

EL SENTIDO DE LA HISTORIA: EN TORNO A UN POSIBLE RENDIMIENTO DE ORTEGA EN EL PENSAMIENTO ESPAÑOL.

Julio Bayón

Universidad Autónoma de Madrid

Cuando los historiadores investigan la influencia de Ortega en el pensamiento español suelen llegar en muchos casos a la conclusión de que, como decía recientemente el Profesor Jacobo Muñoz, la historia de esta influencia ha sido «la historia de una frustración». Muy probablemente ésto es así, por razones políticas y sociales, por cierto muy tristes, que no son de mi incumbencia desarrollar ahora.

Pero si el pasado ha sido en esto negativo, el presente con vistas al futuro puede quizás cambiar de signo, aunque con las debidas cautelas, sin «baterías», como el propio Ortega solía decir, y sobre todo, con un espíritu de sinceridad, honradez y creatividad que nuestro filósofo pedía a todo pensador en su trato con los clásicos, y Ortega desde luego es ya un clásico; por lo menos, un clásico español.

Lo que me propongo en este breve trabajo es trazar las líneas maestras de un posible rendimiento que puede tener la figura de Ortega en el pensamiento español, precisamente en el tema tan orteguiano de la Historia; en este caso, específicamente, del sentido de la Historia, tomando como base uno de los dos últimos libros recientemente publicados en edición póstuma: *Sobre la razón histórica*¹ y a la luz de las ideas básicas del conjunto de todo su pensamiento en general.

Las características del pensamiento de Ortega que yo señalaba en la mesa

¹ Madrid. Revista de Occidente. 2.ª ed. (revisada). 1980.

De ahora en adelante, las páginas que se citen en este trabajo que no hagan referencia a ninguna otra obra de Ortega en particular, se entenderá que corresponden a este texto de la colección de «Obras de José Ortega y Gasset», editadas por Paulino Garagorri.

redonda que tuvo lugar en la tarde del 20 de abril de este año en la Universidad Complutense, pretendían dar razón de la índole de la influencia orteguiana en España, que yo limitaba en su contenido a lo que podríamos llamar «Filosofía estricta», y en el tiempo, al periodo de la postguerra que va desde 1939 hasta nuestros días.

Dejando aparte a los orteguianos que yo llamaba «los fieles permanentes», cuyo grado de originalidad y creatividad no entraba a considerar, distinguía entre la influencia ejercida por Ortega en determinados pensadores a título individual y en ámbitos más o menos parciales y especializados, como pueden serlo, p.e.n, ciertas ideas políticas, sociales o estéticas, y la influencia ejercida en los principales movimientos o tendencias del pensamiento español, que es la que propiamente había que juzgar. Y a su vez, y a grandes rasgos, distinguía en ésta dos periodos, limitados entre sí por la fecha significativa del año 1956. Señalaba brevemente que en el primero la reacción de la Filosofía «oficial» católica española frente a Ortega había sido más o menos uniforme y se había caracterizado por una ignorancia querida e intencionada o por una crítica predeterminada ya de antemano y generalmente de escaso valor y, a veces, incluso hasta ridícula. La reacción en el segundo periodo, en que la Filosofía española, y el pensamiento español en general, se va desperezando y animando poco a poco, es más variada y corresponde a las tendencias fundamentales en que nuestra Filosofía se va canalizando, que son el reflejo en España de las grandes actitudes filosóficas de nuestro mundo de hoy: la analítica, la «lúdica» y la dialéctica, si seguimos las denominaciones más usuales y la ya tradicional clasificación del Profesor Ferrater Mora; por cierto, no tan convencional como algunos piensan.

Decía en la citada mesa redonda que el pensamiento de Ortega es, a mi juicio, un pensamiento en continua evolución, por lo que es difícil descubrir en él un momento de madurez más o menos definitiva, aunque la idea básica de la vida como realidad radical y su secuela la idea de la razón vital están siempre presentes, y por lo que también no es siempre un pensamiento totalmente coherente —aunque desde luego lo es más de lo que puede parecer a primera vista—, sobre todo, a mi entender, en la aplicación de su fondo más radicalmente filosófico a algunas determinadas actitudes políticas que este mismo pensamiento contiene.

