

Ortega

(El presente texto es la transcripción de una conferencia dictada por don Julián Marías, que, como se sabe, no utiliza para ello un texto escrito - en la edición se mantiene el estilo oral. Conferencia del curso “Los estilos de la Filosofía”, Madrid, 1999/2000 - edición: Luiz Fumio Arima - <http://www.hottopos.com>)

Julián Marías

Buenas tardes. Todo se termina, hasta este interminable curso. Les había ofrecido a ustedes en esta última lección -sobre Ortega- explicar el hecho bastante insólito de la aparición en España, a comienzos de este siglo, de una figura de la magnitud de Ortega, de un filósofo absolutamente de primera importancia.

Porque el hecho es que en España no había la tradición filosófica que había -por supuesto- en Alemania; en un grado menor, en Francia, en Inglaterra y, bastante menor, en otros lugares como Italia etc. En España, esto no existía. En España, como ustedes saben, había habido poca filosofía en conjunto, la mayor parte de ella se había hecho en épocas en que la lengua culta era el latín y que, por tanto, no se escribía en español. Cuando se empezó a escribir en español, ya en el siglo XVIII, la filosofía existente en España no era creadora, era en cierto modo receptiva; en el siglo XIX tampoco hubo algo equivalente. Hay figuras muy estimables, muy interesantes, como Balmes, que tuvo una vida más bien corta, murió con 38 años -es un hecho que suele olvidarse y hay que tenerlo en cuenta-, como Sanz del Río, que tuvo el valor de estar en contacto por primera vez de un modo directo con el pensamiento alemán, pero que no tenía dotes de escritor, no era tampoco un filósofo creador; su vida entera fue exponer, parafrasear, comentar la obra de Krause.

Es decir, no había esa tradición filosófica que hubiera hecho verosímil la aparición de una de las figuras capitales de la filosofía. Y esto es lo que yo trato de explicar: ¿por qué esto fue posible?

Ustedes saben que Ortega nace en Madrid el año 1883, muere en 1955; murió en una edad para nuestra época relativamente temprana - la misma edad en que murieron Unamuno y Marañón, 72 años.

La idea muy dominante, la idea muy generalizada -y muy falsa- es que la España de los últimos decenios del siglo XIX, la España de la restauración, era un país más bien de tres al cuarto. Era un país sumamente civilizado. Era un país en el cual había figuras como Menéndez Pelayo...; -en otro orden: Menéndez Pidal, Gómez Moreno, Cajal, y una cantidad de gentes como Galdós, Valera... Gentes de primera clase que representaban un nivel cultural, intelectual altísimo. Dirán ustedes: no eran demasiados; efectivamente, eran grupos relativamente minoritarios, no había las promociones más densas, como había en otros lugares. La universidad de la cual se habla siempre, invariablemente, mal y con desprecio

tenía un nivel incomparablemente inferior al de la alemana o la inglesa o la francesa. Pero había en ella figuras de mucho interés, de gran capacidad criadora. Es decir, era un país sumamente civilizado.

Ortega tenía 17 años cuando acababa el siglo. Ortega tenía una excelente formación. Sale de España con sus conocimientos lingüísticos, con su griego y su latín y sus lenguas modernas, y un conocimiento de la historia entera de la filosofía amplísimo, y una lectura inmensa - porque era un inmenso lector -, es decir, este es el joven Ortega que sale de España, y que va a dirigirse al centro de la filosofía, al lugar en que la filosofía se cultiva con más intensidad, con más creatividad, que es Alemania.

