás. Pero en nuestro caso, la ilusión visual es funestísima. Porque unos siglos son más anormales que otros, o, si se prefiere menos anormales. Mas el siglo XIX ha sido superlativamente anormal, uno de los grandes críticos en el destino humano, sea dicho en su honor y en su vituperio. En él germina buena parte de nuestras manías y desmesuramientos. De aquí que necesitemos curar nuestro error visual pidiendo a la historia que nos salve de la falsa normalidad propuesta a nuestros ojos por esa centuria." (2)

La característica esencial del siglo XIX, según el diagnóstico orteguiano, consiste en ser el siglo donde se inicia la crisis de las corrientes de pensamiento, que vienen desde el Renacimiento y por ello termina siendo el fin de la Edad Moderna. Bueno es dejar esclarecida la diferencia que existe

(2) No ser hombre de partido IV 79-80 (1930)

entre el tiempo normal y el tiempo crisis⁵. En el tiempo normal "al sistema de convicciones de ayer sucede otro hoy, con continuidad, sin salto, lo cual supone que la armazón principal del mundo permanece vigente al través de ese cambio o solo ligeramente modificado" mientras que en la crisis, "el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior, sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo. El hombre vuelve a no saber que hacer porque vuelve a de verdad no saber que pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe. El cambio del mundo ha consistido en que el mundo en que se vivía se ha venido abajo y, por lo pronto, en nada más. Es un cambio que comienza por ser negativo-crítico." (3)

El Renacimiento que fué a su vez una gran crisis:

- "el esfuerzo por desprenderse de la cultura tradicional que, formada durante la Edad Media, había llegado a anquilosarse y ahogar la espontaneidad del hombre"- (4), inicia a su vez otra crisis que se precipita en el siglo XIX, en la cual termina la

(3) En torno a Galileo V 60-70 (1933)

(4) En torno a Galileo V 59 (1933)

(5) Edad Moderna. El hombre que re-nace con Galileo y
(6) Descartes comienza a agonizar durante el siglo XIX.

Los ideales del siglo son: el racionalismo -fé en la razón-; el intelectualismo -el pensamiento se basta a sí mismo-; el empirismo científico -aplicar a los hechos no naturales la misma técnica mental aplicada a los fenómenos naturales-; el idealismo -afirmación de la realidad de lo subjetivo-; el positivismo -el atenerse a los simples hechos, empíricamente-; el positivismo histórico -basado en la simple observación de los hechos históricos-; el darwinismo -sólo el cuerpo es lo humano-; el igualitarismo -igualdad natural de los hombres ante la biología y la historia-; el relativismo -no hay mas que verdades relativas a la condición de cada sujeto y el error constituye el azar de la inteligencia -; la megalomanía -la música como una nueva religión. (8)

Como se ve, se trata de un siglo donde la filosofía queda reducida a una mera teoría del conocimiento. Esto ex-

(5) Revés del Almanaque II 724 (1930)

(6) En torno a Galileo V 58 (1933)

(8) En las síntesis que anteceden hemos tratado lo más aproximadamente posible, de exponer el contenido del análisis orteguiano, haciendo uso de sus propias palabras, pero desligándolo de la tesis orteguiana del racio-vitalismo, para que resulten una simple exposición de los problemas, con que más tarde tuvo que enfrentarse Ortega.

plica, hasta cierto extremo, el predominio de la ciencia. Pero oigamos otra vez a Ortega: "Ello es que la ciencia se encontraba en la situación escandalosa de no contentarse nunca con un hecho como hecho, sino que se exigía la razón de él, y en cambio, cuando llegaba a lo principal, que son los principios, los aceptaba sin mas, como simples hechos últimos de los cuales no había para qué dar razón. El empirismo de que la ciencia se avergonzaba en su periferia, lo admitía en su centro y fundamento. Desde Descartes la filosofía con una u otra claridad de propósito, aspiraba a salir de tan bochornosa situación. Pero solo Kant ataca por derecho y a fondo el tema; su obra se propone lo que hasta el Renacimiento hubiera parecido un despropósito y un escándalo, a saber, dar la razón también de los principios o elementos del conocimiento, por lo pronto del físico-matemático y del metafísico. Esta cuestión tan brava pero tan sencilla significa, y no otra cosa mas complicada, su famosa y enigmática pregunta: ¿como son posibles los juicios sintéticos a priori?" Este hirsuto e inabordable nombre significa simplemente: los principios de las ciencias. Pero Kant cree que la razón de esos principios hay que ir a buscarla detrás de la conciencia efectiva empírica, de lo que nos damos cuenta ahora -en una hipotética "conciencia trascendental". ¿Por qué los

antecesores de Kant no hallaron la razón de los principios y por qué Kant mismo creyó tener que ir a buscarla en lo hipotético, por tanto, en ninguna parte, en lo utópico? Por una ceguera oriunda del más tenaz prejuicio. Por creer que el conocimiento es todo él como un comportamiento estanco, que empieza a acaba en sí mismo, que es una zona de nuestra conciencia aparte e impermeable a las demás. " (9)

Veamos ahora, como este prescindir del primer principio o de la verdad última, afectó el panorama científico del siglo XIX. En cuanto a la filosofía, reducida ya a una mera teoría del conocimiento, tiene que cederle su puesto a la física. Sabido es que para el griego, la física, la physis (naturaleza) era un conocimiento de segundo orden mientras que la filosofía, la prima philosophia era el conocimiento esencial de las primeras y últimas realidades, de las definitivas. (10) Cuando los laboratorios se sublevan, declaran "la doctrina de que la verdad física es, no una forma de verdad entre otras, sino la única. Así la física subversiva no tuvo más remedio que tomar actitud de soberana intelectual, produciendo una pésima filosofía: materialismo o positivismo. El materialismo consistía simplemente en la divinización de la materia. Como el físico maneja la materia,

(9) Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida VI 191-192 (1933+1934)
(10) Pleamar filosofía III 346 (1950)

pero ignora lo que es, hizo con ella lo que el salvaje que no sabe que es el rayo y por eso lo diviniza. Mas cauteloso, el positivismo renuncia a intentar la apoteosis. Convencido de que la física solo puede resolver las cuestiones penúltimas, declara que es imposible resolver las últimas...las llama mitos, predica el agnosticismo, es decir, el abandono de los problemas supremos. Y así, aconteció que durante casi un siglo, la humanidad occidental ha vivido con una perspectiva mutilada, con un mundo, al cual faltaba el primero y último plano, alimentándose de cuestiones intermedias, segundas, si se empezaba a contar desde el principio, penúltimas, si se cuenta por el fin". (11)

La pretensión "desmesurada" de la física del siglo XIX fué llevar el atomismo a toda la realidad. Pero esta división en unidades independientes -los átomos- que puede ser aplicada al cuerpo físico, no puede ser aplicada al individuo. De esto deriva Ortega que fracasara la física tan seriamente, en cuanto se refiere a la biología animal y a la biología histórica y fracasara la psicología de la centuria pasada, al proponerse hacer una física del alma, descomponiendo ésta en sus elementos abstractos y genéricos.

