

Colección dirigida por el
Instituto Universitario Ortega y Gasset
de la
Fundación José Ortega y Gasset

Javier San Martín
José Lasaga (Eds.)

ORTEGA EN CIRCUNSTANCIA
Una filosofía del siglo xx
para el siglo XXI

Prólogo de F. Xavier Méndez

BIBLIOTECA NUEVA
FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Un arte de vivir: la filosofía de José Ortega y Gasset

JORGE BRISO

Tal vez la vida sea una palabra que signifique para el platónico su posibilidad de ser poeta, y para el poeta el platonismo que yace oculto en su alma; y tal vez sólo pueda vivir aquel en el cual esos dos elementos se mezclan de tal modo que de su unión puede nacer una forma.

GEORG LUKACS

INTRODUCCIÓN

Es sin lugar a dudas Ortega y Gasset el pensador español que convierte la reflexión sobre cómo se constituye una vida filosófica en el problema central de su filosofía. La auténtica pregunta filosófica siempre involucra a una vida, a «mi vida». ¿Cómo darle sentido a una vida? y, lo que es mucho más importante, ¿cómo construir una vida, hecha con palabras, con conceptos, con metáforas, que se constituya en el paradigma de conocimiento?¹. ¿Cómo a través de la reflexión sobre el

¹ «Aquellos que practican la filosofía como el arte de vivir construyen sus personalidades a través de la investigación, la crítica y la producción de ideas filosóficas —ideas que pertenecen al repertorio de la filosofía como hemos llegado a entenderla. La conexión es histórica: aunque los filósofos del arte de vivir frecuentemente introducen nuevas preguntas, su inspiración siempre viene de la tradición que ya aceptamos como la tradición de la filosofía. Y lo que es más importante todavía, los filósofos del arte de vivir convierten la articulación de un modo de vida en el tema central de su pensamiento: es al reflexionar so-

significado y la forma que puede tener una vida filosófica se puede construir y darle sentido a la propia vida? ¿Qué tipo de vida es la del filósofo, qué tipo de vida se hace a través del filosofar?

¿Qué es, cómo vivir, filosofar? Ya hemos visto vagamente que es un desvivir —un desvivirse por cuanto hay o el Universo—, un hacer de sí lugar y hueco donde el Universo se conozca y reconozca [...]. Bástemse recordar que los griegos, como no tenían aún libros propiamente filosóficos, cuando se preguntaban ¿qué es filosofar? —como Platón— pensaban en un hombre, en el filósofo, en una vida. Para ellos filosofar era ante todo el βίος θεωρητικός. En rigor, los primeros libros filosóficos —no sólo como materia sino formalmente tales— que hubo fueron los libros de vidas de los siete sabios, biografías. Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical (¿Qué es la filosofía?, tomo 7, 430).

Para acercarse a los textos de Ortega sería esencial preguntarse, ¿qué tipo de vida nos propone su filosofar? ¿Qué entiende Ortega y Gasset por una vida filosófica? ¿Qué tipo de relación establecen los conceptos con la narración de una vida, con la biografía? ¿Cómo se puede pensar una entidad como la vida, que carece de sustancia, cuya única real sustancia es el cambio? ¿Qué tipo de relación necesitan establecer los conceptos con el carácter circunstancial que toda vida supone? ¿Qué tipo de «figura de vida»² se puede inventar el filósofo con las circunstancias que su época y su geografía le impusieron? ¿Cómo puede el

bire los problemas inherentes a la construcción de una vida filosófica que construyen la vida que su propia obra configura. La obra que reflexiona sobre la vida filosófica es el propio contenido de la vida que ella misma crea. El proyecto de establecer una vida filosófica es en gran medida autorreferencial» (Nelamas, 6).

² «Invento proyectos de hacer y de ser en vistas de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia [...]. Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de «ideal» el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagario» (Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, tomo 4, 34).

filósofo construir la más original y a la vez la más coherente³ y ejemplar de las vidas?:

El realismo está agotado. Por otra parte no es posible seriamente una regresión tras él. Yo no veo otra salida que dar un paso más en el sentido realista, a saber: que el tema sea no la realidad sino una realidad. Por ejemplo lo que es España hoy y un sujeto —yo, por ejemplo— en España hoy («El estilo de una vida», 51).