Pero hay que decir, desde el primer momento, que Ortega no era sólo eso. Ortega no era sólo un estudioso, un estudiante. Ortega no era lo que se llamaba un *Gelehrter*, un *scholar*, no era esto; era un español, un español inmerso en su país, preocupado por su país, que conocía a palmos en su realidad física y en su historia. Un hombre preocupado por el drama del 98, recién ocurrido en su plena adolescencia, preocupado con los compañeros de la generación anterior, a la cual en cierto modo pareció incorporado por su precocidad, es decir, Ortega pareció uno más del 98, porque era más joven que ellos, pero la actitud es muy parecida y además su precocidad literaria fue muy grande también. Este hombre, preocupado por España, inmerso en los problemas españoles, que no es puramente un hombre de teoría, lo cual fue decisivo, lo vamos a ver enseguida. Un intelectual alemán podía desentenderse de los problemas de su país; un español, no, en absoluto. Y por tanto, él iba a Alemania precisamente con una preocupación nacional, con una preocupación humana histórica, con una conciencia enorme de lo que significaba Europa. No olviden ustedes que para Ortega España era el problema y Europa la solución. Justamente él trataba de evitar todo provincianismo, trataba de dar la versión española de Europa. Esto no se puede separar ni por un solo momento de la figura de Ortega.

Y este hombre, este joven que llega a Alemania, llega primero a Leipzig, después a Berlín. En Berlín hace conocimiento de un filósofo muy interesante, muy fino, muy agudo, Simmel, pero después se establece en Marburgo. Marburgo era el centro principal del neokantismo. El neokantismo era el sistema, era la disciplina, era justamente aquello que Ortega había dicho: que después del positivismo había una operación que ejecutar: ir a la escuela. Ir a la escuela quiere decir ir al pasado, al pasado de alto bordo, y es cuando nacen los neoísmos: el neokantismo, secundariamente el neocristianismo, el neohegelianismo, el neotomismo, el neoescolasticismo en general, en otra versión... En Marburgo estaban dos grandes figuras, Hermann Cohen y Paul Natorp, nutridos de Kant. De Kant con una fuerte influencia platónica, con una gran influencia platónica. Ortega evidentemente parte de toda la tradición intelectual, de los presocráticos, de Platón y Aristóteles, de Descartes, de Leibniz, después de los idealistas alemanes, de Kant sobre todo. Kant es lo que se enseña en Marburgo; Marburgo es el kantismo. Lo que hay, sin duda, es el sistema, el gran sistema filosófico, con una dependencia excesiva que descubre pronto Ortega, naturalmente. Pero hay un equipo, un equipo de jóvenes estudiantes, de jóvenes doctorandos, dirigidos por las dos grandes figuras de Cohen y Natorp, que hacen que los estudiantes, los jóvenes, ingresen en

ese enorme universo kantiano, con toda su dificultad: que significaba el rigor, la exigencia, el esfuerzo.

Esto es la gran disciplina que adquiere Ortega, y esto es fundamental. Él dice en algún lugar de sus escritos juveniles: “yo salí de España tratando de llenar de idealismo algunos tonelillos y no saben ustedes el trabajo que me costó encontrarlos.” Esta formación primera, esta formación de disciplina intelectual, él la completa, evidentemente, por el dominio del alemán y por el conocimiento de todo el mundo cultural alemán -que conoce de un modo asombroso. Todo el pensamiento contemporáneo alemán en Ortega aparece con un relieve que no tiene en los alemanes de su tiempo siquiera.

Esto fue capital, pero no se quedó ahí. Es importante que no se quede ahí en dos sentidos. Por una parte, no puede ser simplemente el *Gelehrter*, el intelectual, el hombre ocupado de cuestiones académicas. Y esto lo reprochará, lo reprochará con gran amargura, en definitiva, a la cultura alemana posterior. Esto por una parte. Ese hombre que tiene que angustiarse, que tiene que ocuparse, que tiene que preocuparse por los problemas reales, por los problemas históricos, por los problemas sociales, por los problemas de su país, que tiene una situación difícil en muchos sentidos, especialmente después del 98, pero no solamente por eso.

Por otra parte, hay una actitud suya que aparece desde el comienzo que es la visión de Europa. Él creía que Europa era evidentemente el nivel al cual había que llegar, el nivel que había que ponerse España, que, en muchos sentidos, estaba por debajo. Pero no para imitar, no para repetir. Ortega forjó una expresión interesante: él distinguía desde muy joven entre lo provincial y lo provinciano. Provincial, decía, es todo lo que pertenece a una provincia, todos somos provinciales. Provinciano es el que cree que su provincia es el mundo y su pueblo una galaxia. Estamos en una época de provincianismo más extremado y ridículo que se puede imaginar. Si Ortega viviera no sé que pensaría. Bueno, sí, sé lo que pensaría...