La influencia de la física en las ciencias naturales del siglo diecinueve es el resultado de la creencia deter-

(11) Pleamor filosófica III 347-348 (1926)

minista:- condicionalidad mútua de todos los fenómenos en un sistema cerrado- aplicada generalmente al mundo físico, con hondas implicaciones mecanicistas. La cuestión intermedia resulta ser la proposición que el hombre es solo naturaleza. De esta manera, "la vida desciende a no mas que materia; la fisiología a mecánica; el organismo que parecía una unidad independiente, capaz de obrar por sí mismo, es inscrito en el medio físico, como una figura en un tapiz. Ya no es él quien se mueve, sino el medio en él. Nuestras acciones no pasan de reacciones; no hay libertad, originalidad, vivir es adaptarse; adaptarse es dejar que el contorno material penetre en nosotros, nos desaloje de nosotros mismos; adaptación es sumisión y renuncia: "Meditaciones del Quijote"- Meditación Primera 1,400. (1914).

La naturaleza resulta ser para los naturalistas del siglo XIX, el principio desde el cual se generan las variaciones, lo que permanece idéntico a través de la evolución. Darwin busca la permanencia de la vida en la evolución por continuidad -natura non facit saltus- y según la crítica de Ortega.- una crítica que va a poco a poco preparando los grandes temas de su filosofía-: se perdió en una serie de fenómenos secundarios de pseudoactividad, interpretándolos como prototipos de vida primaria, haciendo de la adaptación, que es tan evidentemente una función secundaria, la función vital por excelencia.

Como había que explicar la vida desde el punto de vista de la materia, era necesario probar que la vida humana podía generarse de la propia materia. De la antigüedad se había heredado la fórmula aristélica que la vida podía generarse de la materia inorgánica: -las anguillas salían de los gusanos y los gusanos del lodo.- Heinz Woltereck (12) recoge una versión de la "generación espontánea" del siglo XVI, en la cual se afirmaba, que de una camisa sucia y un poco de harina podía formarse un ratoncito. Haeckel, un poco más modesto, admitió que de la materia inorgánica no era posible formar seres vivos acabados y completos, sino elementos mediovivos, que constituían el primer grado o principio de la vida, los llamados protobiontos. Pero ya la teoría de la evolución era un subconsciente demasiado sugestivo para que alguna idea de la vida pudiera afirmarse sin buscar sus "orígenes". Se buscó en los mares los primeros seres medios vivos, y al confundir una sal coloidal con el "fluido viscoso primordial", por poco se derrumba una de las más imponentes estructuras del pensamiento científico del siglo XIX. Por fin, en la novena década de la centuria 19, Pasteur descubría que las bacterias no estaban en el fondo de las sustancias, sino alrededor de ellas. (13)

(12) Heinz Woltereck -La Vida Inverosímil- 29-38 (1950)

(13) Ciertamente parece que en el terreno de las ciencias nada muere nunca del todo. Buscando la vida, no como algo originado de la materia inorgánica exclusivamente, sino como un proceso, nos hemos tropezado con los virus, que son cristales vivos. Puede ser que la vida haya sido la primera viajera con equipaje en realizar un vuelo interplanetario.

Como en el siglo diecinueve, "siglo de desmesuramiento en todo" (Ortega) cada ciencia trató de apoderarse del saber, la pretensión de las ciencias naturales de convertirse en el saber-modelo, mecanizó, casi durante todo el siglo, las interpretaciones más racionales, tanto sobre el hombre:- el protagonista del amor que sirve de conexión a todo lo creado (Platón); la medida de todas las cosas (Protágoras); el sujeto cognoscente (Kant)- como de la vida humana, -desde la pleonexia platónica hasta el vitalismo bergsoniano-. Esta idolatría naturalista fué tan densa que toda la ciencia trata de convertirse en "ciencia natural". Se habla de una Religión Natural, de una Moral Natural, de un Derecho Natural, de un Arte Natural y "el irresponsable Rousseau" incita a un retorno a la naturaleza, a la antehistoria (Ortega).

En cuanto a las ciencias históricas, se produce un choque entre el racionalismo que había desarrollado el siglo XVIII -Voltaire (1694-1778), Kant (1724-1804), Hegel (1770-1831) y el positivismo, producto del propio siglo XIX. Se concibe la historia como una historia de las Ideas, por un lado y por el otro como una simple observación de los hechos históricos. El método racionalista, con su característico idealismo trascendente, cree posible aislar el fenómeno histórico de toda realidad, que no sea la única realidad para él concebible: las

ideas. Era una forma de barrer del campo de la historia todas las ejecutorias humanas. Esta concepción de la historia ya insinuada por Voltaire -la monarquía representa el honor, la República representa la virtud- es desarrollada por Hegel (Ortega) hasta crear otra de las imponentes estructuras del siglo XIX. El método positivista, por el contrario, se pone a contemplar los hechos históricos como si se tratara de simples fenómenos naturales, y usando la misma técnica de las ciencias naturales, trata de "descubrir sus sustancia permanente, ese alguien o mismo de que ellos son manifestación, variación, modificación incesante... Observando nos sugiere, vemos si aquellos se dejan reducir a un orden o regularidad. Este orden, si transparece, nos mostrará todos los cambios históricos como transformaciones comprensibles de algo que es el substracto de la transformación"; (14)

Pasemos ahora a examinar que clase de hombre, se forma durante la centuria 19. Es este el siglo donde triunfa la burguesía sobre las viejas aristocracias. Es un siglo francés,

(14) En el centenario de Hegel V 416 (1931). Para Hegel "la realidad única, universal, absoluta es el "Espíritu". "Para él "Espíritu" no es el alma humana, ni el nus del cosmos, sino simplemente aquello que se sabe a sí mismo, es decir que consiste en llegar a la transparencia de sí, cuyo ser estriba precisamente en averiguarse a sí propio y descubrirse, hacerse patente." (Id 421)

por excelencia. La burguesía se había formado al amparo de una clase superior, sabiéndose desde sus comienzos, una clase de segundo orden. Este complejo segundogénito fué su virtud y su limitación. El burgués no es un guerrero, ni un hombre religioso: es simplemente "un homus aeconomicus", el hombre que atiende sobre todo, lo útil. Mientras el guerrero sueña con dominar a los hombres, y el religioso sueña con el rescate de las almas, al burgués solo le preocupa el dominio de las cosas. Su mejor amparo lo constituye la jurisprudencia, técnica social del Derecho. Sus mejores creaciones son la técnica -cultura de los medios naturales-, la policía y la justicia pública-cultura de los medios sociales.- (15) Es curioso observar que todos los Códigos civiles europeos del siglo XIX resultan extremadamente liberales en períodos monárquicos o imperialistas.

