

ORTEGA: CONTRIBUCIONES A LA FILOSOFÍA¹ HOMENAJE EN EL CINCUENTENARIO DE SU MUERTE

Jorge Acevedo Guerra
Universidad de Chile
jag46@terra.cl

PALABRAS CLAVE: Ortega y Gasset, José; Heidegger, Martin; originalidad; razón histórica; sustancia.

KEYWORDS: Ortega y Gasset, José; Heidegger, Martin; originality; historical reason; substance.

RE Si pensamos la obra de Ortega desde lo que el mismo autor dice de la filosofía, podemos encontrar, por lo pronto, una doble condición de esa obra. Pero antes de enunciarla, cito las palabras de Ortega que nos servirán de punto de partida: “La filosofía es una cierta idea del Ser. Una filosofía que innova, aporta cierta nueva idea del Ser. Pero lo curioso del caso es que toda filosofía innovadora –empezando por la gran innovación que fue la primera filosofía–, descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar, es decir, un método intelectual antes desconocido” (*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, § 3; *OC*, 8, p. 70).

Sin duda, Ortega entendió su quehacer teórico como una filosofía innovadora. Más aún, a cierta altura de su desarrollo, como la germinación de una ultrafilosofía. Por tanto, es pertinente preguntar ante ella: ¿cuál es la nueva idea del Ser que aporta?; ¿cuál es la nueva idea del Pensar que ha descubierto, gracias a la cual ha llegado a la nueva idea del Ser?

Siendo breves, como corresponde en la presente ocasión, las respuestas a esas interrogantes son éstas: 1. Ortega interpreta el Ser como vida humana. La idea de la vida humana *tal como él la comprende* es la “nueva” idea del Ser que su filosofía aporta. 2. El “nuevo” modo de Pensar que lo lleva a tal descubrimiento es denominado por él razón vital.

¹ Ponencia pronunciada el 18 de mayo de 2005 en el *II COLOQUIO INTERNACIONAL. FILOSOFÍA IBERO-AMERICANA. Homenaje a los cincuenta años de la muerte de Ortega y Gasset*, realizado por el Departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado (Santiago de Chile).

Vista en apretadísima síntesis, la obra de Ortega nos remite única y exclusivamente a la vida humana y a la razón vital. Y si queremos sintetizar todavía más su pensamiento –lo que, efectivamente, haremos–, deberíamos circunscribirnos solo a la vida humana, ya que la razón vital es inherente a ella. “Nuestra vida es el intérprete universal”, señala Ortega (“Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier”, *OC*, 6, p. 385). En última instancia, la razón vital no sería sino la vida misma interpretándose a sí misma. Luego, nos limitamos a la primera de las dos preguntas planteadas antes.

Por cierto, Ortega no pretende una innovación absoluta; no es posible una filosofía que parta desde cero. La idea del Ser como vida humana tiene precedentes. Ilustres precedentes, como los pensamientos acerca de la vida que hallamos en Dilthey y Nietzsche. Y humildes precedentes –pero no menos importantes, a su modo, que los anteriores–, como los aportes del hombre cualquiera, que es el que crea las lenguas. A propósito de esto último, tengamos ante la vista lo que nos dice Ortega *respecto de dicho aporte*, al abordar el concepto de duda vital. “En este punto –advierte–, como en tantos otros referentes a la vida humana, recibimos mayores esclarecimientos del lenguaje vulgar que del pensamiento científico. Los pensadores, [...] se han saltado siempre [...] aquella realidad radical [de algún modo], la han dejado [, de alguna manera,] a su espalda. En cambio, el hombre no pensador, más atento a lo decisivo, ha echado agudas miradas sobre su propia existencia y ha dejado en el lenguaje vernáculo el precipitado de esas entrevisiones. Olvidamos demasiado que el lenguaje es ya pensamiento, doctrina. Al usarlo como instrumento para combinaciones ideológicas más complicadas, no tomamos en serio la ideología primaria que él expresa, que él es. Cuando, por un azar, nos despreocupamos de lo que queremos decir nosotros mediante los giros preestablecidos del idioma y atendemos a lo que ellos nos dicen por su propia cuenta, nos sorprende su agudeza, su perspicaz descubrimiento de la realidad” (*Ideas y creencias*, cap. I §3, *OC*, 5, p. 393; lo que va entre corchetes es mío).