Ortega creía en Europa, pero no para imitarla, no para repetirla; él decía: “no hay que ser otra Francia, otra Alemania, otra Inglaterra, si ya hay una.” Hay que dar la interpretación española del mundo, hay que incorporar lo que significa la visión que tiene esta instalación humana que es España.

Pues bien, el año 1914, el año de mi nacimiento, el año del primero libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, estalla la guerra mundial, la primera guerra mundial. Y esto fue algo atroz. Cuando España pensaba apoyarse, pensaba fundarse precisamente en ese nivel, especialmente intelectual y científico que era Europa, sobreviene la extinción de Europa, la discordia de Europa, la hostilidad interna de Europa.

No olviden ustedes lo que fue aquello. La primera guerra mundial, que fue una guerra de trincheras, una guerra en la cual murieron millones de personas, millones. Fue además una guerra en la cual se produjeron los primeros brotes de algo nuevo que es el nacionalismo. Los primeros brotes de hostilidad entre países. Los países de Europa se habían hecho la guerra siempre, habían luchado siempre, se habían admirado siempre, se habían sentido una

comunidad humana, cultural, civilizada. Por primera vez en la historia se produce un tipo de hostilidad entre países: no se puede tocar unas músicas en unos países, no se puede leer a ciertos autores, a ciertos escritores, poetas, filósofos porque son enemigos. Esto fue algo terrible, algo terrible que ha venido gravitando sobre la realidad profunda de Europa desde entonces, desde 1914.

Pues bien, Ortega tuvo una actitud de fidelidad a Europa. Esto es capital. Ortega creía que había que salvar, afirmar, conservar Europa como tal. Y que España era un país europeo que tenía naturalmente que afirmar esta identidad y mantenerla en todo caso. Por eso, cuando Ortega, pasada la guerra mundial, empezó a publicar, a ser conocido, empezó a ser traducido, y naturalmente lo fue primariamente al alemán. No olviden que era el país en que la filosofía tenía vigencia, provocaba entusiasmo. El entusiasmo que Ortega provocó en Alemania no es para dicha. Hay ciertos datos que vale la pena recordar: en vida de Ortega, antes de su muerte, *La rebelión de las masas* había vendido bastante más que trescientos mil ejemplares en Alemania. Su libro *Über die Liebe, Estudios sobre el amor*, era el regalo tradicional de los enamorados alemanes en ciento de miles de ejemplares; se lo regalaba él a ella o ella a él. Los cursos de Ortega y los libros de Ortega se difundían como ningún otro autor alemán. Cuando Ortega murió en el año 1955, las librerías alemanas llenaron sus escaparates de ejemplares de sus libros con un retrato con crespones negros. Yo leí más de *cien* artículos necrológicos sobre la muerte de Ortega en alemán. La conmoción que produjo fue mucho mayor que la que produjo Heidegger después.

Y esto por muchas razones. Entre otras por el descenso pavoroso del interés de la filosofía en Alemania, de la exigencia de la filosofía en Alemania - esto se ha casi evaporado. Hay un dato que no tiene nada que ver con España ni con Ortega, pero que es revelador: la figura filosófica más importante, más interesante de Alemania, Gadamer, acaba de cumplir cien años. ¿Es esto verosímil también?, ¿Es posible que no hayan aparecido después de 1900 -nació exactamente el 1900- figuras comparables, superiores a Hans Georg Gadamer? Esto es un hecho. Pero resulta además que Ortega descubre precisamente en aquel momento, justamente en esos mismos años, descubre la gran innovación filosófica de la época, de la cual hemos hablado el otro día: la fenomenología. Se recuerdan como Husserl empieza a publicar las *Investigaciones Lógicas* en 1900 (se traducen al español en 1929, mucho antes que cualquier otra lengua occidental). Después, el año 1913, publica la teoría de la fenomenología. La palabra "fenomenología" no aparecía todavía en las *Investigaciones Lógicas*, pero aparece ya, precisamente, teóricamente en las ideas, y ahí introduce el método de lo cual se ha hablado el otro día: el método descriptivo, el método que se funda en la forma más depurada de idealismo, en la reducción fenomenológica, la puesta entre paréntesis, la eliminación de toda tesis existencial, de toda afirmación o negación de realidad o duda, y por tanto la pura distinción de las vivencias de la conciencia pura. Este es el método de Husserl, el método fenomenológico, que es el gran descubrimiento que aporta desde 1913, de forma teórica Husserl.

