

por ella: ¿unidad, sistema, correspondencia, devenir? En cualquier caso, la totalidad filosófica no es un dato ni un supuesto: es algo por adquirir, un proceso, compuesto de un trabajo histórico y una meta utópica. Esta dualidad puede explicar el quehacer orteguiano como unitario y fragmentario, todo por junto. La totalidad es una utopía lógica: aquello que reúne todas las pertinencias, *lo que se pertenece*.

El culmen del saber total es el Saber de los saberes, que la filosofía actual concreta en una epistemología de las ciencias particulares y en una teoría del objeto que es metafísica de lo real. Pero este saber puro, que se sabe sin aceptarse como consabido, resulta lo opuesto a la pretensión positivista de una Ciencia de las ciencias, ya que las ciencias no pueden fundarse a sí mismas y, desde el punto de vista epistemológico, no son autónomas, sino que requieren del magisterio en la filosofía.

*La filosofía como ética:* El saber se torna filosófico cuando rescata su inutilidad, o sea cuando adquiere el carácter de objeto no sometido a usos instrumentales. Saber por saber y no saber para otra cosa. En este sentido, la filosofía es también un evento inaugural. Desde ahora todo cambia para el conocimiento si se comete la extravagancia de tomar los conceptos como cosas. Mientras todos admiten el saber como sucesión, la filosofía se pregunta siempre por lo primero (no lo primordial ni original, sino el escalón primario del saber, que inicia una serie histórica). De algún modo, filosofar es *despensar lo pensado*, en ese lugar donde la unidad se escinde por primera vez y se desvía del origen, de lo generado. La filosofía, por seguir el étimo, es siempre *degeneración*, apartamiento del origen, rechazo de la vida como unidad ciega e impuesta, conversión de la vida en objeto. Intuición que se despliega en discurso, la filosofía supone siempre un otro al cual se dirige, alguien que atiende, escucha y demanda un discurso. La filosofía es, entonces, coloquial, dialéctica y, por exagerar los términos, social, ya que supone una asociación para el saber común.

En esta inflexión social, la filosofía se muestra como una ética. Su modelo parece haber sido la política, el gobierno de la ciudad. Los Siete Sabios de Grecia eran gestores municipales. *Cosmos* significó, en tiempo, el buen orden ciudadano, el desciframiento de ese orden fatal que eterniza y asegura las cosas por medio de leyes, ritmos y formas. Pensarlo significa que no soy yo ni eres tú quien piensa, sino un logos impersonal, universal y público. La filosofía alcanza al carácter de un plan de vida que considera al mundo como un sistema de intereses, algo que me interesa y que interesa a otros. Una ética social. Con ello, la filosofía, que había partido de la reflexión fatal pero extravagante del especialista en el Universo, desemboca de nuevo en esa tarea comunitaria que es la historia.

## II

La historia es la categoría «fuerte» del pensamiento orteguiano. Le vale para pensar la filosofía como *work in progress*, al hombre como ser diferido en el tiempo, y al ser como ser histórico que pone límites y permite conformar una metafísica.

Es difícil definir una cosa que se mueve, pues hay que mantener la definición en movimiento y así los límites tiemblan, cuando no se agitan, convulsos. La historia es algo que varía coincidiendo consigo misma: un ente sin esencia, un devenir. El cambio que persiste y tiene dificultades para ser del todo, quizá por un fallo de origen que intenta compensarse con la plenitud utópica del fin. Igualmente, el hombre, que se realiza en una historia que le es imputable, carece de esencia. No le cabe la pregunta ¿qué soy? sino ¿que seré?, si acaso ¿quién seré? El hombre consiste en su historia y en una fantasía de identidad en devenir. Ha aparecido alguna vez y, por lo mismo, históricamente, puede desaparecer. Ilusión, proyecto, deseo, futuro, azar, presente, por fin: hado. Como emergente de este devaneo por el tiempo, el hombre admite la necesidad de la historia como pasado, a partir de un presente que es vacía necesidad del tiempo (es necesario que todo exista en algún momento determinable) y concreta contingencia (esto puede ser o no ser, ser de esta o aquella manera). Cuando era presente, la historia era contingente. Ahora que es pasado, es necesaria.

El hombre es pasado, pero no sólo pasado, sino algo viviente que, contando con dicho pasado, resulta superviviente. A su vez, el pasado no es simplemente porque pasa, sino porque se lo puede imputar: es mi pasado, tu pasado, el nuestro. Dialécticamente, el pasado constituye al imputado en sujeto histórico, el cual, a su vez, lo constituye en tal pasado. En él cicatrizan las heridas que fueron actuales, y se convierten en marcas simbólicas, en biografía. Estas marcas hacen legible la historia. Dentro de estos límites, Ortega admite la existencia del progreso: contar con el pasado, no empezar de nuevo a cada rato. No estamos, pues, ante el progreso del positivismo, sujeto a un *telos* histórico que mejora la calidad del tiempo en tanto nos aproximamos a él, y viceversa.

Muy por el contrario, la concepción orteguiana de la historia critica las certezas del positivismo y, con efecto diferido, promueve una reforma epistemológica en la historiografía española. El dato histórico, por ejemplo, carece de realidad histórica si no se lo somete a un método que lo reconozca como tal dato. La historia no es una miscelánea de hechos aislados ni una suma de acontecimientos, sino un orden de realidad superior

que permite entender unos y otros. Lo que es histórico en la historia, es lo que pasa, no lo que ocurre. Pero, a la inversa del espíritu hegeliano, que inspira estas consideraciones orteguianas, la historia no es el escenario de las reconciliaciones sino un vital lugar de problemas.