También sostenía yo que es un pensamiento «ocasional» en el sentido de que desde una determinada ocasión o tema concreto desarrolla, sin embargo, ideas generalísimas y fundamentales, y en el sentido de que muchas veces sigue la línea, en ocasiones hasta tortuosa, que le van brindando las ocurrencias importantes que le salen al paso, aún a costa de abandonar el desarrollo total del tema que se había propuesto. Pero, sobre todo, decía que no cabe

duda de que es un pensamiento radical, genuinamente filosófico en su base, aunque no siempre totalmente elaborado, constituido por grandes ideas de las que en todos los casos no se saca todo el partido que se pudiera sacar, y desde luego, un pensamiento innovador, no tradicional y en gran parte original, al menos en el ámbito de la cultura española contemporánea.

Pues bien, se puede decir a grandes rasgos que el impacto que el pensamiento de Ortega —caracterizado de la manera que acabamos de indicar— tuvo en las principales actitudes filosóficas españolas anteriormente citadas fue en general poco sustantivo y en buena parte, en la medida en que fue accidental, produjo una reacción más bien de hostilidad. Probablemente esto fue así porque aún seguía teniendo efecto la actitud que el clima cultural del período franquista tuvo respecto a Ortega, y además porque todavía se daban oídos al malentendido de su pretendido fascismo —totalmente absurdo, a mi juicio—, o al menos a la utilización que el fascismo había hecho de él.

Con arreglo a la idiosincrasia de cada una de las tendencias mencionadas, no era de extrañar que la Filosofía analítica *after all* considerase al orteguismo como la Metafísica *non sensical* de un filósofo, cuyas relaciones en la Filosofía anglosajona, y con el empirismo en general, habían sido siempre bastante poco cordiales, y que los lúdicos no viesan con buenos ojos el nuevo racionalismo de Ortega, que, aunque en cuanto vital, propugnaba la espontaneidad, la libertad e incluso un cierto individualismo, rezumaba también una cierta moderación y disciplina. Y por su parte los dialécticos, cuando le juzgaban, estaban —muy erróneamente, a mi parecer— fuertemente mediatizados por determinadas actitudes políticas muy concretas y precisas y en la mayoría de los casos, simplistas y dogmáticas.

Pero dejemos ya el pasado y como he dicho anteriormente, intentemos brevemente indicar las sugerencias más importantes que nos suscita el texto *Sobre la razón histórica* en el contexto del conjunto del pensamiento de Ortega con relación al tema del sentido de la Historia.

* * *

El sentido de la historia puede entenderse como la respuesta a la pregunta de «qué es la historia» o como la respuesta a la pregunta de «a qué va la historia». Ya veremos que estas dos respuestas se condicionan recíprocamente.

Como es sabido, la idea básica de todo el pensamiento de Ortega, sobre todo para su concepción de la historia —y también lo es en estos dos cursos de 1940 y 1944 que constituyen nuestro texto—, es la idea de la vida individual humana como realidad radical que fundamenta la idea de la razón vital. Esta realidad radical como realización que cada uno hace de sí mismo *con una*

determinada circunstancia y *con arreglo a* un determinado proyecto, complica, más que implica toda la realidad en general, como realización, en sus determinaciones más generales de identidad y diferencia. En ella queda, pues, comprendida no sólo la vida individual propiamente dicha, sino también la naturaleza y la vida social histórica.

Dejando a un lado la aporía, que en este caso Ortega no resuelve, de cómo es posible «elaborar una *Teoría general de la vida singular*» (pág. 202), y haciendo constar que la idea de la vida no es pura inmediatez, sino ya mediación, precisamente en cuanto que es idea; creo que el hilo conductor de las ideas de los dos cursos que nos ocupan consiste en una primera caracterización de la vida humana social e histórica, no solamente individual, en este caso como conjunto de creencias e ideas, y en la proyección de este proceso en la historia de la Filosofía occidental. El resultado al que llegamos es el descubrimiento de la vida como realidad radical, situación en que nos encontramos, y nuestra tarea es la realización progresivamente racional de la vida interindividual y social en la historia, cuya comprensión es la razón histórica, precisamente como razón vital.

Todo esto ya lo sabemos. Estas ideas nos las ha repetido Ortega muchas veces y su desarrollo, con mayor o menos extensión y con matices muy variados, se encuentra esparcido a través de todos sus escritos. Pero lo más interesante, y en parte novedoso, del texto que nos ocupa es la caracterización que en él se hace de la vida como «ser indigente» que fundamenta una nueva concepción de la razón como razón histórica.