Pues bien, el año 1914, recibe la fenomenología Ortega. Encuentra que es un método magnífico, que es justamente lo que va a fecundar la filosofía en ese momento, *pero* el año

1914, escribe un prólogo al libro de un poeta español, Moreno Villa, y en él dice - como Ortega solía decir las cosas: no en una revista técnica, sino en un prólogo a un poeta- precisamente que no se puede hacer la reducción fenomenológica. Porque la reducción fenomenológica, es la puesta entre paréntesis, lo indiqué el otro día, y hay que hacerla desde fuera del paréntesis. Se puede volver a hacer una segunda reducción, desde fuera de otro paréntesis exterior, es decir, desde la realidad: no se puede eludir la realidad, se hace desde lo real, y por consiguiente, la conciencia, la conciencia pura, que va a ser justamente el gran descubrimiento de Husserl; la conciencia pura, dirá Ortega, no existe, no es realidad. Cuando hay algo, cuando hay realidad, hay yo y la cosa. El tener "conciencia de" es algo distinto, no es eso, no es realidad. La conciencia no es realidad. Es decir, Ortega acepta la fenomenología, le parece un gran método descriptivo, que va a dar una fecundidad increíble a la filosofía, pero al mismo tiempo, el principio en que se funda, el principio idealista, no le parece aceptable, es decir, es un hecho extraordinario que Ortega va más allá de la fenomenología al año siguiente de su formulación teórica.

Y retiene precisamente lo que va a ser el método descriptivo. Y precisamente rechaza lo que van a rechazar por su parte los grandes discípulos de Husserl: Max Scheler o Martin Heidegger, a los cuales Husserl de cierto modo repudiará, porque le parece que hacen antropología u otra cosa y no fenomenología.

Vean ustedes este hecho, que es un hecho que no consta, y que es absolutamente difícil. Husserl hace dos cosas: Husserl hace por una parte la ciencia descriptiva de las vivencias, de las esencias de la conciencia pura, por una parte. Por otra parte, hace la filosofía fenomenológica, la forma más refinada del idealismo. El idealismo que trata de evitar la tesis existencial, la posición de la realidad, que la elimina y que se queda simplemente con una mera descripción de vivencias de la conciencia pura. Esta es la cuestión. Por tanto, es curioso ver, como Ortega posee la forma de sistema que existe entonces, el kantismo, ver que parte de esa concepción sistemática y exigente que es el sistema -Ortega dirá en algún momento que el sistema es la exigencia y la honradez del pensador. A diferencia de los idealistas alemanes que eran sistemáticos porque creían que debían serlo, porque la figura de filosofía era el sistema, que por tanto construían esas grandes construcciones intelectuales como catedrales. Y recuerdan ustedes - fue citado otra vez - como Ortega decía que había que escribir un ensayo titulado *Genialidad e inverecundia en el idealismo trascendental*. Pues bien, Ortega cree en el sistema, cree que la filosofía es sistema, pero no porque uno lo quiera, no porque el filósofo lo quiera, sino porque la realidad es sistemática. La filosofía es sistema porque es el reconocimiento del carácter sistemático de la realidad, él es sistemático a pesar suyo, porque la realidad lo obliga, porque lo impone, no porque lo quiera.