UN LENGUAJE PARA LA VIDA: FILOSOFÍA Y LITERATURA EN LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET

El primer problema que enfrenta el pensador al tratar de modelar una vida filosófica es el del lenguaje. Es necesario aclarar, sin embargo, que la obra de Ortega y Gasset es anterior al vuelco que tuvo la filosofía hacia el problema del lenguaje. Esto no quiere decir que el pensamiento de Ortega carezca de una reflexión lingüística. Por el contrario, sí, es posible afirmar que su principal problema no es la lengua. Ortega nunca afirmaría, como haría el segundo Heidegger, que el lenguaje es la casa del ser. Su razón etimológica es un viaje desde el lenguaje hacia un origen que trata de vincular cada nombre a una situación histórica concreta. Ortega no cree como los filósofos de Oxford que los problemas de la metafísica estén basados en malentendidos lingüísticos, ni como Nietzsche que detrás de cada concepto haya una metáfora olvidada.

³ La construcción de una vida filosófica asume, también, el reto de darle coherencia, sentido, a lo que es contradictorio en su propia esencia: «La vida es, sin duda, contradictoria, es lo uno y lo otro —de otro modo sería íntegramente racional. Ello revela que contradecirse no es una objeción para la vida porque esta no consiste en decir y decirse. En el decir no es tolerable la contradicción —pero en el vivir tal vez debía y obliada. Lo que no puede admitirse es el contravivirse» («El estilo de una vida», 66). La biografía, tal como la entiende Ortega, se convierte en el género filosófico por excelencia. Pues es a través de la biografía que el βίος y el θεωρητικός se unen, la contradicción y el sistema se integran: «Sólo una vez que se ha reconocido esa contradicción, surge la tarea fecunda de intentar reducirla, explicándola en un sistema. La biografía es eso: sistema en que se unifican las contradicciones de una existencia» (Ortega y Gasset, «Pidiendo un Goethe desde dentro», tomo 6, 408-409).

Matizo mi afirmación anterior: el principal problema que enfrenta una filosofía de la vida, la construcción de una vida a través de la filosofía, no es la lengua como tema filosófico pero sí como circunstancia de enunciación. Me explico. Uno de los grandes dilemas de Ortega (que provoca muchas de sus mejores páginas) es la búsqueda de una terminología adecuada para hablar del fenómeno vital. Esta búsqueda, según el mismo, lo lleva al hablar cotidiano, fuera del lenguaje especializado de la filosofía, lo lleva a expresarse a través de metáforas, de figuras del discurso, lo cual le da a su filosofía una apariencia literaria.

Su actitud hacia la literatura, sin embargo, es bastante ambigua. Su preocupación por la metáfora y la espesa urdimbre metafórica de sus textos no debe llamarse a engaño a sus críticos. Ortega en *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* protesta ante la acusación de que sus textos son demasiado literarios:

Parece mentira que ante mis escritos —cuya importancia aparte de esta cuestión reconozco que es escasa— nadie haya hecho la generosa observación que es, además, *irrefutable*, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta que es literatura, sino por el contrario de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía (tomo 8, 292-293, las cursivas son mías).

Los críticos han reaccionado ante esta advertencia orteguiana de dos maneras. Philip Silver, por ejemplo, define la filosofía de Ortega y Gasset como una filosofía invisible. Filosofía elíptica que oculta su metodología, que carece de un libro sistemático, como *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre o *La fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau-Ponty, donde se explique la génesis de sus problemas. Filosofía, además, inspirada y frustrada por las propias circunstancias históricas:

Si Ortega hubiese sido lo que no fue, un filósofo europeo, nuestra elucidación de su obra habría asumido una forma totalmente distinta, o habría sido incluso innecesaria. Pero era filósofo y español, y en 1914 esto significaba ser «filósofo in partibus infidelium» [...]. Es decir las mismas condiciones que hicieron su filosofía posible y necesaria garantizan que esta filosofía permaneciera virtualmente invisible, y que más que

mal entendida sería desatendida. Pero si no olvidamos que el principal objetivo de Ortega era conducir España al siglo xx, y no escribir una *Crítica de la razón práctica*, tendremos más posibilidades de discernir la confusión que envuelve la génesis de su obra (Philip Silver, 18-19).