Al burgués francés del siglo XIX, que ambiciona apoderarse de las cosas naturales, y nada más, no le importa mucho quien deba mandar. Su hábito histórico es que otro mande mientras él se enriquece. Está conforme con Napoleón, de quien recibe un Código civil, o, con la República, que le organiza "Los Derechos del Hombre". Sin embargo, el vacío que crea en las esferas tradicionales del poder este desdén de la

(15) Pleamar Filosófica III 348 (1925)

clase directora por el poder político, deja el poder en disponibilidad para todas las filosofías revolucionarias de la centuria, algunas buenas, otras malas. (16)

En cuanto al tipo de sociedad, las clases quedan escindidas en una lucha de clases, creadora de grandes antagonismos humanos. Del naturalismo científico se recoge la noción "que la lucha es la forma esencial de la convivencia entre hombres. Cualquiera que sean los antecedentes o gérmenes de ellas, parece cierto que hasta el siglo XIX no surge la idea de que la historia está constituida por una lucha perenne... El siglo XIX, alardea de no hacerse ilusiones, de tomar la realidad según ella es. Del accidente desdichado hará la substancia misma. La sociedad será en su propia esencia lucha y nada más.... Puesto que la vida social es constitutivamente lucha... dediquémonos todos de manera concienzuda a luchar... y como la lucha necesita de grupos beligerantes, hagamos de éstos la forma substantiva de la existencia hermana. Lo mas importante del mundo será el "partido", la organización sobreindividual para el combate. Los individuos no interesan, porque mueren y es preciso perpetuar los partidos. Todo hombre será miembro de algun partido y sus ideas y sentimientos serán partidistas." (17)

(16) Misión del Bibliotecario V 221 (1935)

(17) No ser hombre de partido - IV 80-81 (1930)

Como se ve, se trata de un siglo eminentemente revolucionario y anatómicamente imperialista. Solo así se puede entender esta convergencia, por contraste, de las ideas, de las creencias, de las actitudes humanas de menor solución de continuidad: racionalismo y naturalismo, napoleonismo y liberalismo, intelectualismo y positivismo, romanticismo y utilitarismo. En el mismo siglo en que se proclama la igualdad de todos los hombres, se declara la incapacidad del hombre para la libertad; la misma centuria que se nutre de la fé en la razón, consagra la irracionalidad de la sociedad humana; el mismo tiempo que cree en el subjetivismo absoluto, que yace en el fondo de todo idealismo, cree en el relativismo de la verdad que sólo sirve para la época que la descubre.

Y es, que desde sus comienzos, el siglo XIX llevaba dentro de sí, el virus transitorio de un nuevo tiempo. En una de esas admirables síntesis a que nos tiene acostumbrado el pensamiento orteguiano, nos advierte que el agente catalizador que estaba cristalizándose desde el Renacimiento hasta finales del siglo XIX, era nada menos que ésto, disolución de la categoría de sustancia -naturaleza, cosa, ser, -en la categoría de relación -vida, historia- "una piedra al borde de un camino necesita para existir del resto del universo". (18)

(18) Adán en el paraíso I 481-482 (1910)

Esta frase del 1910, es como la inscripción del pórtico, por donde ha de cruzar el racio-vitalismo orteguiano para enfrentarse con los absolutismos aún vigente del siglo XIX: el racionalismo cartesiano, el naturalismo biológico y el positivismo histórico.

EL INTERNO SER DE LO VIVIENTE

La necesidad de disolver la categoría del ser sustantivo de la ontología tradicional en una categoría de ser histórico, obliga a Ortega a usar un método más inusitado que el empleado ordinariamente en los estudios filosóficos. Sabiendo que el siglo diecinueve está nutrido por un denso saber científico, que aspira a convertirse en el saber-modelo, la tarea filosófica de Ortega fué confrontar ese saber científico con las radicales comunes a la filosofía, para restablecer a su verdadero rango, tanto al saber filosófico como al saber científico. No se trata, pues, de una incursión entre las ciencias naturales e históricas, a la cual le sirve de faro la filosofía, sino de una filosofía que utiliza como interrogaciones, las nociones científicas de su tiempo.

Para Ortega, la obligación del intelecto de libertar al hombre del precario destino a que lo tienen reducido, tanto las ciencias naturales como las ciencias del espíritu, es inaplazable. Este desdén por lo humano, fué tan característico del pensamiento antiguo, como del pensamiento moderno. Empecemos por el problema del ser de lo viviente en el pensamiento antiguo.

Para el griego el ser de una cosa era una consistencia fija y extática, algo que el ente ya era, sirviendo como prototipo el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos. Asimismo, tenía realidad todo lo que era extático y fijo y no tenía realidad todo lo que era móvil y variable. Estamos, pues, ante una concepción eminentemente naturalista del ser, característica de una filosofía que aspira, ante todo, a organizar la naturaleza. Ortega nos advierte que en la ontología tradicional el término res (cosa) va siempre conjugado con el de natura (naturaleza), bien como sinónimo, bien en el sentido que la naturaleza es la cosa verdadera, por lo menos el principio de la cosa. (19)

Entre las cosas naturales está el hombre, inmovilizado dentro de "la profunda quietud que para el griego significaba el vocablo ser". (20)

Pero las cosas se mueven, y dentro del estaticismo ortodoxo del ser, el movimiento, la realidad de todo lo que se mueve era demasiado obvia, para no perturbar la mente del pensador griego. Este es el momento en que aparece Aristóteles. Haciendo uso de un método ejemplar, busca tras "la cosa mudable lo que en su cambio no varía, lo que en su movimiento permanece",

(19) Historia como sistema VI 27 (1935)

(20) Historia como sistema VI 28-29 (1935)

su "naturaleza", su "realidad". Esta es la noble noción de la naturaleza que heredamos de Aristóteles: "La physis (naturaleza) era el principio invariable de las variaciones. De este modo se hacía posible conservar el eleatismo fundamental del ser, y sin embargo, pensar como realidades las cosas que para el eleatismo absoluto carecían de auténtica realidad. La idea del tiempo intercalándose entre la auténtica realidad invariable y los estados diversos de las cosas, servía de puente entre la unidad latente del ser y su aparente multiplicidad." ⁽²¹⁾ Desde Aristóteles, la unidad del ser humano se busca en su "naturaleza", (realismo).