Refiriéndose a la manera en que Heidegger trata las etimologías, Ortega reitera las ideas acerca del *aporte del hombre cualquiera en el esclarecimiento de la vida*, agregando otras. “Cuando se busca alguna claridad sobre la estructura esencial de la vida humana resulta que –aunque parezca increíble–, los filósofos nos sirven de muy poco. Esa realidad radical que es para el propio filósofo su vida radical –porque en ella tienen que presentarse o, al menos, anunciarse todas las demás realidades–, no ha sido nunca tema de la filosofía. Los filósofos se la han saltado, la han dejado a la espalda inadvertida. Pero el hombre cualquiera, que es el que crea las lenguas, se ha dado cuenta de esa realidad. Forzado por su propio sentir, ha dirigido a ella miradas oblicuas y lo que ha visto lo ha depositado en vocablos y si sabemos penetrar su hondo sentido, que es siempre el más antiguo, nos aparecen súbitamente estremecidos por la visión aguda y honda que en ellos pervive de uno u otro lado de nuestra existencia. La etimología se convierte, de este modo, en un método de investigación” (“En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»”, §4, *OC*, 9, p. 642).

Por lo demás, Ortega insiste en que dentro de la filosofía –aunque no solo en ella–, el adanismo es una contradicción con lo que se pretende hacer. “El tiempo de

hoy –advierte–, reclama los tiempos anteriores y *por eso* una filosofía es la verdadera, no cuando es definitiva –cosa inimaginable–, sino cuando lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en éstas el «progreso hacia ella misma» (“Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier”, *OC*, 6, p. 418).

Contra lo que podría pensarse, el grado de verdad de una filosofía está en relación inversa con su presunta “originalidad” –entendida en este caso como un partir desde la nada; una filosofía es verdadera en la medida en que contenga dentro de sí a las anteriores. “Todo pensador contemporáneo –dice Ortega, teniendo ante la vista su propia obra–, si mira al trasluz su propia doctrina, ve en ella pululando íntegro el pasado filosófico” (“Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Karl Vorländer”, *OC*, 6, p. 296).

Ortega, pues, no tiene inconveniente en reconocer lo que debe a otras filosofías. Ser deudor, en este caso, es garantía de que se está a la altura de los tiempos, y esto significa haber alcanzado el nivel de verdad a que se está obligado. “El pujo de «originalidad» –añade, poniendo la palabra «originalidad» entre vigilantes comillas, que consiste en buscar deliberadamente diferenciarnos de los demás, es una preocupación” carente de buen sentido (“Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier”, *OC*, 6, p. 403).

En cualquier caso, Ortega va más lejos en esto del Ser y la Vida. En rigor, para él, el Ser no es lo primario. “Ser” es una interpretación que la vida dio de sí misma en ciertas fechas. A esa interpretación –la interpretación “Ser”–, se le puede designar como la interpretación *filosófica* de la Vida (*Idea de principio en Leibniz*, §28, *OC*, 8, pp. 269s.). Filosofar ha sido hasta ahora interpretar la Vida a partir del concepto de Ser.

Pero esto no significa que Ortega insista a ultranza en la idea de vida humana o en la expresión correspondiente. Tampoco significa que se inscriba en la llamada *Lebensphilosophie* –filosofía de la vida. Menos aún habría un biologismo en su postura.