Como es sabido, la vida humana se basa para Ortega primordialmente en las creencias. La debilitación y, en su caso, el fallo de estas creencias, que dan lugar a la duda, constituyen una crisis, para salir de la cual los hombres «se ponen a pensar»... ideas, que, en su caso, pueden pasar a constituir nuevas creencias. El ámbito de las ideas es el ámbito de la teoría: de la Ciencia y de la Filosofía, concebida esta última como teoría de la teoría, como «retirada» a los principios primeros (curso 1.º, I).

La proyección de este proceso en la historia de la Filosofía occidental comienza con el realismo antiguo y medioeval que lleva consigo la creencia en las cosas. Su crisis al comienzo de la Edad moderna provoca el idealismo, la crítica del realismo que lleva consigo la creencia en la razón. Es el racionalismo de los tiempos modernos, la Ilustración, la «apoteosis de la razón», que, según Ortega, puede verse incluso en el seno mismo del cristianismo (curso 2.º, V), aunque, a mi juicio, es también, al menos en su posterior desarrollo, el intento más decidido de su destrucción. La situación en que nos encontramos ahora es precisamente la de la crisis de la razón, crisis que es global y que afecta incluso a la Física, a la Matemática y a la Lógica (curso 2.º, V).

Ya en las lecciones II y III del curso 1.º Ortega se apresura a desarrollar su crítica al idealismo racionalista, que es la crítica de la crítica de éste al realismo. El contenido fundamental de esta crítica orteguiana es el siguiente: 1) en el idealismo sobrevive el pensamiento como cosa –en términos frankfurtianos diríamos que esto es la denuncia de la cosificación de la razón–, 2) el pensamiento no es inmediatez –idea machacona de Adorno contra Husserl (véase *Sobre la metacritica de la Teoría del conocimiento*, Monto Avila Editores, 1970), 3) la duda no consigue abolir la realidad, sigue oprimiendo al hombre en lo dudoso, es activa, «dudifica», y 4) «la duda y la teoría no son hechos exentos, sino que contienen los antecedentes que la han provocado en el caso de la duda, y la resolución de hacer teoría en el caso del pensar teórico».

Esta crítica de la crítica nos lleva a la realidad radical en la que están radicadas todas las realidades, incluido el pensamiento: la vida humana. Y nosotros diríamos que esta crítica de la crítica en tanto que pensar es radicalmente vida.

La vida humana está caracterizada en nuestro texto como nudo vivir, experiencia de la vida, puro acontecimiento (curso 1.º, III), inseguridad, pretensión, proyecto, angustia pero también empresa –«¿La vida como angustia, señor Heidegger? Muy Bien! Pero... además: la vida como empresa»– (curso 2.º, IV), esfuerzo... etc; pero, como he dicho anteriormente, el carácter que más me interesa, y que creo que es más sustancioso, es el de ser indigente, un ser que no es pleno sino menesteroso, que todavía no es plenamente y que va a ser, que es «futurición», que «es programa para ser una circunstancia», que «es la existencia de una inexistencia» (curso 1.º, IV). Y este ser indigente de la vida humana –concepción del ser que, por cierto, creo que puede hacerse extensiva en el pensamiento de Ortega a toda la realidad en general (véase mi libro *Razón vital y Dialéctica en Ortega*, Parte primera, II, A. Revista de Occidente, 1972. Colección «Estudios orteguianos»)– es fundamentalmente actividad; mejor aún, actividad recíproca, como la que se expresa en la voz media «que, por desgracia han perdido nuestros idiomas» (pág. 62).

Así, la Filosofía, como actividad vital de pensamiento, es concebida como reacción vital ante una situación, como un hacer consistente en ejercicio y voluntad (voluntad que tiene un por qué o motivo y para qué o proyecto) y como un hacer que tiene que ser presente, el cual se basa en un ser sido (pasado) y tiende a un todavía no ser (futuro) (curso 2.º, II). Por cierto que en este análisis de la temporalidad del hacer humano, en este caso la Filosofía, al señalar que el presente lleva contenido al pasado, «superándolo», de igual manera que el futuro cuando sea presente llevará contenido, en tanto que «superado», al que antes fue presente, Ortega propone como traducción de la

expresión hegeliana *Aufhebung* el término –a mi juicio, muy acertado– de absorción.²

La vida humana como ser indigente es, pues, realización histórica, temporal, y la razón es vida en tanto que ésta es la realidad radical. Y a su vez, esta razón vital, en cuanto que es vida y también en cuanto que comprende la vida, es ella misma, por tanto, razón histórica.

