

La razón narrativa, según Ortega¹

por Mario A. Presas
(Universidad Nacional de La Plata)

... a esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar.

Ortega

Quizás no sería demasiado exagerado decir que Ortega y Gasset, en las primeras décadas de este siglo, en España, vivía en una circunstancia que guardaba cierta similitud con la de Borges en Buenos Aires, según la acertada interpretación de Beatriz Sarlo: ambos trabajan en las orillas.² En efecto, *mutatis mutandi*, España constituía entonces algo así como un barrio periférico, los arrabales de Europa, en lo que respecta al menos a las investigaciones filosóficas, hasta el punto de que alguien pudo decir que África comenzaba al cruzar los Pirineos... Ortega tuvo que inventar inclusive el vocabulario técnico propio de la filosofía, para acomodarlo a los nuevos métodos, enfoques y problemas que preocupaban a los pensadores europeos, Esta circunstancia explica en parte la dificultad con que nos acercamos aún hoy al pensamiento de Ortega, que fue “profesor en tierra de infieles, rodeado de sordos que obligan a levantar la voz y a gesticular con exceso”.³

Al presentarse a los colegas alemanes —en un frustrado prólogo a la traducción alemana de sus obras, proyecto que luego dejó en suspenso por rechazo al régimen político del nacionalsocialismo—, Ortega aclara al hipotético lector alemán, que la mayor parte de sus escritos son transcripción de lecciones, o “artículos de periódicos”. “Lo primero que necesito decir de mis libros es que propiamente no son libros. En su mayor parte son mis escritos, lisa, llana y humildemente, artículos publicados en los periódicos de mayor circulación de España” (olvida aquí incluir a la Argentina) —aclara aun en ese escrito de 1934; y ello precisamente debido al hecho de que, en esas “orillas” de que hablábamos, no era posible gozar de la calma, la seguridad económica y el contexto académico en que se desenvuelve la actividad de un *Deutscher Gelehrter*. El español insiste en que tuvo que crear no sólo la terminología técnica, sino también un público receptivo para las perplejidades filosóficas. Por supuesto, estos factores han motivado alguna falta de precisión y cierta desprolijidad en los planteos de Ortega, lo que dificulta la recepción de su pensamiento. No pocas veces, el exceso de retórica y el desmedido empleo de adornos literarios ocultan las razones y los argumentos que sostienen sus tesis filosóficas. A tal punto que da la impresión de que Ortega no confiara en la capacidad intelectual de sus lectores al ofrecerles tantas “ayudas” intuitivas.

Borges observó con perspicacia que Ortega es “un abstracto, un razonador” que pretende ser “imaginativo”; es un claro ejemplo —concluye— de esa “dolencia” por la cual “un buen pensamiento queda obstruido por laboriosas y adventicias metáforas”.⁴

¹ Este trabajo reproduce, con algunos cambios y desarrollos más exhaustivos, la comunicación que leí en el Seminario Internacional “Ortega y Gasset y la Argentina”, que tuvo lugar en el Centro Cultural Borges, de Buenos Aires, en octubre de 1995, con la coordinación general de Ezequiel de Olaso y los auspicios de la Fundación Ortega y Gasset Argentina.

² Cfr. Beatriz Sarlo, *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires; Ariel, 1995.

³ Alejandro Rossi, “Lenguaje y filosofía en Ortega”, en Rossi, Salmerón, Villoro Xirau, *José Ortega y Gasset*, México; FCE, 1984, p. 35.

⁴ Jorge Luis Borges, “Nathaniel Hawthorne”, en *Nueva antología personal*, Barcelona, Bruguera, 1980. p. 218. El camino inverso de este abstracto que pretende ser imaginativo sería el del propio Borges quien

En nuestros días, a medio siglo de la muerte del filósofo, bien podemos hacer el esfuerzo por rescatar “el buen pensamiento” de Ortega, sin caer en lo se ha llamado la “hermenéutica venerativa” o en su opuesto, “la hermenéutica inquisitorial”⁵, así encontraremos en la obra de Ortega notables intuiciones filosóficas y muchas ideas que tan sólo hoy en día se discuten como nuevas.