Comenzando por considerar esto último, tomemos un texto de su libro *Sobre la razón histórica* –publicado póstumamente, como gran parte de su obra–, en el que aclara su posición al respecto: “La vida de que empezamos a hablar no es la biológica. El conjunto de fenómenos orgánicos que la biología llama «vida» es ya una creación teórica del hombre biólogo que viviendo, no biológicamente sino biográficamente, viviendo su fundamental y primario vivir hace, como una de tantas cosas, biología. La biología surge dentro de la biografía de ciertos hombres, los llamados biólogos. [...] *Bíos* en griego es vida en el sentido que a nosotros interesa, en el sentido biográfico de conducta y por lo tanto, en un sentido predominantemente biográfico de humano existir; en el sentido en que el hombre más humilde e ignorante habla de su «vida», y nos dice que «le va bien o mal en la vida», «que ha fracasado o triunfado en la vida», «que está harto de la vida», en el sentido, en fin, en que el enamorado [...] llama a su amada «vida mía»” (*OC*, 12, pp. 299s).

Acerca de los otros puntos, recorro a una “Discusión”, que presumo poco conocida, entre Merleau-Ponty y Ortega. En los Encuentros Internacionales de Ginebra

de 1951 pronunció Ortega su conferencia “Pasado y porvenir para el hombre actual”, y después de ella se produjo un diálogo en el que Merleau-Ponty, de manera caballerosa, dijo que estaba completamente de acuerdo con la concepción de la historia de Ortega, tal y como aparecía en la discusión (Daniélou *et al.* 1957, p. 357). No obstante, y a pesar de *la importancia de ese juicio*, lo que *ahora me interesa hacer resaltar* son otros pasajes de ese debate.

En determinado momento, Merleau-Ponty plantea lo siguiente: “No he entendido la relación que Ortega establece entre la noción de vida y la noción de historia, pues es, sin embargo, muy diferente de la *Lebensphilosophie* o la filosofía bergsoniana de la vida. ¿Puede pensar la historia, con ayuda de este concepto de vida? [...] Tiene importancia [...] saber si la noción de *Leben* debida a Dilthey puede considerarse como una noción suficiente para dar cuenta o expresar lo que se llama [...] historicidad. Ortega y Gasset es muy severo para quienes se han servido de las nociones de *No-Ser* o *Néant* y de *Ser*, y de la dialéctica de estas dos nociones. Sin embargo son algo mucho más preciso que la noción de *Leben*. [...] ¿Es que, acaso, esta pareja de nociones, con sus ambiguas relaciones, no es más capaz de expresar la historicidad que la noción de *Leben*?”

Ante esta arremetida, Ortega responde: “No insisto demasiado sobre la noción de *Leben*. Aún no tenemos palabras para expresar lo que vemos. Nos es necesario emplear, por razones completamente higiénicas, una palabra u otra. La palabra *Leben* no es, para mí, suficiente. Jamás he empleado la palabra *Lebensphilosophie*. No hay una filosofía del *Leben*; *es muy probable que lo estemos comenzando a hacer sea por completo diferente de lo que se llamaba filosofía*. Entonces nos encontramos en una situación muy difícil, como pasa siempre cuando verdaderamente se aproxima uno a cosas del todo nuevas. El diccionario aparece como inerte, no resulta suficiente. Pero la cosa más grave es elegir palabras que estén ya filosóficamente cargadas de muchas definiciones. No encuentro que sea muy higiénico –la palabra es suficientemente modesta–, emplear palabras como *Ser* o *No-Ser*, cuando vemos algo completamente diferente. [...] Lo más esencial que hay [...] está todavía por decir. Pero hay que ir lentamente. Para hablar de filosofía, para pensar filosofía, hay que ir lentamente” (Daniélou *et al.* 1957, pp. 360ss.)².

Ortega, pues, no se compromete incondicionalmente con la palabra *Vida*, ni, por tanto, con la expresión *vida humana*. Por otra parte, tampoco se inscribe en la línea de la *Lebensphilosophie*, que arrancarían en Dilthey. Una diferencia clave entre Ortega y este último estribaría en que Dilthey no somete a una crítica radical la idea de conciencia. Lejos de eso, según Ortega, Dilthey “creía en la «conciencia» con la fe” de alguien a quien no se le pasa por la mente poner en duda algo así, a saber: la conciencia como forma *primaria* de relación entre el hombre y las cosas (*Idea de principio en Leibniz*, §29, en nota; *OC*, 8, p. 275).