La necesidad de una exégesis de su obra, entendida como la elucidación de todos los referentes que esta filosofía esconde y la explicitación de su metodología, es imperante. Lo paradójico de esta posición es que si aceptamos la definición del ejercicio filosófico que ella nos propone, la monografía de Philip Silver⁴ sobre *Meditaciones del Quijote* sería un libro mucho más logrado y completo, desde el punto de vista filosófico, que cualquiera de los escritos por José Ortega y Gasset. Además, esta lectura conlleva a la filosofía de Ortega y Gasset a un doble fracaso: Ortega ni logró salvar sus circunstancias, ni logró salvarse como filósofo.

Por otra parte, todos los críticos que se han acercado a la obra del filósofo madrileño desde la lingüística, la filología o la retórica no se han tomado demasiado en serio esta advertencia orteguiana. Los mejores exegetas de Ortega dentro de esta tradición tratan de resolver el conflicto entre filosofía y literatura y entre filosofía y retórica en favor de lo retórico o lo literario. Thomas Mermall, por ejemplo, estudia la tensión en el pensador madrileño entre *episteme* y *doxa*, entre circunstancia y sistema, entre ensayo y tratado filosófico, señalando cómo se borran en la obra de nuestro pensador las fronteras entre filosofía y retórica, y apuntado a las tensiones que se dan en el mismo entre su esquema figural y su contenido proposicional. Thomas Mermall llega incluso a reescribir la advertencia orteguiana citada anteriormente. Dice Mermall: «Ortega quería hacer filosofía que luego resulta que es retórica» («Entre episteme y doxa», 81). Para Mermall, sin embargo, a diferencia de los deconstruccionistas, la tensión entre el polo sistemático y el polo circunstancial del pensamiento de Ortega es dialéctica, es decir esencialmente irreso-

⁴ Advertido que la distancia que establezco con los presupuestos teóricos de la lectura de Silver no significa, en ningún sentido, que su obra me parezca carente de interés. Diría más, su libro *Fenomenología y razón vital. Génesis de «Meditaciones del Quijote» de José Ortega y Gasset* es uno de los libros más completos y sugerentes que se han escrito sobre el filósofo madrileño.

lible y además configuradora del horizonte epistemológico del pensador madrileño:

En su formulación de la razón vital [Ortega] descubrió, sin percatarse de ello, que *episteme* y *doxa* son inseparables, que este modo de actividad filosófica deja entrever, por su misma naturaleza su trasfondo retórico. La retórica, esa otra cara, o sombra de la filosofía, es hoy ampliamente reconocida por el llamado nuevo pragmatismo con Richard Rorty a la cabeza. Sostiene que la filosofía no es sólo una construcción lingüística (tropología) como sostenía Nietzsche y hoy mantienen los deconstruccionistas, sino también *consensus*, basado en las *doxas*; en fin, una actividad social y por ende retórica («Entre *episteme* y *doxas*», 83).

La asignatura pendiente de esta tradición crítica, con la cual me unen múltiples afinidades teóricas, es el lugar que ocupa lo literario dentro de la reflexión filosófica de Ortega. El reto sin asumir es tratar de pensar la relación entre filosofía y literatura, filosofía y retórica, como lo pide Ortega, desde la filosofía. No leer la filosofía como si fuera literatura sino leer un texto que se expone como literatura pero que esconde una filosofía. No se ha prestado demasiada atención, además, a la afirmación orteguiana de que esa «cuestión» es el problema de su filosofía; recordemos de nuevo la cita: «mis escritos —cuya importancia, *aparte de esta cuestión reconozco que es escasa—*» (las cursivas son mías). La pregunta que sigue sin ser respondida es: ¿cómo se lee lo filosófico a través y muchas veces, a contrapelo de lo literario?