Un claro ejemplo de ello se revela en la conferencia que dictó Ortega en la Facultad de Filosofía de la calle Viamonte, en la Universidad de Buenos Aires, en 1940, sobre “La razón histórica”, donde expone ideas y problemas que actualmente están en el centro de la preocupación de filósofos como MacIntyre, Ricoeur, Rorty, Taylor y muchos otros que reflexionan desde la nueva situación de un “*cogito brisé*”, tras la “humillación” de las críticas de Nietzsche, Freud y Marx.⁶ En efecto, ya no parece viable una filosofía rigurosa construida sobre el fundamento inmovible de la certeza del *cogito* cartesiano. Con mayor cautela, se piensa más bien que el hombre debe ser concebido como un ser histórico que se va haciendo en su propio devenir, cuya identidad ha de encontrarse, en todo caso, en la rememoración de su propio pasado. No se trata pues de la identidad abstracta de un carácter siempre igual a sí mismo, ni de la constancia de un objeto material, sino más bien de una identidad que MacIntyre ha llamado con feliz expresión “unidad narrativa de una vida” o, más simplemente, “identidad narrativa”.⁷

Estos problemas, muy actuales, “oficiales” —como diría Ortega según expondremos a continuación— están enunciados en la conferencia de 1940, aunque algo disimulados, a veces, entre tantos tropos. Por ello, para cumplir con el justo pedido del filósofo recordamos la exhortación con que se despidió de la Argentina en su primera visita, en 1916: “Sólo pido a esas almas juveniles (de mis oyentes) que cuando llegue un día, de cierto no lejano, en que pueblen el aire y parezcan doctrinas oficiales algunas de las cosas que aquí he dicho, despierten ellas el recuerdo de haberlas oído por primera vez al platónico viajero español de 1916”.⁸ Una de las “cosas” que había dicho entonces, es interesante destacarlo por la repercusión que esa “noticia” tendría más adelante en nuestros medios académicos, era nada menos que las primicias de la fenomenología de Husserl, cuando este pensador aún no era demasiado conocido ni aceptado en el ambiente universitario alemán, donde prevalecía el neokantismo.⁹

Volviendo a nuestro tema central, decíamos que la indagación filosófica acerca de qué o quién sea el hombre, no presupone ingenuamente que se responderá esta cuestión con la idea clara y distinta de no ser acabado y pleno cuya esencia es pensar, como hubiera hecho la filosofía moderna que culmina en lo que Heidegger llama “la época de la imagen del mundo”,¹⁰ esto es, la época que entroniza al sujeto como centro, como único tribunal capaz de legitimar las imágenes válidas del mundo y del hombre. Esta “época” parte del ya denunciado supuesto de

ilumina el campo del pensamiento filosófico por mediación de la imaginación poética. Cfr. Ezequiel de Olaso, “Borges: La poesía del pensamiento”, *La Nación*, Buenos Aires, 293.1987.

⁵ Cfr. Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona; Ariel, 1984, pp.12 y 190. Julián Marías, un “venerativo”, por ejemplo, describe un Ortega “adámico”, desasido de toda influencia, en su conocido libro *Ortega, circunstancia y vocación*. Madrid, Revista de Occidente, 1960. Ver nota de Antonio Pintor-Ramos sobre estas obras, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XI, N° 2, 1985, pp. 182-5. Equilibradamente, Nelson Orringer habla de la actual superación de ambos excesos interpretativos en *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid; Gredos, 1979, p. 18.

⁶ Cfr. por ej.: Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, París, du Seuil, 1990, pp. 22 ss.

⁷ A. MacIntyre, *After Virtue, a Study in Moral Theory*, cit. por P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, pp. 186 ss. Ver también Paul Ricoeur, *Le temps raconté*, tomo III de *Temps et récit*, París, du Seuil, 1985, pp. 355 ss.; “La première aporie de la temporalité: Identité narrative”.