Ven ustedes, por tanto, con qué tipo de radicalidad aparece el planteamiento del problema filosófico en Ortega. Cuando el año 1928, lo traduce Curtius al alemán, él dice que Alemania había perdido el sentido de la filosofía y el gusto por la filosofía, después de la guerra mundial, y lo recuperó, dice, gracias a "este pequeño celtibero del Escorial". Es la fórmula que emplea, certera. Es decir, devolvió el sentir y el gusto por la filosofía. Y fue fecundante para el crecimiento alemán de un modo increíble. Justamente porque no era

meramente un intelectual, era un hombre implicado en los problemas reales de su país y del mundo y de Europa, por supuesto, porque fue además fiel a Europa. Porque comprendió que no se podía sacrificar parte de Europa ni renunciar a parte de ella.

Esto empieza a explicar un poco por qué este hombre, este joven español, va resultar un filósofo absolutamente extraordinario. ¿Pero en qué consiste esta filosofía? La filosofía dominante entonces era el idealismo. El idealismo había partido del primer descubrimiento cartesiano, continuando naturalmente después hasta 1928 o 1929, y se pensaba que la realidad verdadera no son las cosas -como pensó el realismo-; que la realidad verdadera son las ideas, las ideas, lo que yo pienso, la conciencia en definitiva. Y esta es justamente la filosofía europea hasta entonces. Y la forma más refinada precisamente del idealismo, que supera el positivismo, que supera el psicologismo, es la de Husserl: la fenomenología. Y entonces se descubren los objetos ideales: los números, las figuras, las especies; lo que no es real, lo que no tiene realidad precisamente porque se ha eliminado el problema de la realidad. La lógica pura. Y entonces empiezan a proliferar objetos, objetos ideales y el mundo se enriquece enormemente.

Este va a ser el punto de vista. Pero no olvidemos que se trata de la conciencia pura. La conciencia, dirá Husserl, es lo absoluto. Él dice "lo relativo a nada". Ortega pensará que esto no es así, que esto no puede ser, que la conciencia no es realidad, que la conciencia es justamente el estar con-migo. Y Ortega dice, y es la tesis que formula en el primer libro *Meditaciones del Quijote*, y que es un resumen de su pensamiento filosófico, y lo resume prodigiosamente: "yo soy yo y mi circunstancia." Y añade: "y si no la salvo a ella, no me salvo yo."

Es decir, los realistas pensaban que la realidad son las cosas. Los idealistas piensan: la realidad es idea: yo, la conciencia. Pero Ortega no se limita a decir: No, no es eso; las cosas solas no, yo no sé nada de ellas, yo no sé nada de las cosas si no soy testigo de ellas... Pero el yo tampoco: yo no estoy nunca solo. ¡Ah, este es el gran error del idealismo! Yo estoy siempre *con* las cosas, con unas o con otras; yo cambio, yo estaba hace un rato en mi casa, ahora estoy con ustedes en esta habitación. Sí, sí, pero estoy siempre con algo. No, yo solo nunca estoy. Y además hay una parte, una parte que me ha acompañado desde mi casa, este cuerpo, esta mente, realidad psíquica, que no me ha abandonado. Pero no solamente esto; Ortega no se limita a decir: yo y las cosas, yo y mi circunstancia -y circunstancia es todo lo que me rodea, todo lo que encuentro o puedo encontrar. Es que dice: yo soy yo y mi circunstancia: ¡esto es lo decisivo! La realidad, la realidad a que él llamará la realidad radical, la realidad con la cual me encuentro, con la cual tengo que habérmelas es yo y mi circunstancia, yo con todo lo que me rodea, con todo lo que me encuentro. No es que esté yo con ello, es que soy eso, es que mi realidad consiste en eso, es que mi realidad incluye todo lo demás, incluye el mundo en cuanto circunstancia.