Esta es, según Ortega, una nueva concepción de la razón que supera o «absorbe» la fracasada razón («pura») de idealismo racionalista, determinando a la vez su propia estructura o consistencia, nada menos que con relación a la verdad, precisamente en cuanto que señala su propio devenir:

«... la catástrofe acontecida en los fundamentos de la razón teórica y de las ciencias ejemplares es, aunque catástrofe, de signo positivo en el doble sentido de que, primero, se ha originado no en una mengua de la inteligencia, sino, al revés, como efecto de su mayor perfección y acrecimiento y, segundo, porque la inteligencia, cuando lo es auténticamente, es siempre, aunque no quiera, positiva; como se advierte sin más que caer en la cuenta de que el descubrimiento de un error, que es una situación cuyo anverso o primera cara parecen puramente negativos, es *ipso facto*, a la vez y siempre mirado por su reverso, hallarse el hombre en posesión de una nueva verdad. Cualquiera diría que revelarse como error lo que antes creíamos una verdad es como una luz que se apaga, y, sin embargo, significa contrariamente una nueva y más intensa iluminación. Esta positividad inevitable es característica de la auténtica inteligencia, como lo es la negatividad de la pseudointeligencia...

Por todo esto pudimos el día pasado diagnosticar la actitud presente del hombre ante la crisis de la razón en forma que expresada hoy con otras palabras sería esta: el hombre se encuentra en

² Para no apartarnos de la línea fundamental del discurso que venimos siguiendo no vamos a detenernos en otros caracteres que nuestro texto atribuye también a la Filosofía; p.e. cuando sostiene que ésta es oposición a la opinión pública, a la que, sin embargo, debe seducir sin malhumor (curso 2.º, II), o cuando defiende que consiste en estar en duda permanente, pero «sin ahogarse» en ella y con la finalidad de ejercitar su radicalismo que consiste precisamente en lograr certezas radicalmente fundadas (curso 2.º, I). Tampoco vamos a detenernos en comentar algunas pautas de comportamiento que, como consecuencia de estos caracteres, se sugieren al intelectual, como son, p.e., la de no profesionalizar la inteligencia o la de no ceder a la tentación de ser gobernante, ya que éste tiene que adaptarse siempre a determinadas circunstancias, por lo general indignas para el estado de alerta crítica en que debe encontrarse todo intelectual. (curso 2.º, I).

una actitud ambivalente frente a su razón: sigue creyendo en ella, pero cree a la vez en sus límites.» (pág. 216).

Pero esta nueva razón que se sabe limitada en el sentido de no estar definitivamente determinada, exige una nueva Teoría del conocimiento y una nueva concepción de la Lógica.

Veamos el siguiente texto orteguiano, que, por cierto, a mí me recuerda muchísimo a otros textos de Adorno en los que su crítica de la «dialéctica de la identidad» fundamenta su tesis capital de la «dialéctica negativa».

«...Llamo «naturalismo» a todo el pensamiento, desde Parménides hasta nuestros días; porque todo él creía, todo ese tiempo creía —sin excluir a Hegel— que lo que tiene que hacer la inteligencia es buscar en la realidad lo que en ella hay de identidad. Pero esto es partir, en la faceta de conocer, dando ya por supuestas estas dos cosas: primera, que la realidad tiene la misma consistencia que el intelecto, a saber: que su *ser* es el ser idéntico, como hemos repetido tantas veces; segunda, cosa que no hemos dicho hasta ahora, que para conocer hemos de dejar a la inteligencia que funcione según su ley interna, doméstica y privada, que es el principio de identidad y, en suma, la lógica, la razón atendida sólo a sí misma o razón pura. *Conocer*, pues, el ideal de *conocer* sería dejar funcionar a nuestro intelecto según su propia ley, esto es: sólo lógicamente. Las cuales dos cosas significan juntas que, al *conocer* se trata de adaptar la realidad a la inteligencia, y no al revés, como ahora sostenemos formalmente, que *conocer* es arreglarnos con todos los medios que poseamos, y el principal es la inteligencia, para adaptarnos y especialmente adaptar el uso de ésta, de la inteligencia, a la realidad. O dicho de otro modo esta difícil, difícilísima idea: que si por pensamiento entendemos no sólo la inteligencia sino la faena de conocer en su totalidad, de conocer con unos y otros medios, sean estos los que sean, tendremos que cumplir, y cumplirlas con máximo rigor, las leyes de la lógica, las leyes de la inteligencia; pero que con esto no hemos hecho todavía, para conocer, nada importante o positivo; eso es sólo la *conditio sine qua non*. La verdadera tarea empieza cuando el pensamiento, se ocupa en adaptar la lógica, que es la *inteligencia*, a lo ilógico que es la *realidad*; o sea, que el pensamiento, sin que la inteligencia que él manipule deje de ser lógica, deje de ser razón pura, tiene que aprender a *ser* él, el pensamiento, no la inteligencia, ilógico. Pero esto significa, ni más ni menos, la modificación más radical que cabe en la teoría del conocimiento

hasta nuestros días; porque implica la necesidad de transformar, no esta o la otra rueda o método de la inteligencia, sino rectificar íntegramente la relación misma entre el bloque total de la inteligencia y la realidad.