⁸ Epílogo y despedida de Ortega” publicado en *Revista de Filosofía*, La Plata, N° 17, 1966, p. 100. Ver los comentarios de C. Alberíni sobre estos viajes de Ortega, en C. Alberíni, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, La Plata, Instituto de Estudios Sociales, Fac. de Humanidades, UNLP, 1966, pp. 71, 127 y 139.

⁹ Cfr. Mario A. Presas, “Ortega, el abandono de la fenomenología”, en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, N° 15-16, 1985, pp. 83-105.

¹⁰ “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege*, Frankfurt am Main; Klostermann, 1957, pp. 69-104.

que el hombre es por naturaleza y ante todo un ser teóricos contemplativo: *homo sapiens*. En una actitud similar a la heideggeriana, cercana también al pensamiento de Bergson y los filósofos de la vida y de la existencia, Ortega, por el contrario, sostiene que el hombre es primariamente *homo faber*. En efecto, la realidad radical que es la vida, se encuentra teniendo que subsistir en un elemento extraño que por todas partes le rodea y aprisiona, en el que no puede hacer pie, pues no sabe a qué atenerse a su respecto. Ese elemento “impropiamente llamado “mundo” —concluye Ortega, para marcar alguna distancia con Heidegger— es precisamente lo que él mismo había denominado “circunstancia”, ya en 1914, en *Meditaciones del Quijote*. (Recordemos que *Ser y Tiempo*, del filósofo alemán,” es de 1927).

De modo que el primigenio encuentro con las “cosas” no consiste en el enfrentamiento de un sujeto cognoscente con lo que se le contrapone, con objetos, *Gegen-Stände*, sino en el hecho de que al vivir, al encontrarse existiendo, el hombre descubre la realidad que no es él mismo como resistencia, como ayuda o dificultad, como atrayente o aterrador,” según lo había visto ya también Dilthey un tiempo antes. Tanto Ortega como Heidegger creen encontrar corroborado este radical ser en el mundo o vivir en la circunstancia, por el curioso hecho de que los griegos no disponían propiamente de un vocablo para designar las “cosas”, a las que llamaban *pragmata*, es decir, aquello que se revela dentro del horizonte de significación de la *praxis*, en el contexto de un “tener que hacer con”, sobre cuya base ha de asentarse toda posterior conducta cognoscitiva meramente teórica,

Pero en vez de quedarse en esa situación primera, ejercitándose tan sólo en satisfacer sus necesidades “naturales”, este extraño y extraordinario ser que es el hombre fabrica mecanismos e instrumentos para reformar lo otro que él mismo, la naturaleza, la realidad, o como queramos llamarla, de modo tal que supera el nivel puramente biológico de la vida.

Pasa de la “alteridad” al “ensimismamiento”. En efecto, desde el punto de vista zoológico dice Ortega, “vida significa todo lo que hay que hacer para sostenerse en la naturaleza. Pero el hombre se las arregla para reducir al mínimo esa vida, para no tener que hacer lo que tiene que hacer el animal. En el hueco que la superación de su vida animal deja, vacía el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que él inventa a sí mismo. Y precisamente a esa vida inventada, *inventada como se inventa una novela o una obra de teatro*, es a lo que el hombre llama *vida humana*, bienestar” (5, 333).¹¹ Así, pues, en lugar de sostener que el hombre tiene una “naturaleza” prefijada, una consistencia determinada que lo asemeja a la “substancia” de una cosa material, habría que decir, más bien, que *el hombre tiene una historia, es historia* (12, 237). Habrá que ver cómo se las arregla para habitar (en) su circunstancia, que por principio le es hostil, sin perder de vista en tal peripecia su primigenio proyecto de mismidad; hay que ver cómo se las ingenia para cumplir “el heroico imperativo ético de Píndaro: *llega a ser el que eres*” (5, 305).

De acuerdo con esta sumaria descripción fenomenológica, el hecho radical de vivir se compone de tres caracteres, a saber: “1º, la vida se entera de sí misma; 2º, la vida se hace a sí misma; 3º, la vida se decide a sí misma” (12, 47).