Octavio Paz en su libro *Hombres en su siglo y otros ensayos* cuenta una anécdota que ilustra muy bien la ambigua relación que Ortega y Gasset tenía con lo literario. Paz narra su breve encuentro con Ortega en París:

Me recibí con llaneza, me invitó a sentarme y ordenó al mesero que sirviera unos «whiskies». A sus preguntas le conté que vivía en París y que escribía poemas. Movió la cabeza con reprobación y me reprendió: por lo visto los hispanoamericanos eran incorregibles [...]. [Más tarde, mucho más enfático en su reprobación:] [m]e dijo que la única actividad posible en el mundo moderno era la del pensamiento: («la literatura ha muerto, es una tienda cerrada, aunque todavía no se enteren en París») y que, para pensar, había que apren-

der griego o, al menos, alemán [...]. «Aprenda el alemán y póngase a pensar [O]vide lo demás» (108-109).

La anécdota me parece interesante al menos por tres razones: 1) El rol que asume Ortega al proponerse como modelo, como *exemplum*, ante este joven. De todos es conocido que Ortega se formó filosóficamente en Alemania y que además fue considerado hasta poco después de su muerte como El Pensador Español (así con mayúsculas y en singular). 2) Cómo esta posición de autoridad, en apariencia tan fuerte, necesita estar mediada, relativizada, por la exhortación al aprendizaje, influencia; de otra lengua, de otra cultura (portadoras del prestigio con el cual se investirá el futuro pensador). 3) La visión que tiene Ortega de la literatura y la posición que asume ante ella; un autor que es considerado demasiado literario, idiosincrásico, personal, por otros filósofos.

La anécdota tiene implícita una economía que involucra lo accesorio y lo marginal, con lo ejemplar, modelico y canónico. La mediación entre ambos polos necesita de un aprendizaje, de una traducción, de asimilaciones e influencias. La anécdota, el ejemplo que cito, lleva implícita una pregunta que será central en mi estudio: ¿por qué privilegamos ciertos ejemplos, por qué le damos a ciertos fragmentos, anécdotas, relatos, el status de ejemplaridad?

¿No es ese el problema esencial de la filosofía orteguiana: cómo pasar de lo nominal a lo fenoménico, de lo particular a lo general, del ejemplo a la ejemplaridad? ¿No es el ejemplo la propia historia de ese tránsito: un particular en el sentido aristotélico y un paradigma en el sentido platónico? ¿No mezcla el ejemplo lo singular con lo normativo, lo lógico con lo narrativo? ¿No

⁵ Los mejores estudios sobre el *exemplum* y la ejemplaridad que conozco son: *L'exemplum* de Claude Bremond, Jacques Le Goff, y Jean-Claude Schmitt, *Labyrinths of exemplarity: at the limits of deconstruction* de Irene E. Harvey, *Unruly examples: on the rhetoric of exemplarity* editado por Alexander Gdely, *Exemplum: the rhetoric of example in early modern France and Italy* de John Lyons e *Imitación y experiencia* de Javier Gomá Lanzón. El libro de Gomá Lanzón dedica un pequeño apartado al estudio de la ejemplaridad en Ortega y Gasset. A pesar de su brevedad y de que limita su estudio al pensamiento socio-político de Ortega sus ideas han sido de gran utilidad para mi trabajo.

ocupa el ejemplo tanto en su dimensión pragmática —prueba de la validez de una teoría—, icónica —ilustración de un argumento teórico—, o lógica —la dimensión concreta necesaria a todo concepto o juicio—, un lugar paradójico⁶ que involucra lo accesorio y lo marginal con lo modélico y lo canónico? ¿No pueden constituir los ejemplos por el peculiar lugar que ocupan —su naturaleza intermedia entre lo particular y lo general, entre lo singular y lo normativo, entre lo lógico y lo narrativo— una vía de entrada privilegiada a la obra de José Ortega y Gasset?

Las preguntas continúan: ¿qué sucede cuando se utiliza a la vida, la ajena y la propia, como ejemplo? ¿Cuándo hablamos de la vida como problema no estamos obligados a explicarnos mediante ejemplos? ¿Hablar mediante ejemplos no conlleva necesariamente la narrativización de los argumentos?