... lo que en mi teoría del conocimiento queda sustancialmente modificada es la misión misma de la inteligencia, su papel en la faena de conocer. Según ella, lo que pensamos no es nunca la realidad; porque lo que pensamos es lógico, y la realidad es ilógica. Lo que pensamos es sólo el instrumento a través del cual nos es posible ver, intuir, hacernos patente la realidad...

El *conocer*, pues, es un viaje de ida y vuelta: Primero tenemos —fíjense— que formarnos ideas de las cosas, que es lo que se ha hecho hasta ahora; pero luego, para de verdad conocer, es preciso restar todo eso que se ha pensado, cayendo en la cuenta de que la realidad es siempre más o menos, distinta de lo pensado. Hay, pues, que *conocer* empleando sustantivamente algo así como lo que los lógicos llamaban el *modo ponendo tollens*, «el modo que quito poniendo», el modo de anunciar en que, a la par, retiramos lo que anunciamos...

Abandonamos, pues, a Parménides y al eleatismo inveterado y tenaz, para volver a comenzar desde Heráclito rehaciendo con mejores medios su gesto fallido. Lo real es lo no idéntico, puro acontecer, movilidad, flujo. Por eso necesitamos y hemos elaborado una ontología no eleática, como Einstein ha creado una física no arquimédica y no euclidiana.» (págs. 116-119).

Creo que esta larguísima, pero muy importante y sustanciosa cita del texto que consideramos es una de las expresiones más certeras, más acabadas, y también más audaces por parte de Ortega de su nueva idea de la razón histórica, que, como ya he dicho, creo que puede adscribirse a la actitud filosófica dialéctica, y en este caso, con más precisión, a una actitud muy cercana a la «dialéctica negativa».

Pero el contexto del conjunto del pensamiento de Ortega nos remite a otras cuestiones acerca de la historia, y específicamente acerca de su sentido, que, a mi juicio, pueden reducirse fundamentalmente a estas tres: el sujeto de la historia, libertad y necesidad en la historia, y el motor de la historia.

Como no es este el momento de desarrollar estos temas extensamente y en profundidad, me limitaré a sugerir el enfoque con que pueden ser tratados.

En cuanto al primero, descartada por supuesto toda interpretación idealista de la historia, las dos cuestiones fundamentales a dilucidar son: 1) en qué consiste en su integridad la vida humana como sujeto histórico, en qué activi-

dades (y pasividades) consiste (además de ser el progresivo ejercicio racional) y sobre todo, qué relación guardan éstas con la actividad racional —el «tan traído y llevado» problema de las relaciones entre la infraestructura y la supraestructura de la historia—, y 2) en qué medida y con qué grado de prioridad constituyen el sujeto histórico de la vida interindividual y la vida social (véase *El hombre y la gente*).

En cuanto al segundo, está claro que la razón vital como razón histórica es en principio el ámbito de la libertad; de ahí que toda supuesta necesidad racional en la historia no puede ser en modo alguno la necesidad *a priori* que establece la causalidad de la razón pura. Por eso, si se descarta también como racionalidad histórica la racionalidad empírica o positiva en cuanto que es en último término irracional para Ortega, creo que una adecuada interpretación de la concepción de la necesidad racional histórica del pensamiento de nuestro autor sería aquella que conciba esta necesidad racional constituyéndose en la libre realización misma de la historia o, si se quiere expresar esto en términos afines a algunas viejas fórmulas de la Filosofía, aquella que conciba una libertad que *deviene* necesidad o, también si se quiere, en términos de la tesis de la tercera antinomia kantiana, una «causalidad a través de la libertad».