Ahora bien, para que sea posible decidir es menester una cierta separación, una suerte de toma de distancia respecto de la circunstancia con la que corro el riesgo de fundirme, de confundirme. Ese distanciamiento es obra de la rara capacidad humana de *imaginar*. En efecto, como habíamos dicho, el humano vivir no se guía ante todo por la percepción pasiva que refleja la realidad, ni por un pensamiento mimético-especulativo, pues inclusive el pensamiento pretensamente más puro y desinteresado—subraya Ortega— es un caso particular de la *praxis*. Por ello, más bien habría que invertir el orden en que tradicionalmente se reflexiona sobre *theoria* y *praxis*, diciendo que “el hombre no fabrica instrumentos, útiles, porque piensa y sabe, sino al revés; es *homo sapiens* porque es, quiera o no, *homo faber*, y la verdad, la teoría, el saber, no es sino un producto técnico” (12, 85).

¹¹ Los números entre paréntesis en todo este trabajo, remiten a las *Obras Completas* de José Ortega y Gasset, Madrid; Alianza Editorial y Revista de Occidente, 1983. El primer número indica el tomo, el segundo la página, por ej., en este caso: tomo 5, página 333.

Sin embargo, esa misma actividad técnica no tendría lugar sin un previo poder de anonadamiento que proviene de la *imaginación*, en cuanto ésta —como afirma Sartre en una fórmula que subscribiría Ortega, cambiando a lo sumo el término “conciencia” por “vida” — “no es un poder empírico y superpuesto a la conciencia, sino que es toda la conciencia en tanto que realiza su libertad; (...) toda situación concreta y real de la conciencia en el mundo está llena de imaginario, en tanto que siempre se presenta como una superación de lo real”. Con otras palabras: en lugar de someterse pasivamente a la realidad circundante, el hombre es capaz de desechar lo dado que lo constriñe y de figurar imaginariamente un estado distinto del actual; no se inmoviliza en el “estado de yecto” —como diría Gaos traduciendo *Sein und Zeit*—, sino que es pro-yecto, un lanzarse por anticipado a su futuro ser. En efecto, al encontrarse viviendo, sumergido en el primario y preintelectual enigma de la circunstancia, el hombre “reacciona haciendo funcionar su aparato intelectual, *que es, sobre todo, imaginación*” (12, 199).

A los tres caracteres de la vida —la vida se entera de sí misma, se hace a sí misma, se decide a sí misma— agregamos ahora que todo ello se logra desde que se asienta sobre un suelo firme y seguro, que no es, según lo que venimos diciendo, una *idea* clara y distinta, sino más bien una *creencia*. En efecto, al vivir nos encontramos con un mundo ya interpretado por “la gente”, por “los otros” —*das Man*, el “uno” heideggeriano, el *on* de Gabriel Marcel— de los que heredamos el lenguaje, los usos y las costumbres de nuestra comunidad. Pero esa interpretación mostrenca —pues no es aún la mía, *en propiedad*— no sofoca la vida porque ésta cuenta con ese poder casi mágico de anonadar lo dado y de re-describir la realidad, forzando al lenguaje corriente a expresar otras relaciones, desviando las acepciones de las palabras ya establecidas y creando novedades semánticas gracias a los desvíos metafóricos.¹² Ortega identifica sin más esta función metafórica con la imaginación y la fantasía, aclarando además que “es probablemente la potencia más fértil que el hombre posee. Su eficiencia llega a tocar los confines de la taumaturgia. Y parece un trabajo de creación que Dios se dejó olvidado dentro de una de sus criaturas al tiempo de formarla, como el cirujano distraído se deja un instrumento en el vientre del operado. Todas las demás potencias nos mantienen inscriptos dentro de lo real, de lo que ya es. Lo más que podemos hacer es sumar o restar las cosas unas de otras. Sólo la metáfora (la imaginación) nos facilita la evasión y crea entre las cosas reales arrecifes imaginarios, florecimiento de islas ingravidas” (3, 373).