La razón vital, histórica, etimológica, como la llamo Ortega en diferentes momentos, vincula la razón a una historia determinada, a una vida. Esta vida, por su parte, adquiere un carácter normativo, ejemplar. Nuevos problemas, preguntas: ¿no son sus «vidas ejemplares», sus biografías de Mirabeau, Velázquez, Goya, Goethe, un lugar privilegiado para pensar sus textos? ¿No son sus prólogos, lugares desde los cuales Ortega nos cuenta su autobiografía intelectual, el *locus* por excelencia para pensar su sistema filosófico? ¿No constituye la tensión entre libro, siempre por venir, siempre deseado, siempre anhelado, y prólogo, como lugar que enfrenta la palabra filosófica a otra cultura, a otra lengua, a otra circunstancia, el eje en el que se construye el arte de vivir de la filosofía de Ortega, el problema esencial de su filosofía? ¿No sería importante vincular la obra de Ortega con la tradición literario-filosófica de las vidas ejemplares, que empieza con el propio Platón, quien nos propone con Sócrates la imagen del filósofo ejemplar⁷, y continúa con figuras como Diógenes

⁶ «Ni particular ni universal, el ejemplo es un objeto singular que, por así decirlo, se hace ver como tal, muestra su singularidad. De ahí la pregnancia del término griego para ejemplo: *para-deigma*, esto que se muestra al lado (como en alemán *Bei-spiel*, lo que juega ahí al lado). Así, el lugar propio del ejemplo es siempre al lado de sí mismo, en el espacio vacío en que despliega su vida in-calificable e imprescindible» (Agamben, *La comunidad que viene*, 14).

⁷ El arte de vivir, en el libro de Alexander Nehamas ya citado en este trabajo, se articula alrededor de la figura de Sócrates. A través del filósofo griego,

Laercio, Plutarco, Montaigne, Nietzsche, etc? ¿Es en la construcción de una vida filosófica donde se produce el tránsito, en la obra de Ortega y Gasset, de la literatura a la filosofía?

Proponer como acercamiento a la obra de Ortega la relación entre los ejemplos, la ejemplaridad y la vida como *exemplum*, nos coloca ante otro problema: la relación que nuestro filósofo tiene con la tradición. Problema, por cierto, central para un pensador como él, que definió la historia como la única realidad que tiene el hombre: ¿qué tipo relación debemos tener con los clásicos, con la tradición, con los modelos? Ortega ensaya una respuesta a esta pregunta en su bello texto «Misericordia y esplendor de la traducción»:

Necesitamos acercarnos de nuevo al griego y al romano, no en cuanto modelos, sino, al contrario, en cuanto ejemplares errores. Porque el hombre es una entidad histórica y toda realidad histórica —por tanto, no definitiva— es, por lo pronto, un error. Adquirir conciencia histórica de sí mismo y aprender a verse, como un error, son una misma cosa. Y como eso —ser siempre, por lo pronto y relativamente un error— es la verdad del hombre, sólo la conciencia histórica puede ponerle en su verdad y salvarle [...]. No hay más remedio que educar su óptica para la verdad humana, para el auténtico humanismo, haciéndole ver de cerca el error que fueron los otros y, sobre todo, el error que fueron los mejores (tomo 5, 450).

La ejemplaridad de la vida filosófica está vinculada a su condición histórica, a su carácter de error ejemplar. Es en esta sin-

se declara la paz en una lucha, la de la filosofía y la poesía, que ya el propio Platón consideraba antigua. Sócrates es, a la vez, un personaje literario y un filósofo real. Sócrates, además, encarna y reconcilia el ideal filosófico y el literario: su vida es, al mismo tiempo, la más coherente y la más ambigua. La vida más digna de ser imitada, la de mayor ejemplaridad, de la que podemos obtener mayor cantidad de conocimiento y, también, la más inguatable, la de mayor singularidad, la imposible de imitar. El arte de vivir, por otra parte, y esto es muy importante subrayarlo, conlleva una paradójica concepción de la imitación. La ejemplaridad de la figura de Sócrates no sólo consiste en la coherencia del modelo de vida que nos propone sino que está, también, totalmente vinculada a su ironía, a la opacidad y ambigüedad de sus pensamientos y acciones.

gular concepción de la historicidad donde radica, en mi opinión, la mayor originalidad del pensamiento de Ortega. Es a partir de la precariedad de la condición histórica que nos configura como hombres que deben ser leídos los conceptos de Ortega. Es a través de la recuperación de su carácter profundamente circunstancial que puede adquirirse mayor vigencia su pensamiento.