² Respecto de la frase que destaco con cursiva, remito, de nuevo, al § 28 de *La idea de principio en Leibniz* (*OC*, 8, pp. 269s.).

Pienso que no está de más traer a colación una nota de trabajo –escrita, aproximadamente, entre 1943 y 1946–, donde Ortega se refiere al asunto que tenemos entre manos. Refiriéndose a su propio pensamiento, dice: “Esta filosofía parte de la Vida pero eso no quiere decir que sea lo que con un término difícilmente controlable se llama hoy una filosofía de la Vida.

(La verdad es que filosofía de la Vida, hablando con sólo algunos quilates de rigor, no la hay ni «puede haberla». A no ser que la vida sea la realidad universal).

¿Qué significa ese término? ¿Qué la Vida es el tema que la filosofía investiga? Entonces no es filosofía sino sapiencia o experiencia de la vida. La filosofía es siempre y no puede ser sino investigación del ser radical de las cosas –no el de una cosa.

Llamar a ésta Filosofía de la Vida porque parte de la Vida sería como llamar a la de Descartes Filosofía de la duda” (Ortega 1994, Nota 517, p. 325).

El hecho de que a Ortega le parezcan problemáticas las palabras Ser y No-Ser por la excesiva y multívoca carga semántica que han ido adquiriendo desde los griegos hasta nosotros, no implica que se haya desinteresado de la cuestión del ser. Todo lo contrario, como queda sugerido anteriormente. En su libro más importante, el *Leibniz*, escrito en 1947, declara: “En el año 1925 proyectaba yo una serie de publicaciones en que me proponía formal y titularmente el «replanteamiento del problema del Ser», e invitaba a mis discípulos a que organizaran sus cursos universitarios en función rigurosa de este concepto. Tal vez han callado excesivamente aquella doctrina mía” (*Idea de principio en Leibniz*, § 29, OC, 8, p. 272).

Según Ortega, “la palabra Ser ha sido el centro del pensamiento y de la vida en Grecia en su forma más pura. Pero lo que los griegos han pensado con esta palabra, no ha sido y no puede ser comprendido, de una manera radical, por los hombres que han venido después” (Daniélou *et al.* 1957, p. 361). No obstante, algo se puede entender al respecto. Y Ortega propone que el ser de los griegos se ha entendido como substancia.

Aunque este concepto –el de substancia–, nos remite de manera principal a Aristóteles –e indirectamente a Platón y, sobre todo, a Parménides–, Ortega realiza una aproximación peculiar a esta idea aristotélica –o presuntamente aristotélica. Pone en juego una particular hermenéutica que es preciso tener ante la vista para comprender el alcance y los límites de su interpretación.

El criterio hermenéutico que pone en juego en este caso podemos explicarlo a partir de este texto suyo: “La operación que denominamos «leer un libro» no queda cumplida cuando hemos entendido lo que nos parece haber *querido decir* el autor. Hace falta sobre esto entender lo que el autor *ha dicho sin quererlo decir*, y además, y por último, entender lo que queriendo o sin querer, con su obra y cada línea de ella *ha hecho*. Porque un libro, una página, una frase, son acciones –voluntarias o involuntarias. Esta es la auténtica realidad de un escrito, y no la idea de él que tenía su autor. Es menester de una vez liberarse de lo que podríamos llamar el «psicologismo filológico»” (*Idea de principio en Leibniz*, § 29, OC, 8, p. 196).

Lo que digamos, pues, a continuación sobre la substancia no apunta tanto a lo que Aristóteles quiso decir sobre el Ser, el Ente (*ón*), el ente en cuanto ente, la *ousía* y lo con ello relacionado, sino, más bien, a repercusiones que su pensamiento tuvo en continuadores y seguidores, en filósofos posteriores.