Esta es, con alguna que otra ilustre modificación, la génesis del desmesurado cientificismo naturalista que hace crisis en el siglo XIX. El hombre es naturaleza, el cuerpo es lo humano, todo lo múltiple que pueda encontrarse en la frágil arquitectura de lo viviente, es puramente evolutivo. Fué un error de la antropología clásica considerar al hombre anterior al mono. En términos de evolución por continuidad, la parte viviente es anterior al todo, como el átomo es anterior al cuerpo físico. Vuelve Ortega:

(21) Historia como sistema - VI 23-25 (1935)

"Cuando la razón naturalista se ocupa del hombre, busca, consecuente consigo misma, poner al descubierto su naturaleza. Repara en que el hombre tiene cuerpo -que es una cosa- y se apresura a extender a él la física y como el cuerpo es además un organismo, lo entrega a la biología. Nota asimismo que en el hombre, como en el animal, funciona cierto mecanismo psíquico, que es también una cosa y encarga de su estudio a la psicología, que es ciencia natural. Pero es el caso que así llevamos trescientos años y que todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre no han servido para aclararnos nada de lo que sentimos como más estrictamente humano.... hoy sabemos que todos los portentos, en principio inagotable de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana. ¿Por qué?... La causa tiene que ser profunda y radical; tal vez, nada menos que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana; que el hombre no tiene naturaleza... La vida humana, por lo visto, no es una cosa, no tiene naturaleza, y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia." (22)

Durante la Edad Moderna, anterior al Siglo XIX, se intenta además una contraposición del hombre a todo lo que sea naturaleza, que en su esencia, es un retorno al ser de los conceptos y de los objetos matemáticos. Ciertamente que el hombre no es una cosa, ni tiene cosidad natural, pero no por ello deja de ser cosa, puesto que es una cosa que piensa (cartesianismo) -Je ne Suis qu'une chose qui pense- Como se ve, se trata de otra forma de inmovilizar al hombre dentro del ser sustantivo, puesto que se partió del principio, que si la naturaleza no era la realidad primaria o fundamental, o por lo menos, la única realidad inmóvil, tenía que serlo la cogitatio, la res cogitans (la substancia que piensa) frente a las res extensa (la substancia que se extiende, la naturaleza).

Pero aquí interviene Kant, como en otro tiempo tuvo que intervenir Aristóteles, para esclarecer un horizonte todavía dominado por la concepción eleática del ser, y establece, que el ser no es ninguna cosa por sí mismo, ni una determinación que las cosas tengan por su propia condición, y como solitarias, sino que es preciso, que ante ellas se sitúe un sujeto teorizante para que adquirieran la posibilidad de ser o no ser; que tampoco las cosas quedan reducidas a la cosa "pensamiento", o sea, que los entes -en su significación plural el ser de las cosas antes de convertirse en ser absoluto-

sean modos decendarios del ente primario "pensamiento"; que el ser de los entes corporales o psíquicos, en tanto que cognoscibles, carece de sentido si no se ve en él, algo que a las cosas sobreviene cuando un sujeto pensante entra en relación con ellas; que resulta imposible hablar sobre el ser sin investigar antes como es el sujeto cognoscente que interviene en la constitución del ser de las cosas, ya que las cosas son o no son en función de él. (23)

Posteriormente el neokantismo lleva esta conclusión de Kant a un extremo radical, harto improbable: puesto que el ser es el pensar, el ser del hombre es el pensamiento.

Sumergido en Kant, hasta poder librarse del idealismo subjetivista del Kantismo, Ortega se detiene en la esta raíz "viva" del Kantismo, para formular una objeción, que más tarde ha de convertirse en una de las tesis fundamentales del racionismo: que el conocimiento sin vacilación alguna, consiste en actividades de un sujeto que es el hombre, por tanto subjetividad de arriba a abajo, pero que precisamente por serlo, llega en principio a aprehender la más estricta objetividad,

(23) Filosofía Pura: Anejo a mi Folleto Kant IV 56 (1929)
Hasta donde ha sido posible, he seguido el texto literal de la glosa de Ortega sobre este aspecto del Kantismo.

puesto que todo concepto o significación concibe o significa algo objetivo, al igual que toda idea lo es de algo que no es ella misma, resultado pues el conocimiento tanto subjetivo como objetivo. Aquí uno de sus famosos ejemplos: "que el ser no tenga sentido y no pueda significar nada si se abstrae de un sujeto cognoscente, y, por tanto, que el pensar intervenga en el ser de las cosas poniéndolo, no implica que los entes, que las cosas, al ser o no ser, se conviertan en pensamiento, como dos naranjas no se transforman en algo subjetivo, porque su igualdad solo exista cuando un sujeto las compara." (24) Sabido es que la antropología filosófica mas nueva -Cassirer, por ejemplo- ha establecido, como aquí lo hace Ortega: que todo hecho natural al ser observado se transforma en la verdad objetivada que produce la teoría del porvenir. También de la vacilante psicología de Dilthey, aún sobreviven las unidades psico-físicas de la significación.

Este volver a situar el ser en su sitio -en cuanto a las cosas, ser fijo y dado, siendo la naturaleza la gran cosa, restituidas en su órbita natural, y en cuanto al hombre, ser

(24) Filosofía Pura: Anejo a mi Folleto Kant IV 56-57 (1929) Acomodación sintética del texto, pero siempre procurando la mayor literalidad.

cognoscente y transitivo, siendo la historia la gran razón, restituido en su órbita vital -era una de las tareas preliminares del racio-vitalismo, no ya como "crítica" en el sentido Kantiano, sino como filosofía stricto sensus. Porque considerado en sus contenidos más claros y precisos, el racio-vitalismo orteguiano es un anti-realismo en el cual hace su aparición "un ser metafísicamente y no solo físicamente móvil" ⁽²⁵⁾ en pleno dominio de una realidad dependiente, una cuasi realidad condicional y relativa al hombre ⁽²⁶⁾ y un anti-idealismo: "Yo soy yo y mi circunstancia".