Siguiendo la cita anterior de Sartre, completaríamos: “Lo irreal está producido fuera del mundo por una conciencia (una vida) que queda en el mundo, y el hombre imagina porque es trascendentalmente libre”. Así, pues, Ortega —como Bergson— aproxima el quehacer intelectual y la expresión filosófica a la creación poética, hasta el punto “de afirmar que la ciencia “está mucho más cerca de la poesía que de la realidad; su función en el organismo de nuestra vida se parece mucho a la del arte. Sin duda, en comparación con una novela, la ciencia parece la realidad misma. Pero en comparación con la realidad auténtica se advierte lo que la ciencia tiene de novela, de fantasía, de construcción mental, de edificio imaginario”(5, 391).

Habíamos dicho que, al vivir, el hombre tiene que habérselas con la circunstancia. Para decidir qué es lo que va a hacer con el mundo y con su vida, para actuar y para sobrevivir, necesita saber a qué atenerse respecto de la realidad, necesita saber qué es. Como esa realidad primaria no le descubre amistosamente sus secretos, no tiene más remedio que movilizar su fantasía: “imagina una cierta figura o modo de ser la realidad. Supone que es tal o cual, *inventa el mundo (...)* ni más ni menos que el novelista por lo que respecta al carácter imaginario de su creación. La diferencia está en el propósito con que la crea. Un plano topográfico no es ni más ni menos fantástico que el paisaje de un pintor. Pero el pintor no ha pintado su paisaje para que le sirva de guía en su viaje por la comarca, y el plano ha sido hecho con esta finalidad. El mundo interior que es la ciencia, es el ingente plano que elaboramos desde hace tres siglos y medio para caminar entre las cosas. Y viene a ser como si nos dijéramos: suponiendo que la realidad fuera tal y como yo la imagino, mi comportamiento mejor en ella y con ella debía ser

¹² Cfr. Mario A. Presas, “La re-descripción de la realidad en el arte”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVII, N° 2 (Primavera 1991), p. 290.

tal y tal. Probemos si el resultado es bueno”. ¿Será insensato hacer que penda nuestra vida de la improbable coincidencia entre la realidad y una fantasía nuestra? Ello no es cuestión de albedrío: podemos elegir entre varias fantasías para dirigir nuestra conducta y hacer la prueba. Pero no podemos elegir entre fantasear o no. Con un giro similar a la paradójica “condena a la libertad” de que habla Sartre, Ortega afirma: “*El hombre está condenado a ser novelista*”(5, 404).

Antes de proseguir el desarrollo de esta concepción del hombre como novelista o, mejor dicho, del “modelo” de la actividad del escritor de ficción como ilustración de la tarea de existir, conviene afinar un poco más la cuestión del primario encuentro con la realidad. Lo cierto es que la difundida aserción: “yo soy yo y mi circunstancia” no podría interpretarse sin más como anticipo del heideggeriano “ser en el mundo”. La circunstancia y todo en ella es, por sí, puro problema. Pero el puro problema es como un temblor de tierra o como pretender ponerse de pie sobre el mar; es algo en que no se puede estar; es la absoluta inseguridad que nos obliga a fabricarnos una seguridad. Y esta seguridad es la interpretación convincente, *aquella en que creemos*, la que nos hace sentir seguros. La vida humana, en definitiva, consiste en “*construir mundo con la circunstancia*”; pero esto, para Ortega, no es otra cosa que aquello que desde los griegos se ha dado en llamar metafísica, “construcción del Mundo”. “*El hombre hace mundo para salvarse en él, para instalarse en él —el hombre es Metafísica. La Metafísica es una cosa inevitable*” (12, 100).

En este punto, aunque rehúya confesarlo expresamente en sus reflexiones retrospectivas, Ortega está muy cerca del “primer” Heidegger —sin que esto implique dirimir prioridades—, tema que amargó la vejez del filósofo español, cuando se sintió dejado a un lado por el mundo académico que veía en su obra nada más que literatura, mientras se extasiaba con los oscuros giros heideggerianos y las resonancias más populares del existencialismo francés; pues, en efecto, aun antes de *Ser y Tiempo*, Heidegger expuso lecciones sobre ontología a las que denominó *Hermeneutik der Faktizität*, hermenéutica de la facticidad, entendiéndolo con ello que antes de todo desarrollo metodológico e intelectual, la hermenéutica es constitutiva del humano existir: la existencia es hermenéutica, y la filosofía es la explicitación de esa interpretación de lo fáctico en que consiste el ser del hombre en el mundo. En un sentido similar, “mundo” es para Ortega la realidad básica y pavorosa de la circunstancia interpretada por la vida humana.