Ven ustedes como plantea el problema a un nivel mucho más radical. No es yo entre las cosas, es yo con las cosas, yo haciendo algo con ellas, porque vivir es hacer algo. Por eso la realidad radical es vida, es mi vida; no la vida en general, que es una teoría, es la vida de cada uno, la mía, la de cada uno de nosotros, cuando decimos: "mi vida". Y esa vida incluye la

realidad entera, incluye lo que nos rodea. Esa es la realidad radical y las demás realidades son secundarias; para Ortega son realidades radicadas. Son realidades que yo encuentro en mi vida, que se manifiestan, que aparecen en mi vida, que se manifiestan en ella, que se constituyen en ella. No quiere decir, añade Ortega, que realidad radical quiera decir la única, ni mucho menos ni la más importante, no, es la realidad en la cual aparecen todas las demás, cualquier realidad para que signifique realidad para mí, tiene que aparecer en mi vida, tiene que aparecer y manifestarse en ella - Dios mismo... Dios es creador, creador de toda realidad, pero Dios - para que yo pueda decir algo de Dios, para que sepa algo de Él, para que me sea realidad - tiene que aparecer en mi vida, tiene que manifestarse en mi vida, constituirse en ella.

Es en este sentido una vida radicada, creadora, pero radicada. Ven ustedes como se trata de extender a un nivel de radicalidad mucho más profundo. Y esto quiere decir que esa realidad a que llamamos vida, mi vida, vida humana, no es cosa. No es cosa: es acción, es proyecto, es imaginación, anticipación, proyección. Este es el punto de partida, y este es el origen de la metafísica orteguiana, que como ven ustedes, ni es idealismo, ni es realismo, ni es una mera coexistencia de yo con las cosas, sino justamente la constitución de una actividad dinámica, activa, que consiste precisamente en proyectarse la una sobre la otra.

Y consiste en interpretación. Vivir es interpretar, vivir es proyectarse uno sobre las cosas para interpretarlas, justamente para realizar los proyectos que van a constituir nuestra vida. Este es el punto de partida. Este es justamente el origen, el núcleo fundamental del pensamiento orteguiano, que como ven ustedes está mucho más abajo, mucho más profundo que los planteamientos anteriores.

Y naturalmente hay el problema de cómo se conoce eso, en qué consiste precisamente el conocimiento. Ustedes saben que el concepto de razón ha sido capital. El concepto de razón que se ha usado desde los griegos naturalmente, y luego en la Edad Media, y luego en el Renacimiento, y luego en Descartes y Leibniz, y luego con dos términos distintos, recuerdan ustedes -*Verstand* y *Vernunft*- por los alemanes, los idealistas alemanes.

Pero ha habido una idea deficiente de la razón que ha dominado: la razón explicativa, la razón científica, el modelo científico de la razón, que consiste en reducir las cosas a sus causas, elementos o principios; lo cual tiene evidentemente un inconveniente: esto para la ciencia se puede aplicar pero no basta. Y es que cuando una realidad me interesa por sí misma, reducirla a causas, principios o elementos no basta: si yo digo que el agua es H₂O y tengo sed, yo no puedo beber H₂O, necesito agua; si yo quiero ver de ustedes las caras, necesito luz, no basta con fotones o oscilaciones electromagnéticas. Esa idea reductiva de la razón que sirve para muchas cosas no es apta para conocer las realidades que interesan por sí mismas: la vida humana, la historia... y entonces sobreviene, por una parte, el racionalismo extremo -formulado por Hegel: " todo lo racional es real y todo lo real es racional", lo cual es un acto de fe, porque no es racionalmente conocible que sea así- y, por otra parte, el abandono de la razón, el irracionalismo, que no es posible, porque el hombre no puede vivir más que razonando. El hombre tiene pobres instintos, no tiene ningún sistema de tropismos que conduzca su conducta como ocurre con el animal, no tiene más remedio que pensar, que razonar.

Y Ortega en aquella famosa frase de las *Meditaciones* justamente junta los dos conceptos "contrarios", razón/vida, en la razón vital. Este es el gran paso que ha dado la filosofía en todo este siglo: la razón vital. La razón vital sin la cual no es posible la vida humana.