Esta última afirmación nos conduce de la mano hasta una de las primeras reflexiones de Ortega sobre la intimidad humana: el intracuerpo, la imagen interna de lo que somos. Se trata de una topografía de las grandes zonas de la personalidad humana: vitalidad, espíritu, alma, que corresponden al "yo corporal", al "yo espiritual" y al "yo excéntrico". La vitalidad constituye una zona humoral, subconsciente, oscura, latente, "infusa en nuestro cuerpo pero hincada y fundida en nuestra psiquis, porque en ella se funden radicalmente lo

(25) Historia como Sistema VI 35 (1935)

(26) Por qué se vuelve a la filosofía IV 102 (1930)

somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, creando esa fuerza vital que mana, como de un hontanar, de un oculto tesoro de energía viviente que es el fondo del ser",⁽²⁷⁾ capaz de contagiarse y contagiar cuando entra en relación con otras personas de extremada o menguada vitalidad. Ese fondo de vitalidad nutre todo el resto de nuestra persona y como una savia nimadora asciende a las cumbres de nuestro ser.⁽²⁸⁾ Pero esta fuerza vital no se ha generado a sí misma, puesto que está condicionada por la especie, por la herencia, por los instintos, poderes extraindividuales que actúan en el cuerpo de cada individuo:⁽²⁹⁾ "Todo induce a creer, que si al fenómeno que llamamos vitalidad corresponde una realidad efectiva, ésta será como un torrente cósmico unitario; es decir, que habrá una sola y universal vitalidad, de que cada organismo es solo un momento o pulsación.... No es síntoma desdeñable el extraño fenómeno de que el ser vivo perciba desde luego la vida -que es cosa latente- de los demás seres vivos y asimismo la simpatía universal, la maravillosa comprensión que actúa entre todos los animales".⁽³⁰⁾

(27) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)
(28) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)
(29) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)
(30) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)

Pero si la vitalidad constituye además del sedimento infuso en nuestro cuerpo y la raíz hincada en nuestra psiquis, una periferia animal, el espíritu, por el contrario, es la cima luminosa de nuestra persona, "su centro último y superior, lo más personal pero acaso no lo más individual"... Se puede llamar espíritu "al conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista".⁽³¹⁾ No es, pues, el caso de la vitalidad que actúa obedeciendo a reglas contrarias a las que dicta la razón, aunque no estamos muy seguros si resultan contrarias a las que urge la volición, sino el caso del "yo" que combina las imágenes tanto exteriores como interiores de la realidad. El espíritu viene a ser algo así como el intelectual de la casa humana, aunque a veces resulte un tanto voluntarioso. Para Ortega el ejemplo más claro es el de la voluntad: "ese hecho interno que expresamos con la frase "yo quiero", ese resolver y decidir, nos aparece como emanado de un punto céntrico en nosotros", que es lo que estrictamente debería llamarse "yo"... Lo propio acontece con el pensamiento. El acto en que entendemos con evidencia suficiente una proposición científica solo puede ser ejecutado por ese centro de mi ser, que es la mente o espíritu". "Ni con el cuerpo" (¿vitalidad?) "ni con el alma"- núcleo excentrico, "quasi extenso"- se piensa. En todo auténtico "entender" "razonar" etc., se produce un con-

(31) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)

tacto inmediato entre el "yo" espiritual y lo entendido. Es como un ver las ideas y sus relaciones donde el ver adquiere un sentido de plena actividad".⁽³²⁾ En la crítica al subjetivismo idealista, hemos visto anteriormente, que para Ortega la idea es algo distinto a la cosa contemplada o aprehendida. Este "ver las ideas" es por lo tanto, un no ver ya la realidad que las provocaron, sino un algo distinto, combinado, en camino de convertirse en una "creencia".

Entendimiento y voluntad -las dos hélices que mueven al ser espiritual, al "yo" que nombramos como espíritu, son funciones racionales pero no funciones racionalistas, según veremos enseguida, funciones sujetas a normas y necesidades objetivas para formarse ideas de las cosas y no para construir modelos ideales a los que las cosas deben ajustarse: "Pienso en la medida en que deo cumplirse en mí las leyes lógicas y en que amoldo mi actividad de inteligencia al ser de las cosas... Lo propio acontece con la voluntad: si ésta funcionase con todo rigor, acomodándose a lo que "debe ser" todos querríamos lo mismo, puesto que al desear solo se puede querer lo que todos los demás pueden querer (imperativo categórico Kantiano).⁽³³⁾ Nuestro espíritu, pues, no nos diferencia a unos de otros, porque

(32) Vitalidad, Alma, Espíritu 451-481 (1927)

(33) Vitalidad, Alma, Espíritu 451-481 (1927)

al pensar, al querer, abandonamos nuestra individualidad
y entramos a participar en un orbe universal. (34)

El espíritu, pues, no reposa en sí mismo. Nada hay
en él que pueda concebirse como un "yo puro, idéntico e
invariable". (35) Por el contrario, pensar es salir fuera de
sí y diluirse en la región del espíritu universal; el deseo
es una constante movilización de nuestro ser hacia algo más
allá de él. (36) Pero estas salidas del espíritu dejan al orden
universal racional, no racionalista, transubjetivado, limitado
por la tarea selectiva (37) que realiza el ser sobre las cosas
que existen más allá de él. Por eso, para Ortega, la vida
es el hecho cósmico del altruismo, puesto que solo existe
como una perpetua emigración del yo vital -vitalidad, espíritu-,
hacia lo otro -universo, naturaleza, circunstancia.-

Entonces, ¿sobre qué porción o zona de nuestra personalidad
personera descansa este alguien individualizado, fuera del
torrente cósmico unitario y del orden universal, que creo ser
"yo"? Entre la vitalidad "que se extiende al fondo de nuestra
persona como un paisaje al fondo del cuadro", y el espíritu,

-
- (34) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)
(35) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)
(36) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)
(37) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)

"fabricante de universo y peregrino de la circunstancia", hay "un ámbito intermedio mas claro que la vitalidad, menos iluminado que el espíritu y que tiene un extraño carácter atmosférico. Es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos: lo que vamos a llamar en sentido estricto: alma". ⁽³⁸⁾ El predominio del espíritu y el del cuerpo tienen a desindividualizarnos, y al propio tiempo a suspender nuestra vida de alma. ⁽³⁹⁾ El alma, por el contrario, tiende a individualizarnos; forma, pues, "un recinto privado, frente al resto del universo, que es, en cierto modo, región de lo público. El alma es "morada", aposento, lugar acotado para el individuo como tal, que vive así "desde" sí mismo y "sobre" sí mismo, no "desde" la lógica o "desde" el deber, apoyándose "sobre" la Verdad eterna y la eterna Norma." ⁽⁴⁰⁾ El yo espiritual tiene, como sus actos, un carácter puntual. Yo no puedo pensar una cosa con una parte de mi mente y otra contraria con otra parte de la misma, ni puedo tener a un tiempo dos voliciones divergentes. ⁽⁴¹⁾ Nuestro pensar es una serie de puntos, cada uno de los cuales es un relámpago mental que no ocupan tiempo. La volición, que acaso

-
- (38) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)
(39) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)
(40) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)
(41) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)

tarda en formarse es un rayo de actividad íntima que fulmina su decisión. En cambio todo lo que pertenece a la fauna del alma dura y se alarga en el tiempo. (42)

El "yo" del alma tiene, pues, un área dilatada, y, como si dijéramos, una extensión psíquica, en cada uno de cuyos puntos puede nacer un acto emotivo o impulsivo diferente, y como los sentimientos, son más o menos profundos, más o menos superficiales, lo vemos de pensar el alma a la manera de un volumen euclidiano, con sus tres dimensiones... Nada psíquico es extenso, pero sí cuasi extenso. (43)

Lo más que consigue la voluntad que funciona dentro del "yo" espiritual es contraer el alma -reducirla a un mínimo de su núcleo excentrico- cerrando sus poros y haciéndola hermética o, por el contrario dilatarla, habilitándola a la absorción de grandes cantidades de amor o de odio, de apetitos o de entusiasmos. (44) Pero la tendencia normal del alma es al ensimismamiento. El alma es el yo ensimismado; hasta cierto extremo, la soledad radical.