La interpretación llevada a cabo por la fantasía y condensada en proyectos vitales se edifica sobre el terreno firme de lo que se cree: en la circunstancia, el hombre, lo quiera o no, *cuenta con las creencias*. Las creencias —en este sentido preciso que les da Ortega— son las “ideas” con las que se encuentra, las que lo sostienen. En cambio, somos nosotros los que sostenemos las ideas que se nos “ocurren”; “las producimos, las sostenemos, las discutimos...y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos hacer es...vivir de ellas. Son obra nuestra y por lo tanto suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas-creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos ni propagamos ni sostenemos. Con las creencias propiamente no hacemos nada, sino que simplemente estamos, en ellas... *En la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y nos sostiene a nosotros*”(5, 385).

No es casual el hecho de que Ortega, que había recibido las primicias de la fenomenología de Husserl —según confiesa en el ya citado “Prólogo para alemanes”— más que como una doctrina filosófica, “como una *buena suerte*” que lo liberó del neokantismo, hable aquí de “creencias” y “circunstancia” con giros que dan la impresión de comentar el # 27 del primer tomo de las *Ideen* de Husserl, publicado en 1915, un año antes de *Meditaciones del Quijote*: dicho párrafo lleva el título: “El mundo de la actitud natural. Yo y mi mundo circundante” (*Ich und meine Umwelt*).¹³

Ortega señala, en este sentido, algo semejante a lo que más tarde dirá Husserl respecto

¹³ Diego Gracia, en un libro sobre Xavier Zubiri, aventura esta interpretación de “yo soy yo y mi circunstancia” sobre el trasfondo del mencionado párrafo de *Ideas*. Cfr. Diego Gracia: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona; Labor, 1986. p. 66.

de las “ideas” que pasan a integrar el *Lebenswelt*: “Las creencias comenzaron por “no ser más” que ocurrencias o ideas *sensu stricto*. Surgieron un buen día como obra de la imaginación del hombre que se ensimismó en ellas, desatendiendo por un momento el mundo real” (5, 403).

Dicho de otro modo, una idea consiste en “darse cuenta de una cosa sin contar con ella”, en cambio, “*contar con una cosa sin darse cuenta de ella, eso es, en su forma más típica, una creencia*. Son, pues, dos comportamientos humanos distintos” (12, 156).

Con las ideas y las creencias, el hombre prosigue la construcción de mundo, la interpretación de la realidad en que se encuentra como inexorable destino; pero el ser humano no tiene una naturaleza prefijada, sino más bien una tarea: llegar a ser sí mismo en virtud de la fidelidad a una decisión inicial. En tal sentido, se mantiene en el ser como se mantiene la palabra dada en una promesa —como diría Gabriel Marcel— por una suerte de fidelidad ontológica para cuya ilustración el francés solía recurrir a la sentencia de Nietzsche: el hombre es el único animal que puede prometer.¹⁴