Es cierto que Ortega, al referirse a “la idea aristotélica de substancia, la idea metafísica por excelencia”, afirma que “Aristóteles dice literalmente que el verdadero sujeto real es la substancia y que lo es por ser autárquica, suficiente y poderse entender desde sí misma” (“*Una interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee*”, lección 12, *OC*, 9, p. 212).

Pero esa interpretación sobre la verdadera realidad en Aristóteles la ha completado, precisado y matizado a fondo en muchos otros lugares de su obra. Por ejemplo, en el *Leibniz* y en su “Prólogo” a la *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier.

Por otro lado, ha agregado que “Descartes, el antiaristotélico, no es sino un fiel discípulo de Aristóteles cuando define también la substancia como el ser suficiente, como «aquello que no necesita o ha menester de ninguna otra cosa para existir»” (ibíd.).

Pienso, pues, que en la perspectiva de Ortega debemos tomar el § LI de *Los Principios de la Filosofía*, de Descartes, como lugar clásico donde se define substancia. “Por *substancia* –dice allí–, no podemos entender ninguna otra cosa sino la que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir” (*AT*, 8, p. 25; trad. en Descartes, *OE*, p. 333). En el § LII añade esto: “la substancia corpórea y la mente, o sea / la substancia pensante creada, pueden entenderse bajo este concepto común de substancia: porque son cosas que sólo necesitan del concurso de Dios para existir” (*AT*, 8:25s.; *OE*, p. 333), esto es, solo requieren de la única substancia que no ha menester en *absoluto* de ninguna otra³.

Al destacar esos lugares de la obra cartesiana seguimos el camino de Heidegger, quien en el § 20 de *Ser y Tiempo* –al discutir los fundamentos de la determinación ontológica del “mundo” en Descartes–, recurre, precisamente, a los §§ LI y LII de *Los Principios de la Filosofía* (cfr. Heidegger, *SZ*, pp. 92ss; trad. Heidegger, *ST*, p. 118).

Por cierto, la *idea de substancia* así entendida no queda de ese modo suficientemente delimitada. Solo bastaría en el contexto de la presente indagación.

Frente a esta idea del ser como substancia –que, reitero, habría que desarrollar más ampliamente en otra ocasión–, Ortega postula otra idea del ser, que lo entiende y asume como “ser menesteroso, deficiente, [como] [...] ser indigente que no se basta a sí mismo, que es menesteroso y, sin embargo, es” (“*Una interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee*”, *OC*, 9, p. 212).

³ Descartes, *AT*, 8, p. 25, *OE*, p. 333. Por cierto, respecto de Descartes y su idea de substancia habría que recoger las precisiones y matizaciones que hace Ortega sobre el tema, “semejantes” a las que hallamos en su obra respecto de la idea de substancia en Aristóteles.

Con esta idea del ser –que apunta, se entiende, solo a la realidad intramundana (ibíd.)–, “nos encontramos reviviendo en su raíz –señala Ortega–, la intuición cristiana de la realidad y forzados a ver cómo logramos pensarla según ella reclama, como un ser indigente, por tanto, como un ser que al mismo tiempo que es no acaba de ser” (ibíd.).

La raíz del cristianismo –según Ortega–, consiste en “reconocerse el hombre con todo en su derredor como algo indigente, insuficiente, menesteroso, menesteroso de pleno ser, de salvación; [...] el hombre y el mundo convertidos en mera realidad natural, dejaron de ser *valde bona* [sobremanera buenos] y se convirtieron en inválidos, claudicantes y caducos” (ibíd., pp. 212s.).

En la medida en que se incorpore a la meditación filosófica esta “nueva” idea del ser, la filosofía trascendería intelectualmente la disciplina griega, las tradiciones clásicas (ibíd., pp. 213)⁴. Pero procurar ir “más allá de todo lo que fueron el humanismo y la tradición clásica” no significa, en lo más mínimo, renunciar a examinar y apreciar debidamente el mérito y la verdad implícitos en ellos. Por el contrario, se trataría de enriquecerlos, mas no bajo la exclusiva autoridad del clasicismo griego, a la que Ortega califica de férrea (ibíd.).