La figura de que se vale Ortega para ilustrar esta traumática continuidad de la historia, es el parricidio. El padre engendra al hijo para que perpetúe el culto del padre muerto y así perpetuar, por paradoja, la cultura de la vida por medio del culto a la muerte. El padre muerto hace posible que el hijo viva. Y no es casual que Ortega evoque este mito fundacional de las sociedades, ya que el mito es el oponente dialéctico y, por lo mismo, la condición necesaria para que exista la historia.

El mito, al ser narración y, por tanto, fijar un antes y un después, establece la frontera de la historia. Por su parte, al señalar un espacio «lejamente» mítico, instaura la duda respecto a lo que es, que no es todo lo que hay: el mito señala un más-allá que la historia intentará alcanzar. La diferencia entre mito e historia radica en el par seriedad infantil/ironía adulta. El mito cree lo que cree para siempre y como definitivo. La historia sabe lo que sabe como sometido a la prueba del error.

Por ello, la historia propone un modelo al conocimiento. Conocer es tomar distancias, asumir perspectivas. Entonces: saber dónde estoy y desde dónde conozco. Así, el mudo lenguaje del ser se explicita, se torna efable, aunque equívoco, y tiende a superar el secretismo de lo oral por la objetividad pública de la escritura. La verdad, en fin, es el lugar del saber donde nos podemos quedar: habitar una idea y convertirla en creencia. La historia va dando cuenta de lo que en cada época resulta creíble y evidente o inverosímil y oculto. La verdad se vive, entonces, pero no se adquiere. Se lleva de viaje, en ese ir y venir del hombre por la historia.

Lo contrario del saber histórico es, para Ortega, la revolución. El revolucionario es quien destruye una realidad que no puede comprender. Superador profesional, no admite que hay una ultimidad insuperable, y quiere superarla. En las revoluciones no queda historia: donde todo se ha superado, todo se ha paralizado.

La historia es el medio que permite convertir la vida genérica, biológica, en vida humana, biográfica, por medio de la conciencia de la muerte, de la finitud, que es la primitiva conciencia de los límites. Si entiendo que mi tiempo vital es limitado, entonces la vida es mi vida y puedo contarla: es mi historia.

La importancia de la historia en el pensamiento orteguiano acredita el lugar privilegiado que ocupan las reflexiones sobre el origen, que es su oponente dialéctico y su condición de existencia.

El origen consiste en una indistinción donde no se diferencia lo posible de lo imposible. Todos los deseos se realizan, por mejor decir: se han realizado ya. En consecuencia, no queda nada por desear. El origen es el Paraíso del cumplimiento. Por ello, su mundo resulta mágicamente regular, donde existe una adecuación absoluta entre el deseo y su objeto. Fuera de toda consideración filosófica, «el origen no es una causa inteligible».

La historia empieza, justamente, cuando el hombre advierte lo indeseable del mundo (realidad no escogida, fatalidad de lo real) y, por lo mismo, el deseo como irrealizable. Subrayo esta intervención del deseo en la aparición orteguiana de la historia, porque es un elemento determinante tanto de la historia como devenir, cuanto de una antropología del ser deseante que construye una historia incapaz de satisfacerlo, a partir de una fantasía de satisfacción. La historia parte del desencuentro entre la realidad y el deseo, en medio de una realidad actual estructurada por el mito, que suelta, imaginariamente, la grieta entre origen e historia. El mito hace inteligible el presente, que de otra manera sería pura facticidad opaca. Desde tal punto de partida, se encamina el hombre hacia la realidad realmente real, o sea la que hace coincidir deseo y objeto. El fin de la historia es la restauración del origen: la utopía del deseo satisfecho. Conviene observar cómo el origen (lo perdido que nunca se tuvo) es invención del deseo y el ser, desiderátum de ser, también lo es. Por eso el hombre es ese animal que siente como falta lo que no tiene, más allá de cuanto consigue. Cuando el mito le proporciona un repertorio de conductas prácticas, quiere saber de la calidad y naturaleza de los fenómenos, y entonces empieza la historia. El origen queda infinitamente lejos (del primer hombre y de cualquiera de nosotros) y el tiempo va haciendo sus tanteos, degenerados y monstruosos, o sea divergentes del origen y carentes de esencia.

Consciencia en el seno de la confusión, el pensamiento es contemporáneo de la historia: escisión que convierte el caos en objeto, distinguiendo lo objetivo y lo subjetivo. Ortega se detiene en la consideración de la «mentalidad primitiva», porque la considera muy poco primaria y como el germen dialéctico del pensamiento moderno, en contra, otra vez, de las teorías positivistas acerca de un pensamiento primitivo como etapa «atrásada» y prelógica de la mentalidad civilizada.

El primitivo piensa la causalidad como oculta y el hecho, como totalidad única. El moderno vuelve manifiesta la ligazón causal y los hechos resultan ser unos conjuntos desmontables. El punto crítico es la autonomía del instrumento. Cuando una herramienta se independiza del hombre que la somete a uso, empieza la modernidad. Hace falta un nuevo nombre para ese objeto novedoso y esa palabra deviene otro objeto que etcétera. En vez de cerrar el sistema del mundo por medio de símbolos analógicos, como hace el pri-