En cuanto al motor de la historia, al por qué y para qué cambia la historia, de todos es conocida la tesis orteguiana de que el cambio histórico es producido por el desequilibrio o antagonismo de los proyectos vitales que tienen en un determinado momento histórico las diferentes generaciones que en él conviven, determinadas éstas fundamentalmente por la edad. También son conocidas las numerosas críticas que ha recibido esta doctrina, críticas que en parte yo suscribo, sobre todo porque creo que la famosa teoría de las generaciones es un residuo superviviente en el pensamiento maduro de Ortega de un mero vitalismo —incluso diría que biologismo, bastante cercano al irracionalismo— que profesó Ortega en los primeros momentos de su evolución. Sin embargo, a mi juicio, es en la teoría orteguiana de la sociedad donde está la clave, quizás no suficientemente «explotada», de una explicación del motor de la historia, pues, en efecto, al concebir la vida social como un sistema de usos al que se contraponen desusos y abusos, se están dando las bases que explican el antagonismo social como causa del cambio histórico.

Más difícil es explicar en el pensamiento de Ortega la finalidad de la historia, el sentido de la misma entendido como respuesta a la pregunta de «a qué va la historia». Sin embargo, como ya anunciaba anteriormente en este trabajo al decir que las dos posibles maneras de entender el sentido de la historia se condicionan recíprocamente, si nos fijamos bien, esta respuesta está ya dada, aunque sólo de forma muy genérica y abstracta, por cuanto que, como hemos visto, se ha concebido la historia, en tanto que realización de la

vida humana, como un obrar con arreglo a fines o proyectos, como esfuerzo dirigido a metas, como quehacer, como empresa. Lo que es la historia, aquello en lo que ésta consiste, determina su finalidad, y a su vez, esta finalidad constituye su consistencia. Es más, aunque acosados como estamos en nuestro tiempo por el fracaso de la razón pura, no se ha renunciado sin embargo a la racionalidad, y se ha descubierto que esta consistencia de la historia sigue siendo rigurosamente racional, y precisamente con arreglo a una nueva racionalidad superadora que es la razón histórica.

Pero esta finalidad histórica, este sentido racional de la historia, dado por su misma consistencia, es —repito— un tanto genérico y abstracto. Y en gran medida esto es coherente con el pensamiento de Ortega en lo que éste tiene de teoría general de la historia; pues las finalidades concretas, los proyectos concretos de determinados individuos o sociedades en cada momento histórico, lo que quieren y creen que deben hacer en cada situación, es el ejercicio concreto de su libertad, la cual, determinada, eso sí, por una complejísima trama de actividades recíprocas, va constituyendo aquella necesidad racional histórica de que hablábamos anteriormente, si hemos de atenernos a la interpretación que hemos dado del pensamiento orteguiano en este tema.

La comprensión y también la creación de los proyectos concretos es tarea ineludible de todos, y por supuesto lo fue del propio Ortega. En sus escritos y en sus actuaciones dejó éste algunas pautas de conducta, más o menos precisas y satisfactorias, para el futuro más o menos inmediato de nuestro tiempo, tanto en el ámbito restringido de la historia española como en el más general de la historia occidental contemporánea. Sus aciertos y desaciertos, sus ciertas observaciones y sus olvidos no son del caso ahora en este trabajo. Sólo señalaré, a modo de ejemplos ocasionales que me vienen en este momento a la cabeza, mi personal complacencia en el rechazo de la masificación y de la tecnocracia que Ortega propone, y mi preocupación por una idea suya que parece perpetuar definitivamente entre los humanos la triste relación que todavía existe en el mundo entre dominante y dominado, ya que «*tertium non datur*».

* * *

El rendimiento que puede tener para nosotros la figura de Ortega en el pensamiento español con vistas al futuro en el tema del sentido de la historia, está, pues, a mi juicio, adscrito a la actitud contemporánea que se conoce hoy día en sus rasgos más generales con el nombre de Filosofía dialéctica, que, como es sabido, tiene muchas y muy diferentes variantes y ostenta muy variados matices.

Yo me atrevo a decir que en «estricta Filosofía», no así en otros ámbitos de su pensamiento, Ortega, en el fondo más íntimo de su actitud, representa una postura dialéctica crítica, no dogmática, que, aunque muy personal, tiene en todo caso actualidad y validez general en nuestro mundo.

Desde luego lo que sí está claro es que Ortega, por supuesto en concurrencia con los grandes clásicos universales «de toda la vida» y con los más recientes intelectuales del momento, puede ser y debe ser —quizás nada más, pero tampoco nada menos— un vehículo de creatividad para los pensadores españoles de nuestro tiempo y un fructífero ámbito de investigación en el tema crucial, que ahora a todos nos ocupa, del destino de la racionalidad humana.

Madrid, 12 de junio de 1983