"Solo el hombre en quien el alma se ha formado plenamente posee un centro aparte y suyo, desde el cual vive sin coincidir con el cosmos... Ahí, el mundo que existe y opera desde su centro metafísico. Aquí, yo, encerrado en el reducto de mi alma, "fuera del universo", manando sentires y anhelos desde

(42) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)
(43) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)
(44) Vitalidad, Alma, Espíritu II 451-481 (1927)

un centro que soy yo y no es el universo. Nos sentimos individuales merced a esta misteriosa excentricidad de nuestra alma. Porque frente a la naturaleza y espíritu, alma es eso: vida excéntrica". ⁽⁴⁵⁾ Este doliente sentir, extraído del fondo del clasicismo español, es nuestra defensa ante la integración cósmica y la desintegración universal a que está expuesto siempre el ser humano.

De estas tres modulaciones de la intimidad humana, la vitalidad es la que representa la conexión natural del hombre con la naturaleza, pero como un fenómeno de diversidad natural no sujeto a plan, (biologismo) que solo desaparece en el torrente cósmico unitario (¿creación?); el espíritu, la conexión del hombre con el orden objetivo de la razón, pero con plena autonomía del conocimiento desde el punto de vista de cada ser viviente, (teoría de la perspectiva humana de todo conocimiento); el alma, la conexión del hombre con la vida sentimental hacia adentro (ensimismamiento) y con la vida sensible hacia afuera (extraversión) (para una psicología descriptiva, una mayor extensión de los fenómenos psíquicos). Se trata nada menos que de los fundamentos para una caracterología. La vida interior será como una arpa de tres cuerdas suficientes

(45) Vitalidad, Alma, Espíritu 451-481 (1927)

para captar toda la armonía cósmica. Los hombres normales serían aquellos donde vibraran más armónicamente estas tres cuerdas del intimismo humano.

Aquel igualitarismo humano, que tanto el realismo como el idealismo, habían logrado imponer, haciendo abstracción del hombre, queda así seriamente objetado. La invariabilidad humana bastante periclitada ya por el descubrimiento de los materiales de la herencia a principio del siglo XX, entra en riesgo final al considerar que el ser de lo viviente no vive totalmente dentro del hombre, sino que hay una parte del ser de lo viviente que vive fuera de él. Según nos advierte Ortega, en los últimos tiempos, sin común acuerdo ni premeditación, psicología, biología y teoría del conocimiento al revisar los hechos de que ambas actitudes partían, han tenido que rectificarnos coincidiendo en una nueva manera de plantear la cuestión: "El sujeto ni es un medio transparente, un "yo puro" idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que la selecciona, pero no que la deforma. Esta es la función del sujeto, del ser viviente, ante la realidad cósmica que le circunda. No se deja traspasar sin más ni más

por ella, como acontecería al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva." (46)

Yo no soy yo por mí mismo, yo soy un yo que selecciona parte de su ser en la realidad cósmica que lo rodea. "Yo soy yo y mi circunstancia". La vida "existe solo como perpetua emigración del yo vital hacia lo otro." (47) Por eso el hombre va "siendo" y "des-siendo" en cada minuto que vive. (48)

(46)
(47)
(48)

EL SER EXTERNO DE LO VIVIENTE

En la "circunstancia" orteguiana estamos frente, tanto a una antropología científica, que poco a poco se transforma en una antropología filosófica, como en una sociología de lo opresivo. Del estudio del intimismo humano que precede, hemos extraído las siguientes conclusiones: el ser de lo viviente es un ser natural (biologismo) pero dotado de imaginación (inventiva creadora) y memoria (historia) que resulta un verdadero "transfuga de la naturaleza". Por tanto, no hay que pensar en entregarlo a una antropología científica con su énfasis puesto en lo biológico. Según Ortega el ser del hombre y el ser de la naturaleza no coinciden plenamente. ⁽⁴⁹⁾ El ser de lo viviente es un ser indigente que no puede vivir dentro de sí y tiene que buscar la otra parte de su ser, tanto en un orden natural (unidades psicofísicas de la significación) como en un orden objetivo. Por tanto, no hay que pensar en entregarlo a una antropología científica cuadrada desde lo psicológico. Según Ortega, no hay que pensar en la probabilidad de una vida abstracta. ⁽⁵⁰⁾ El ser de lo viviente puede reabsorber una porción de su contorno natural o de su contorno objetivo para conformarlo a su pretensión de ser. Por

(49) Meditación de la Técnica VI 338 (1939)

(50) "A una edición de sus obras" VI 347-352 (1932)

tanto, no hay que pensar en entregarlo a una antropología científica dominada por lo sociológico. Según Ortega, lo sociológico resulta siempre lo opresivo. Como se ve, el ser de lo viviente, lo mismo en su interioridad que en su exterioridad, hay que someterlo a una radical filosófica que consista en un ser y no ser, porque "la tremenda y sin par condición" del ser de lo viviente, es "que se trata de un ente, cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que "aún no es", un ser que consiste en aún no ser. ⁽⁵¹⁾ Para Ortega, la radical filosófica es la "vida humana" como relación y no como sustancia.

Pero este "aún no ser" de lo viviente tiene que confrontarse en la "circunstancia" con cosas que ya son por sí mismas, que tienen una consistencia dada. De acuerdo con la biología tradicional, el destino de este "aún no ser" de lo viviente hubiera sido claro y preciso: adaptarse al medio natural y fundirse en él como cualquiera otra forma vegetal o zoológica. Si el medio le era fácil, hubiera sobrevivido. Si el medio le era adverso, hubiera sucumbido. Pero la concepción orteguiana coincide con la biología más nueva que descarta

(51) Meditación de la Técnica VI 338-340 (1939)

el medio homogéneo e idéntico, el fatalismo medial, y establece el medio individualizado, haciendo del cuerpo y su medio privado, una unidad orgánica - Driesch, Pavlov.
(52)
von Uexküll.