Ortega pone en tela de juicio la capacidad de la razón, concebida como razón instrumental, para dar cuenta de esa identidad narrativa en que parece consistir el auténtico ser temporal e histórico del hombre. Por ello, la conferencia de 1940 culminará precisamente con el solemne anuncio de una buena nueva, la del advenimiento de la *razón narrativa*, en cuya exposición programática Ortega anticipa muchos temas relacionados con la metáfora y el relato, que, entre otros, ocuparán a Paul Ricoeur muchos años más tarde en *La Métaphore vive* y en *Temps et récit*, especialmente. Ortega recurre a ilustres ejemplos para ilustrar esta nueva perspectiva; menciona recientes teorías científicas que se ven compelidas a “relatar” algo para ser comprensibles; cita al matemático Brouwer, a Pierre Boutroux, a Huyghens, a Louis de Broglie... e inclusive señala atinadamente al propio Descartes, que inicia su filosofía con la publicación del *Discurso del Método*, una obra que es en sus tres cuartas partes *narración, autobiografía* (12, 193).¹⁵ Con todo ello, Ortega intenta hacer plausible la necesidad de una razón que reconstruya la identidad del ser humano a través del relato de sus peripecias, esto es, contando su historia. Por ello, esa conferencia concluye con la siguiente proclama: “El hombre es ‘un desconocido’, y no es en los laboratorios donde se lo va a encontrar ¡Ha empezado la hora de las ciencias históricas! La razón pura (que en última instancia, también —como hemos visto— lo único que lograba con su pretensión de deducirlo todo por pura lógica era acabar asentándose en la narración de un hecho: el choque de los átomos, por ejemplo), tiene que ser sustituida por una *razón narrativa*. El hombre es *hoy* lo que es porque *ayer* fue otra cosa. ¡Ah! Entonces, para entender lo que hoy es, basta con que nos cuenten lo que ayer fue. Basta con eso, y aparece, transparece lo que hoy estamos haciendo. Y *esa razón narrativa es ‘la razón histórica’*” (12, 237).

Ahora bien, la historia de cada uno cobra coherencia en virtud del trabajo de la imaginación— en el sentido en que se habla del trabajo del sueño —que reordena y reinterpreta los hechos insertándolos en una trama con un principio, un medio y un fin; lo que Ricoeur denomina “*mise en intrigue*”.¹⁶ Esta idea, con reminiscencias de la descripción aristotélica de la estructura de la tragedia encuentra su eco en la afirmación de Ortega: “Nos construimos exactamente, en principio, como el novelista construye sus personajes. *Somos novelistas de nosotros mismos*, y si no lo fuéramos irremediablemente en nuestra vida estén ustedes seguros que no lo seríamos en el orden literario o poético” (5, 137).

Por contrapartida, entonces, la novela puede darnos la pauta de qué significa existir, al

¹⁴ Cfr. Mario A. Presas, *Gabriel Marcel*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 2ª ed., 1992, p. 30.

¹⁵ Cfr. el interesante estudio de Harald Weinrich sobre el papel de la narración en la constitución de algunas filosofías: “Erzählte Philosophie oder Geschichte des Geistes. Linguistische Bemerkungen zu Descartes und Rousseau”, en R. Koselleck y W.-D. Stempel (compiladores), *Geschichte, Ereignis und Erzählung*. Tomo 5 de *Poetik und Hermeneutik*, Munich, Fink Verlag. 1973, pp. 411-426.

¹⁶ Cfr. Mario A. Presas, “En busca de sí mismo”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, Vol. XX, N° 1, otoño de 1994, pp. 87-94.

poner de manifiesto cómo el autor usa *sus ficciones heurísticas* —según el término con que Kant se refiere a la función de las *Ideas de la Razón* en la *Kritik der reinen Vernunft* (A 771 - B 799)— para examinar su propia vida, para rescatar lo que se pierde en la confusión y en la urgencia de la vida cotidiana. Pues, en definitiva, por más extraños que sean los parajes que presente la ficción del novelista, por más absurdos que parezcan los destinos entretreídos en la trama de una obra teatral, no son empero más que *variaciones imaginarias de la única experiencia humana del mundo único*. Como lectores, comprendemos esas ficciones en la medida en que *variarnos también imaginariamente nuestro propio ego* —como acostumbra a decir Ricoeur con una expresión tomada de otro contexto husserliano.¹⁷