Pero Ortega da un paso más: la razón vital es la vida misma. La vida misma en su función de dar razón; es la vida la que me hace inteligibles las cosas. Yo entiendo que esto es un micrófono porque le atribuyo una función -la de hacer llegar a ustedes mi voz- si tuviéramos aquí a Platón, Platón no vería esto como un micrófono porque no sabría que función tendría, no vería en él ninguna función vital. Es decir, es la vida misma el instrumento de la razón. No es que haya una razón y una vida; sino que la vida misma es el instrumento de la racionalidad. Y eso que quiere decir "razón vital".

Pero hay que seguir. Y Ortega sigue. La vida humana es una vida concreta, es una vida histórica. Es evidente que esa razón funciona no solamente en mi vida humana individual, funciona dentro de una sociedad, dentro de un sistema de vigencias, creencias y usos sociales. Por tanto es una razón histórica. La razón, en su forma concreta, es histórica; la razón vital y la razón histórica son lo mismo: una, vista de un modo concreto, en la cual aparecen los límites no de la vida individual, sino de la vida colectiva. Y esto llevará a Ortega a hacer una sociología enteramente nueva: no distinguirá solamente entre la vida individual y la vida colectiva, sino que distinguirá también entre la vida interindividual, en la cual hay varias vidas presentes, pero tienen, en definitiva, los caracteres de libertad, de elección, de decisión... y la vida colectiva, la vida social, que consiste en usos, vigencias, en lo que *se* hace, en lo que *se* dice (y nadie sabe porque se hace, porque se dice... y esa es la tremenda realidad social).

Esa realidad humana, insisto, no es cosa; es histórica. La vida humana consiste en historicidad, es algo que acontece históricamente. Pero no olvidemos lo anterior: la vida humana es una estructura, no se disuelve en lo que fue la tentación del final de siglo, de Dilthey, de historicismo, reducir a formas históricas. No es eso, la historia nos conduce a la realidad, la historia nos conduce al futuro y es algo que descubre justamente una estructura, que no es rígida, que no es inmóvil, que consiste en tensiones, en movimiento.

En esto consiste -dicho en cuatro palabras- la metafísica de Ortega. Y por tanto la vida humana es primariamente imaginación, interpretación, proyección. Y por eso podrá decir, para comprender la vida humana en su conjunto, que la vida humana es elección, es responsabilidad, es moral, intrínsecamente moral. Yo tengo que justificar -por lo pronto ante mí mismo- por qué elijo lo que elijo, por qué entre las posibilidades que me ofrece la circunstancia elijo una u otra, en cada caso. Por eso a Ortega le parecía que no tenía ningún sentido esa palabra que se usa mucho: "amoral" - amoral no es nada humano; o es moral o es inmoral, es decir, la moralidad le pertenece como una condición fundamental, radical a la vida humana, que es elección, elección justificada, elección responsable.

Ven ustedes como todo esto que se está resumiendo en pocos minutos es el planteamiento del problema filosófico en Ortega. Es de una enorme extensión, Ortega ha

hablado de enorme cantidad de cosas: ha estudiado la historia, la estructura de la sociedad, la rebelión de las masas, los problemas de la moralidad, la diferencia entre el varón y la mujer, el Estado, la interpretación de las historias -la Historia de España, la Historia de Roma, la de Grecia... Porque Ortega partía de una concepción originalísima de la realidad. Por eso precisamente llegará -no voy a hablar de eso que sería muy complicado- a la idea misma de lo real, la idea del ser. Ortega irá más allá de la idea del ser y mostrará como no es lo mismo realidad y ser; el ser es la interpretación más ilustre de lo real, de lo que hay, pero evidentemente lo que hay, rebasa. No está muy seguro de que todo lo que hay, sea. Y nos ha recordado que hay tres espléndidas palabras filosóficas -que están todavía esperando que las usemos; él lo hizo y yo también-: ser, estar y haber; lo que es, lo que está y lo que hay.

Como ven ustedes, es una renovación radical de la filosofía, radical porque es de raíz; es justamente el planteamiento de nuevo de los problemas de la filosofía, de los problemas del conocimiento, de los problemas de la realidad y, por supuesto, de los problemas de la vida humana.

<https://web.archive.org/web/20100101180833/http://hottopos.com/mirand12/jms4ort.htm>