Cuando la pretensión de ser de lo viviente hace contacto con las cosas del mundo natural que ya son, las desrealiza para atarlas a su precario destino. Entonces las cosas entran, en virtud del acto cognoscitivo o de la volición sensible, en un ser y no ser, de lo cual extrae el ser de lo viviente, parte de la extrarealidad que necesita para intrarealizarse. Mas esta aprehensión de la realidad física está limitada por la limitada capacidad receptora del ser de lo viviente. Es indudable que el ente humano no podría apoderarse de toda la realidad monolítica, extensa, que contiene el cosmos natural. Por eso, su aprehensión se encuentra "circunstancia" al horizonte, que es el límite humano de lo cósmico.

La versión orteguiana de que el hombre no forma parte de la circunstancia, sino que está ante ella, insuflándole su vida interior y reabsorbiendo parte de su naturalidad, queda explicada en virtud de ese sutil mecanismo vital. El límite natural es, pues, uno de los principios de la "circunstancia". Límite en cuanto a lo natural, puesto que se convierte en una

(52) La Vida en Torno - Muerte y Resurrección II 49 (1917)

realidad natural humanizada. Límite en cuanto a lo humano, puesto que se convierte en una realidad huma naturalizada. Si todo el fenómeno vital consistiera en una relación humana -natural o natural-humana, lo único que se hubiera logrado sería organizar la soledad radical de la vida humana, puesto que, tanto la naturaleza como el hombre, quedarían en plan de interinidad vital, sumergido el uno en la otra, o la otra en el uno, anegados en un existir infrahumana: Solo Adán ha conocido este estilo paradisiaco.

Pero la "circunstancia" no solo se encuentra poblada por objetos naturales. La pretensión de ser de lo viviente, tiene que confrontarse en su "circunstancia", con otros seres vivientes que también aún no han logrado ser, y por eso aspiran, como el primer pretendiente, a llegar a ser, y como él necesitan salir de la soledad radical paradisiaca, a "convivir", que es el primer paso al "sobrevivir". La pretensión de ser de lo viviente se completa con las otras pretensiones de ser de lo viviente circunstante. Cada vida humana, pues, le sirve de límite a cada vida humana y a su vez la completa.

Es curioso observar que desde sus primeras reflexiones, (53) empieza Ortega a desarrollar sus tesis del límite vital: "el límite nos es impuesto; es una resistencia que nos opone otra vida que a nuestro lado, e incitada por análoga energía, ensaya su acaparamiento del universo". Veinte años más tarde volverá

(53) Renán: Teoría de lo Inverosímil I 454-455 (1909)

a repetirlo: "la mayor porción de mi vida consiste en encontrar frente a mí otras vidas individuales que tangetean, hieren o traspasan por diferentes puntos la mía; así como la mía, aquellas. Ahora bien; encontrar ante sí otra vida, no es lo mismo que hallar un mineral. Este queda incluido, incrustado en mi vida como mero contenido en ella. Pero otra vida humana ante mí, no es sin más, includible en la mía, sino que mi relación con ella implica su independencia y la correspondiente reacción original de ella sobre mi acción. No hay, pues, inclusión, sino convivencia:"⁽⁵⁴⁾ Todavía más tarde tendrá oportunidad de repetirlo: "Vivir es sentirse limitado, y por lo mismo, tener que contar con lo que nos limita."⁽⁵⁵⁾ El límite, que nos ofrece la otra vida que junto a la nuestra convive, es, pues, otro de los principios de la "circunstancia".

Pero mi pretensión de ser cuando tropieza en el espacio vital, que es la "circunstancia", con otra pretensión de ser, no puede hacer con ésta, lo que hace con los entes corpóreos de la naturaleza. No hay forma de deshumanizar el ser de lo viviente como se puede desrealizar el ser de lo natural. La diversidad humana es un hecho que se puede esta-

(54) La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología
IV 539-541 (1928)

(55) La Rebelión de las Masas IV 180 (1937)

blecer con solo mirar a la gente que nos rodea. Luego, cada individualidad humana seguirá viviendo por sí misma. La absorción por mí, la otra pretensión de ser que necesita la mía para integrarse, tengo que realizarla dentro de un orden, que trascienda tanto de la mía como de la suya, pero que no resulte extraña a esta urgencia mútua de integración que nos aqueja a ambos. Tengo que buscar una radical donde las dos pretensiones de ser lleguen a ser una sola, pero que a su vez, resulten distintas, porque esa es la miseria y la grandeza de lo humano. Yo siempre tengo que ser yo. Algo tiene que haber que me permita hacer con lo humano lo mismo que he hecho con lo natural. Las cosas naturales no resultan tan inaprehensibles cuando yo paso sobre ellas, porque hay/^{un}"yo" en mí que puedo usar como punto de referencia. La diversidad entre ellas y yo queda solucionada por ese algo que puede captar todo lo variable sin perder su perspectiva unívoca, mi yo. Todas las cosas quedan referidas a mí en su pretensión de ser.

Fuera de mis sentidos extraceptivos, solo me queda ese sentido interior que constituye la razón. Cierto que cada vida humana es como un pequeño universo teórico, puesto que continuamente lo obligó a darme razones para organizar la realidad

6

de las cosas. Pero se trata de un núcleo teórico tan equidistante de lo humano, que dudo que pueda darme; la razón objetiva que estoy buscando. Siempre encontraré elementos de juicios, propiamente humanos dentro de la razón. Por el sistema circulatorio de la razón fluye sangre humana. Más, si de cosas humanas se trata, ¿por qué no ha de servirme esta misma razón de tan largo aprendizaje humano? ¿Que es lo que resulta inaprehensible cuando me acerco a la pretensión de ser de lo viviente?: el continuo cambio a que está sometido. En vez de confrontar mi ser en perspectiva de ser con una cosa fija y dada, tengo que confrontarlo ahora con un ente que se mueve tanto como yo, y como yo pretende que todo le sea referido a él. ¿Qué es lo que permanece inalterado?: la razón que nos obliga a movernos a ambos. ¿Cuál es esa razón? Primero, la pretensión de ser; segundo, la necesidad de ser dentro de lo viviente. Entonces sí, "ser" es como un vivir y vivir es como un "ser": la única realidad radical, fundamental, que "es" resulta ser la vida; la vida cognoscente, la vida humana. Luego la razón pura, la razón en la cual todas las cosas le son referidas a ella misma para existir solo dentro de la razón, acoplándose al modelo ideal de su deber ser, no me sirve, pero me sirve esta razón que me ha estado dando pequeñas razones, al referir

las cosas a mí, pequeñas razones vitales, espontáneas. Para conocer del ser de lo viviente necesito de una razón vital. Y como todas las cosas son referidas al ser de lo viviente racional si quieren "ser", la "razón pura" tiene que cederle su puesto a la "razón vital". Ahora se comprende la frase de Ortega: "la razón es solo una forma o función de la vida." (57) Ha llegado el momento que la simiente (58) de Heráclito dé su magna cosecha.