¿CÓMO VIVIR ENTRE CONCEPTOS «OCASIONALES»?

El problema del ser —el problema metafísico supremo— resulta así desde el comienzo inseparable del significado del pronombre demostrativo y está por eso ya conectado con la esfera del indicar.

GIORGIO AGAMBEN

En *El lenguaje y la muerte*, Giorgio Agamben nos presenta al ser humano como aquel que tiene la facultad para hablar y la facultad para morir. Lenguaje y muerte como la más propia morada del hombre pero una morada permeada por la negatividad y fundada en ésta. El *Dasein* (el ser ahí) es un ser cuya posibilidad más propia (ser para la muerte), constituye su imposibilidad, su negación. *Dasein*, ser ahí, ser el ahí, ser la apertura, ser la interrupción de su propio ser. Análoga experiencia la vive el lenguaje a través de los *shifters* (pronombres personales, demostrativos, deícticos): el lugar propio como un no lugar. Decir yo, o decir éste, aquello, eso, indica el acontecimiento del lenguaje, el acto de tomar la palabra. Estos conceptos ocasionales nos invitan a no pensar nunca lo mismo cuando los aplicamos, su única significación es circunstancial. Conceptos que cambian según cambie el hablante, sólo adquieren sentido dentro de un acto de enunciación particular: fractura entre el mostrar y el decir, entre la indicación y la significación.⁸

¿Cómo hablar de esa nueva realidad filosófica, la vida humana, para la cual la filosofía no tiene un lenguaje, carece de conceptos apropiados? ¿Cómo se puede pensar en términos filosó-

⁸ Para la distinción entre *mostrar* y *decir* ver *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein.

ficos, la ausencia de sustancia, de naturaleza, que caracteriza a la vida humana? ¿Qué tipo de conceptos sirven para pensar una entidad como la propia vida cuya única consistencia consiste en estar en cambio constante, en ser siempre algo diferente? Son estos los problemas a los que se enfrenta la filosofía de Ortega y Gasset en uno de sus libros seminales *Historia como sistema*. Estas interrogantes bordean lo que será el tema central de su filosofía: ¿cómo se construye una vida a través de los conceptos? ¿Qué significa vivir por y para los conceptos? ¿Qué tipo de vida es una vida filosófica? La constitución de una vida filosófica necesita de conceptos que puedan imaginar una entidad como la vida humana que se separa radicalmente de todas las otras realidades filosóficas. La pregunta filosófica fundamental ¿qué son las cosas?, no puede dar cuenta de una realidad como la vida humana carente de ser, de identidad, de naturaleza.

La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella «la sustancia» es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse estrictamente como sustancia. Como la vida es un «drama» que acontece y el «sujeto» a quien le acontece no es una «cosa» aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la «sustancia» sería su argumento. Pero si este varía, quiere decirse que la variación es «sustancial» (Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, tomo 6, 35).

Este sentido dramático del propio ser y de su fundamento necesita de conceptos que anulen su propia identidad, nos dice nuestro autor; conceptos «ocasionales» como el aquí o el concepto del yo:

Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve para asegurar la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieren pensar la auténtica realidad —que es la vida— tienen que ser en este sentido «ocasionales». Lo cual no es extraño porque la vida es pura ocasión (tomo 6, 35).

Conceptos fatalmente ligados a su contexto de producción. Inmersos en una historia determinada, en una vida específica. Conceptos que nos invitan a «no pensar nunca lo mismo cuando

Lo aplicamos. Ejemplo máximo, el propio concepto "vida" en el sentido de vida humana. Su significación *quia* significación, es, claro está, idéntica; pero lo que significa es no sólo algo singular, sino algo único. La vida es la de cada cual» (tomo 6, 36). A este tipo de conceptos la lingüística moderna los denomina *shifters*. Conceptos que cambian según cambie el hablante. Sólo adquieren significado dentro de un acto de enunciación particular y en una situación dialógica específica.