Él desaconseja a sus lectores abandonar sus posiciones tradicionales de pensamiento para aceptar sin más –atraídos por la novedad simplemente–, su proyecto filosófico; pero los invita a meditar sobre la posibilidad de que su intento teórico sea una gran promesa que se alza sobre el horizonte, en cuanto que constituiría la probabilidad “de que muchos problemas hasta ahora insolubles, al tener que ser replanteados en forma completamente distinta y dentro de la nueva perspectiva [propuesta por él], reciban alguna solución” (ibíd., p. 214).

Explicita el planteo anterior indicando que se trata de una profunda reforma en la inteligencia y en la idea sobre el hombre y el mundo. Y añade: “Todas las ciencias y, más en general aún, todas las disciplinas del hombre occidental viven en última instancia de la idea del ser que predominó en Grecia. Consecuentemente, una reforma radical en la idea del ser, a poco que se logre, trae consigo una renovación básica de todas las ciencias y de todas las humanas disciplinas” (ibíd.).

Recoger estos y otros aportes de Ortega a la filosofía no nos conduce ni a desdeñar ni, menos aún, a rechazar la filosofía previa. En efecto, él ha dicho algo que, considerado fuera de su contexto, nos podría desorientar en este sentido, a saber: “La Ontología es una cosa que pasó a los griegos, y no puede volver a pasar a nadie”. Sin embargo, inmediatamente a continuación, agrega una frase que precisa el significado de la anterior: “Sólo cabrán homologías” (*Idea de principio en Leibniz*, §20, OC, 8, p. 217). El pensamiento de Ortega –su ultrafilosofía–, sería, pues, una homología de la Ontología griega, respecto de la cual implicaría no solo ruptura, sino también continuidad.

⁴ Ciertamente, no se trata, en rigor, de algo “novedoso”. Se trata de reprimar y asumir de otra manera algo que, en cierto modo, ya había.

Retomando un planteo anterior para afinarlo: el concepto de substancia –entendiendo por tal, en esta breve exposición, lo autárquico, lo suficiente–, no sería, por tanto, echado a un lado como un puro error. Aunque no es apto para interpretar *en su nivel más radical* la vida humana –el ser menesteroso, deficiente, indigente–, nos podría ayudar a comprender otras realidades o, tal vez, otros planos de la vida.

En cualquier caso, habría que subrayar que, frente al ser como substancia, Ortega descubre el ser como *acontecimiento*. Habría, por ende, que contraponer las diversas manifestaciones y características de la substancia –hemos insistido solo en una–, a los caracteres del puro acontecer. Sea dicho de paso: aunque Heidegger entienda por acontecimiento –*Ereignis*–, algo distinto a lo que Ortega entiende por tal, pienso que es difícil que esta coincidencia verbal sea una simple coincidencia azarosa sin ningún alcance. Algo significativo puede subyacer tras ella.

Hasta ahora, en mis escritos sobre Ortega y Heidegger he procurado acercarlos. Creo haber tenido buenas razones para actuar así. No obstante, me parece oportuno advertir que también habría que considerar, con todo lo que ella entraña, la tesis de mi maestro, don Francisco Soler Grima, según la cual, en cierto sentido –no el único, sino uno que habría que complementar con otro contrapuesto–, “Ortega no tiene *nada que ver* con Heidegger ni éste con aquél; sus pensamientos son orbes conclusos y luminosos hacia adentro; establecer puentes entre ellos es ganas de no verlos desde y hacia sí mismos” (cfr. Soler 1983, pp. 163s.).

“El ser en cuanto vida –afirma Ortega en una de sus *Notas de trabajo*–, es acontecer, puro y exclusivo acontecer y la realidad es puro acontecimiento” (Ortega 1994, Nota 509, p. 322).