Pero además de esta pretensión de ser distinta a la mía, con la cual me comunico en una pura relación interindividual, encuentro en mi circunstancia otra gran cantidad de pretensiones de ser anónimas, que no tienen nombre como la primera, que ejercen una opresión tanto sobre la mía como sobre la pretensión de ser de la otra persona que ya tengo descifrada. Mi razón vital me dice que ellas tienen que ser como la mía y yo debo ser como la de cada una de ellas. Se trata de un ser en común, donde nadie puede ser por sí mismo pero donde todos juntos podemos ser eso que todos estamos buscando ser. Yo no puedo vivir de otra sola pretensión de ser porque a lo mejor mi pretensión de ser necesita de más de otra pretensión de ser para ser. Tengo que acomodarme a ese

(57) El Tema de Nuestro Tiempo III- 178 (1923)

(58) Historia como Sistema VI- 34 (1935)

océano de caras inexpresivas que me miran desde un alto misterio inexistencial. Al convivir ya me he acostumbrado a salir hacia afuera, aunque me ha sido fácil retornar a mi dentro, a mi intus. Ahora tengo que entrar en un mayor riesgo interior, más ser hay que sobrevivir: penetremos en la sociedad humana, aunque el retorno se me constituya, a su vez en problema.

Penetrar en la sociedad humana es penetrar en el sistema de facilidades y dificultades -que según Ortega define la "circunstancia". Ortega critica a los filósofos del siglo XVIII que creyeron que la sociedad -el estado, la moral, el derecho- no le ofrecía al ser humano ninguna resistencia, como la resistencia que encuentra el ser de lo viviente al toparse con los objetos naturales, y hablaron de que: "las sociedades son cosas que los hombres forman voluntariamente y no cosas dentro de las cuales irremediablemente se encuentran, sin posibilidad de auténtica evasión. (59) Sometida la cuestión a la radical filosófica del ser, vemos, todavía con mayor claridad, el error inicial de la sociología. El afamado apetito social se transforma en la urgencia metafísica de ser que necesita integrarse fuera de sí. La sociedad humana es algo parecido al horizonte: una organización del límite a que puede llegar una pretensión de ser. Lo social es lo que me veo forzado a renunciar de mi ser como ser de mí mismo.

(59) Del Imperio Romano: "vida como libertad y vida como adaptación" VI 88 (1941)

Entre el sistema de facilidades y dificultades circunstantes, la sociedad resulta una facilidad-dificultad. Dentro de la sociedad la razón vital puede funcionar, siempre que el hombre se resigne al mero "estar" que es la forma más rudimentaria del ser.

Pero al ser de lo viviente lo anima un afán absoluto de ser. En todo renunciamiento hay siempre un acto volutivo de selección. Este afán de ser lo encuentra el hombre en tres tiempos circulantes: todo viene de algo, es algo en el momento que se produce, y aspira a ser algo en un tiempo humano indeterminado. "La vida es tiempo- como ya nos hizo ver Dilthey y hoy nos reitera Heidegger- y no tiempo cósmico imaginario y porque imaginario infinito, sino tiempo limitado, tiempo que se acaba, que es el verdadero tiempo, el tiempo irreparable." (6)

Haciendo uso de uno de los admirables retruécanos que heredamos de Ortega -"la vida es la muerte de lo muerto"- podríamos añadir que la vida es, además, lo que no puede morir después de la muerte. Cada hombre aspira a servirle de profeta a su especie. Algunas veces he tratado de expresar la naturaleza histórica de la vida, en una síntesis, largamente sospechada por los progresistas de mi generación, que son bastante numerosos: todo fluye, todo se transforma, pero nada se destruye esencialmente. Lo que menos se destruye es lo histórico.

(60) En Torno a Galileo V 30-37 (1933)

Aparte de la irremediable diversidad humana, que ya no se discute, la verdadera escisión de la sociedad humana, son las distintas zonas de entendimiento y acción colectivos que funcionan en la "edad humana" y su irremediable derivación hacia el problema de las generaciones. Tomando como supuesto el cálculo abstracto que determina una nueva generación cada veinticinco años, generalmente en cada sociedad humana, coexisten tres generaciones, o sea, tres distintos juegos de imágenes sobre la vida, y, por lo menos, tres distintos repertorios de ideas sobre el hombre. En verdad podríamos presentar el entendimiento humano como un milagro osmótico. Basta pensar en el abismo humano que se abre entre el 1875 y el 1950 para darnos cuenta de la magnitud del problema. Cada generación trata de imponer su criterio sobre la otra y toda pretensión de ser se encuentra su circunstancia poblada por ideas, creencias, silogismos, que constituyen medias repuestas a las nuevas interrogaciones. Pero hay algo más grave todavía: "a su vez, la vida social se encuentra siempre incompleta en sí misma. El carácter de cambio incesante y constitutivo movimiento, flujo o proceso que aparece, desde luego, en la vida individual, adquiere un valor eminente cuando se trata de la vida social. En todo ins-

tante es ésta algo que viene del pasado, es decir, de otra vida social pretérita y va hacia una vida social futura. El simple hecho de hallarse estructurado todo hoy social por la articulación de tres generaciones, manifiesta que la vida social presente es solo una sección de un todo vital amplísimo, de confines indefinidos hacia pasado y futuro, que se hunde y se esfuma en ambas direcciones. Esta es sensu stricto la vida o realidad histórica.... Ese círculo vital máximo a que hemos llegado es lo histórico... Solo va dicho en ello que de ese círculo máximo no cabe ulterior trascendencia ." ⁽⁶¹⁾ Es llegado el momento de transformar la razón vital en razón histórica, de establecer una nueva radical, desde la cual no hay otra ulterior trascendencia. Esta radical resulta ser la condición histórica de todo lo viviente. Pero como se ve, se trata de un aura impregnada de profundas esencias humanas. Porque para Ortega lo histórico es lo humano: "La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica"- Historia como sistema VI 50 (1935). "En suma, que 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- como res gestae- al hombre". ⁽⁶²⁾ El afán absoluto de ser que anima a todo lo viviente solo puede integrarse en "ese círculo vital

(61) La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología VI 539-541 (1928)

(62) Historia como sistema VI 41 (1941)

máximo" que constituye la historia." Aquí empieza la Edad Post-Moderna, la edad de lo humano-histórico. En este nuevo tiempo, el racio-vitalismo orteguiano fulge como un lucero en el cielo de Occidente.