Nos encontramos si seguimos la lógica del razonamiento de Ortega ante una aporía lógica y retórica. ¿La definición anterior sobre la naturaleza de una clase de conceptos, los conceptos ocasionales, es ella misma ocasional y, por lo tanto, debe ser sólo circunscrita a este acto de enunciación específico, es sólo significativa dentro de este libro en cuestión, o, si somos más rigurosos, dentro de este capítulo, o ella debe ser asumida como una afirmación (un concepto en su acepción tradicional) sobre toda una clase de conceptos considerados, incluso, los más adecuados para pensar esta nueva realidad: la vida? Si escogemos la segunda opción, imperativo si esta definición pretende tener repercusiones sobre el pensamiento orteguiano, el concepto tradicional usado para definir a estos conceptos ocasionales sólo podría nombrar a estos de un modo impropio.

Lo que está en cuestionamiento en todo este pasaje es nuestra capacidad de entenderlo. El modelo hermenéutico que organiza el drama de la vida de Ortega como filósofo, donde el todo y las partes, lo uno y lo múltiple, el sistema y los fragmentos, ocupan el lugar protagónico, está siendo desmontado. En este fragmento de *Historia como sistema*, tenemos una afirmación de carácter metatextual (general) en la cual el autor nos está dando una clave para entender los conceptos que su sistema produce o, al menos, desea producir. Esta definición es propuesta como un patrón de legibilidad para el aparato conceptual producido por el autor. Sin embargo, la nueva forma de entender el concepto que esta definición propone lo imagina cambiando radicalmente de sentido siempre que su marco de enunciación sea diferente. Por lo tanto, el concepto que define a esta nueva categoría de pensamiento debería ser el concepto mudable por excelencia, susceptible de cambiar su sentido cada vez que fuera pronunciado en una situación diferente. Si la definición del concepto ocasional alcanza al concepto a través del cual esta categoría es defi-

nida, las repercusiones que esta definición tendrá sobre el sistema serían mínimas pues en cada nuevo pasaje éste adquiriría un sentido totalmente diferente. Si la radicalidad de esta nueva forma de entender el ejercicio filosófico no alcanza al concepto con el cual pretende fundarse esta nueva categoría, este se colocaría fuera del conjunto que quiere definir y que además propone como modelo para entender la última y gran incógnita filosófica: nuestra vida. El carácter impropio, extraño de este concepto con respecto al conjunto de categorías que pretende definir y al sistema filosófico del cual se propone como clave de lectura privilegiada, lo convierten en una catacrisis: nombre impropio, arbitrario, irónico.

Es posible, sin embargo, otra mediación entre el carácter es-trictamente negativo, nulo y vacío, carente de sustancia, la universalidad en su grado extremo ya que designa a todo y a nada, de estos conceptos ocasionales y su extrema concreción, estos conceptos se refieren a una persona concreta y a un acto de enunciación específico. Los indicadores de la enunciación (Benveniste), los *shifters* (Jakobson), los conceptos ocasionales (Ortega), señalan el tránsito de la lengua al discurso, de la *langue* a la *parole*. Tránsito relacionado al acto de tomar la palabra de un individuo en una circunstancia histórico-lingüística concreta. Esto aclara la afirmación que hice al principio de este ensayo, donde afirmaba que la filosofía de Ortega sólo era asimilable al giro hacia lo lingüístico que ha sufrido la filosofía moderna si circunscribimos su preocupación lingüística al plano del discurso, de la enunciación. El arte de vivir en Ortega conlleva una reflexión sobre la deixis, sobre la tensión entre la deixis y la significación. Dice Agamben en *El lenguaje y la muerte*:

En esta perspectiva, los pronombres— como los otros indicadores y a diferencia de los otros signos del lenguaje, que remiten a una realidad léxica— se presentan como «signos vacíos» que se hacen «llenos» apenas el locutor los asume en una instancia de discurso. Su contenido es el de operar la conversión del lenguaje al discurso y de permitir el paso de la lengua al habla (49).