En esta alusión de Ortega a la condición novelística de la vida humana no sería forzado recordar su simpatía por la obra de Proust, a quien alaba con sensibilidad e inteligencia en el ensayo incluido en el volumen colectivo publicado con motivo de la muerte del escritor francés. Proust —dice allí— elevó el género *mémoires*, esto es, la narración de la propia historia de cada cual, a la dignidad de un método literario nuevo. Y precisamente el personaje de la *Recherche* descubre casi al final de su fingida vida, que “el deber y el trabajo de un escritor” es equiparable al “deber y al trabajo de un traductor”,¹⁸ pues, en definitiva, la tarea del novelista consiste en recuperar —reconocer, identificar— lo propio, la mismidad siempre oscurecida, sepultada por las necesidades prácticas, los hábitos, todas las sedimentaciones que la costumbre deposita en el curso de la vida y que terminan por impedir su libre fluir. En tal sentido —continúa reflexionando el personaje de Proust, con inocultables ecos bergsonianos— “ese trabajo del artista, ese trabajo de intentar ver bajo la materia, bajo la experiencia, bajo las palabras, algo diferente, es exactamente el trabajo inverso del que, cada minuto, cuando vivimos apartados de nosotros mismos, el amor propio, la pasión, la inteligencia y también la costumbre, realizan en nosotros, amontonando encima de nuestras impresiones verdaderas, para ocultárnoslas enteramente, las nomenclaturas, los fines prácticos que llamamos falsamente la vida”.¹⁹

Así, pues, la operación del arte, modelo del vivir y del filosofar, consiste en liberar de la opacidad de lo fáctico y lo azaroso los momentos definitorios de la identidad del personaje. Hasta tal punto esto es así, que bien puede expresar Proust por boca de su personaje —y bien podría subscribirlo Ortega en el contexto que estamos analizando— que “la verdadera vida, la vida al fin descubierta y dilucidada, la única vida, por tanto, realmente vivida, es la literatura; esa vida que, en cierto sentido, habita a cada instante en todos los hombres tanto como en el artista, Pero no la ven, porque no intentan esclarecerla”.²⁰

Con esto Proust no hace el “elogio de la literatura” como *métier* privilegiado; sino que más bien se encuadra en la benemérita tradición iniciada por Sócrates, afirmando en definitiva que una vida sin examen no merece ser vivida. Para este examen no basta la razón pura; hay que acudir a las iluminaciones de aquellas “ficciones heurísticas” ligadas a la inevitable condición novelística del humano vivir. El hombre sólo se comprende a sí mismo al aprehender narrativamente su identidad, al “ apropiarse de la historia de su propia vida. Por otra parte, “comprender esta historia es hacer el relato de ella, guiados por los relatos, tanto históricos como ficticios, que nosotros hemos comprendido y amado”.²¹

Con esto no se está proponiendo una suerte de filosofía de la historia que nos haría recaer en una interpretación en cierto modo despersonalizada, dejando fuera el texto vital de lo que Heidegger llamaría la existencia propia en su carácter de ser *en cada caso mía, la Jemeinigkeit*. De lo que se trata —como bien señala José Luis Molinuevo—²² es de “llegar a la

¹⁷ Cfr. una descripción más amplia del tema en Mario A. Presas, “Ficción y verdad”, *Revista Endoxa*. Series Filosóficas N° 2, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993, p. 108.

¹⁸ Marcel Proust, *El tiempo recobrado*, Madrid, Alianza, 1969, p. 240.

¹⁹ Proust, *op. cit.*, p. 246.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Paul Ricoeur, “Auto-compréhension et histoire”, en Calvo Martínez y Avila Crespo (eds.), *P, Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991. p. 25.

²² “Estudio introductorio” a José Ortega y Gasset, *El sentimiento estético de la vida. Antología*. Madrid, Tecnos, 1995, p. 39.

plena posesión de sí mismo” en un discurso hermenéutico o narrativo de la historia concebida de esta suerte como *texto vital*, en oposición a una visión de la historia como “desposesión”. Así, pues, si hay un *ethos* de no renunciar a nada, eso comienza por no renunciar a los instantes de la vida que se concentran en lo que Ortega llama bellamente “*la hora transeúnte*” en un pasaje de sabor proustiano: “Dando de este modo frecuente reviviscencia a todo lo que fuimos y lo que aspiramos a ser, vivimos en actual y plenaria posesión de nuestra vida y la hacemos gravitar íntegra sobre cada hora transeúnte” (2, 162). La identidad recuperada narrativamente es, dicho de otro modo, la integración en la auténtica cultura, esto es, “la plena posesión de todo sí mismo. Cultura es fidelidad consigo mismo, una actitud de religioso respeto hacia nuestra propia y personal vida” (2, 161).