El acontecer que es vivir humanamente se caracteriza por su carácter dramático. O, más bien, consiste en drama, entendiendo esta palabra en su sentido etimológico. Drama –señala Ortega en su *Idea del Teatro*–, es la forma nominal del verbo *drao*, actuar, ejecutar (OC, 7, p. 486). La vida humana es drama en cuanto es un constante quehacer⁵, una autofabricación de sí misma (cfr. Ortega, *Meditación de la Técnica*, cap. 5; OC, 5, pp. 341ss.).

Por otro lado, drama es –de nuevo, frente a la substancia–, inseguridad de lograr aquello que con el hacer se procura. Si consideramos el libro donde Ortega presenta su doctrina sociológica, *El hombre y la gente*, podemos afirmar que la vida es *drama*, y el drama es viviente *problema*, absoluta y azarosa *aventura*, puro y constante *peligro*, trémulo y permanente *riesgo*, radical *contingencia*, *incertidumbre* sustancial, *inseguridad* (OC, 7, pp. 89s.).

Ortega agrega algo más a la idea de drama, desde la cual sería posible comenzar a entender la vida humana en sus niveles más radicales. El drama tiene un carácter polémico, y en el siguiente y muy preciso sentido: el quehacer *riesgoso* en que consiste el acontecer que es vivir, es un *combate* en el que cada cual lucha por ser

⁵ Cfr., de Ortega, *Historia como Sistema*, caps. I, VII, VIII; OC, 6, pp. 13ss., 32ss., 40ss.

efectivamente lo que es programáticamente. La vida humana no es, ni de lejos, puramente especular, sino el ámbito de una confrontación, de una polémica entre yo y circunstancia (véase Acevedo 1994, especialmente cap. V, pp. 89ss.).

Frente o junto a una ontología de la substancia, habría que desarrollar una metafísica del acontecer dramático. Es la tarea que Ortega se propone y nos propone.

Referencias bibliográficas

- Acevedo, Jorge (1994), *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Daniélou, Jean, José Ortega y Gasset, Maurice Merleau-Ponty, Jean Wahl y otros (1957), *Hombre y Cultura en el Siglo XX*. Traducción de M. Rianza, presentación de Pedro Laín Entralgo, Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Descartes, René (AT), *Œuvres*. Edición de Charles Adam y Paul Tannery. Paris: Cerf, 1897-1912. 12 vols.
- Descartes, René (OE), *Obras Escogidas*. Traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Buenos Aires: Editorial Sudamericana 1967.
- Heidegger, Martin (ST), *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- Heidegger, Martin (SZ), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- Ortega y Gasset, José (OC), *Obras Completas*. Madrid: Editorial Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1950-1983. 12 vols.
- De esta edición se citan, en particular:
- Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (OC, vol. 8).
- “Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier” (OC, vol. 8).
- Ideas y creencias* (OC, vol 5).
- “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»”. En *Pasado y Porvenir para el Hombre Actual* (OC, vol. 9).
- “Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Karl Vorländer” (OC, vol. 6).
- “Una interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee” (OC, vol. 9).
- Historia como Sistema* (OC, vol. 6).
- Meditación de la Técnica* (OC, vol. 5).
- El hombre y la gente* (OC, vol. 7).
- Sobre la razón histórica* (OC, vol. 12).
- Ortega y Gasset, José (1994), *Epílogo... (Notas de trabajo)*. Edición de José Luis Molinuevo. Madrid: Alianza Editorial/Fundación José Ortega y Gasset.
- Soler Grima, Francisco (1983), *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Edición de Jorge Acevedo. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Resumen/*Abstract*

Se efectúa un bosquejo respecto de la idea de la vida humana –concepto fundamental de la filosofía de Ortega y Gasset–, contraponiéndola a la noción de substancia, tal como ha sido entendida habitualmente. La confrontación se realiza en el contexto del debate acerca del asunto más tradicional de la filosofía, la cuestión del ser.

This essay refers to the idea of human life –fundamental concept in the philosophy of Ortega y Gasset–, opposing it to the notion of substance, as it has been usually understood. The confrontation of both concepts takes place in the context of the debate about the most traditional subject of philosophy, the question of being.