La filosofía de Ortega es una reflexión sobre el acto de tomar la palabra, sobre el paso de la lengua al discurso, sobre la negatividad inherente al acto de conceptualizar la vida, de producir

conceptos que realmente respondan a la precariedad y al carácter histórico de cada circunstancia de enunciación. Es aquí donde debemos buscar la clave de su vida y de su obra, su arte de vivir.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AGAMBEN, Giorgio, *El lenguaje y la muerte*, trad. Tomás Segovia, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- *La comunidad que viene*, trad. José Luis Villacañas y Claudio La Rocca, Valencia, Pre-Textos, 1996.
- MERMALL, Thomas, «Entre episteme y doxa: El trasfondo retórico de la razón vital», *Revista Hispánica Moderna*, 67.1 (1994), 72-85.
- NEHAMA, Alexander, *The art of living: Socratic reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- ORTEGA Y GASSET, José, «El estilo de una vida (Notas de trabajo)», *Revista de Occidente*, 132 (mayo de 1992), 51-68.
- *Historia como sistema. Obras completas de José Ortega y Gasset*, vol. 6, Madrid, Revista de Occidente, 1983, 13-50.
- «Idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva», *Obras completas de José Ortega y Gasset*, vol. 8, Madrid, Revista de Occidente, 1983, 61-358.
- «Misericordia y esplendor de la traducción», *Obras completas de José Ortega y Gasset*, vol. 5, Madrid, Revista de Occidente, 1983, 431-453.
- «Refiriendo a un Goethe desde dentro», *Obras completas de José Ortega y Gasset*, vol. 4, Madrid, Revista de Occidente, 1983, 395-420.
- *¿Qué es la filosofía? Obras completas de José Ortega y Gasset*, vol. 7, Madrid, Revista de Occidente, 1983, 275-440.
- PAZ, Octavio, *Hombres en su siglo y otros ensayos*, Barcelona, Seix Barral, 1984.
- SUVER, Philip, *Femenología y razón vital: génesis de «Mediaciones del Quijote» de José Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza Editorial, 1978.

Memento orteguiano

ÁLVARO BASTIDA FREJEDO

El 18 de octubre de 2005 se cumplen cincuenta años del fallecimiento de José Ortega y Gasset. En la efeméride orteguiana resuena una acuciante vocación a la memoria: *Memento!*, ¡acuérdate! En tiempo de crisis y naufragio —y el nuestro lo es— hemos de buscar con ahínco una tabla de salvación donde agarrarnos y una luz que nos oriente hacia costa benigna. El cincuentenario cumple la misión de llamar nuestra atención sobre la egregia figura de Ortega. Porque su vida y pensamiento nos ofrecen de forma generosa lo que hoy tanto necesitamos: un salvavidas que nos mantenga a flote y un faro que guíe nuestras brazadas a tierra firme. De ahí la oportunidad de conmemorar y reivindicar al filósofo español.

La memoria tiene un hondo sentido metafísico. Sin memoria no hay tiempo, no hay historia. Tampoco vida; pues ella es, por lo pronto, relato de las huellas que dejamos y recuerdo de las propias cicatrices —«lo que hacemos, lo que nos pasa». Vivimos volcados fatalmente hacia el mañana. Somos proyecto y proyectil, saetas de tiempo buscando el mejor blanco. Mas sin apoyo en el pasado, perdemos impulso hacia lo venidero y queda manca y malograda la figura de lo que debiéramos haber sido, de lo mejor: aquello que en cada instante demanda ser cumplido. Así, entonces, hay muerte en el olvido. Muerte de lo olvidado; también muerte del que olvida.

Si; muerte del que olvida. La llamada a la memoria de Ortega nos concierne a todos: nos *convoca*. El legado intelectual y moral del pensador español forma parte de lo mejor de nuestro pasado. Renunciar a él supone una grave negligencia que compromete nuestro futuro. Somos albaceas de su herencia; respon-