

Walter Kaufmann sobre Ortega y Gasset*

Introducción de **Esmeralda Balaguer García y Antonio Lastra**

ORCID: 0000-0002-5633-0565

ORCID: 0000-0002-4470-4494

La monumental biografía que Stanley Corngold ha dedicado recientemente a Walter Arnold Kaufmann (1921-1980) ha devuelto a la actualidad la obra de un pensador por derecho propio en el que solo suele pensarse como el introductor de Nietzsche en la lengua inglesa, gracias a una traducción de sus principales libros en la que, sin tener a su disposición la edición crítica del autor de *Aquí habló Zarathustra*, logró interpretar –parafraseando al propio Nietzsche– lo que se había convertido en una mala interpretación¹. Pero Kaufmann no fue solo el traductor de Nietzsche, sino también un fino olfateador de las tendencias espirituales más características de su tiempo, que resumiría en la atención dedicada al “existencialismo”, al que se acercó con perspectivas muy distintas, desde la tragedia griega hasta la poesía de Rilke, desde Shakespeare hasta el fenómeno religioso. Su interpretación de Hegel, que no desmerece al lado de las grandes monografías de Kojève o Hyppolite, fue determinante en la sobriedad de su estilo de escritura.

En la edición revisada y extendida de su *Existentialism. From Dostoevsky to Sartre*, publicada en 1975, Kaufmann incluiría un capítulo sobre José Ortega y Gasset que no había aparecido en la primera edición de 1956². Era, de hecho, el único nuevo autor añadido a la antología en virtud de dos razones: la influencia de Ortega sobre Sartre (en cuya sección Kaufmann introduci-

* Este trabajo se integra en los resultados del Proyecto de Investigación FFI2016-76891-C2-2-P, financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) de la Unión Europea.

¹ Stanley CORNGOLD, *Walter Kaufmann. Philosopher, Humanist, Heretic*. Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2019. Sobre Ortega véanse pp. 44, 56, 82, 370.

² Walter KAUFMANN, *Existentialism. From Dostoevsky to Sartre*, revised and expanded. Nueva York: The New American Library, 1975 (primera edición, The World Publishing Company, 1956).

Cómo citar este artículo:

Balaguer García, E. y Lastra, A. (2019). Walter Kaufmann sobre Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (38), 175-183.

<https://doi.org/10.63487/reo.223>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 38. 2019
mayo-octubre

ría el ensayo sobre el “Marxismo y el existencialismo” que era entonces “el mayor acontecimiento en la historia del existencialismo”) y su relación con Heidegger, en el que la posible influencia quedaba mejor reflejada como una reacción a un mismo clima espiritual. La sección sobre Heidegger, al igual que la sección sobre Kierkegaard, incluía nuevas aportaciones.

Que Ortega, más que Unamuno, por ejemplo (a quien Corngold no menciona en su biografía), fuera para Kaufmann el existencialista español es una cuestión controvertida en la interpretación orteguiana, aunque en modo alguno sea una mala interpretación. El clima espiritual que había dado las *Meditaciones del Quijote y Ser y tiempo* no es más reconocible si preferimos usar la denominación de historicismo. Que el hombre no tiene naturaleza, sino historia, era precisamente la frase de Ortega con la que Kaufmann encabezaba su capítulo.

Kaufmann señala en su introducción a los textos escogidos de Ortega que se trata de una selección perteneciente a *Historia como sistema*. Sin embargo, los textos provienen en realidad de *Historia como sistema* (1941) y de *Meditación de la técnica* (1939). El origen de esta confusión tiene una explicación sencilla. Kaufmann indica en su introducción que ha utilizado la traducción de *Historia como sistema* de Helene Weyl, Eleanor Clark y William Christopher Atkinson publicada en la editorial W.W. Norton de Nueva York en 1941 con el título de *Toward a Philosophy of History*. Ortega escribió un prólogo a esa edición (recogido en *Obras completas*, tomo VI, p. 41) en el que hace constar que bajo ese título se recogen diversos ensayos suyos: *Historia como sistema*, *Meditación de la técnica*, “El origen deportivo del estado”, “El hombre a la defensiva” o el “Prólogo para franceses” de *La rebelión de las masas*. Lo que Kaufmann menciona como muestra del pensamiento de Ortega podrá encontrarlo el lector en el original en español en las páginas 569 y 570 de *Meditación de la técnica* (*Obras completas*, V) y en las páginas 65, 66 y 72, 73 de *Historia como sistema* (*Obras completas*, VI), que se reproducen aquí.

Meditación de la técnica nace de un curso de verano que Ortega impartió en 1933 en la Universidad de Verano de Santander con el título “¿Qué es la técnica?”. En 1934 Ortega recibió una invitación para participar en el congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, pero el acontecimiento no tuvo lugar y Ortega transformó el borrador de su intervención en una serie de artículos titulada “La situación de la ciencia y la razón histórica”, que se publicaron en *La Nación* de Buenos Aires durante 1934-1935. Pero *Historia como sistema* no solo se compone de las entregas de esa serie, puesto que Ortega amplió el contenido al idear este libro. La ampliación del texto se publicó de nuevo en *La Nación* en 1937 con el título “Naturaleza, espíritu e historia”.

Historia como sistema tardó largo tiempo en aparecer en el panorama español. Como sería habitual en su segunda navegación, Ortega publicaba sus libros o ensayos en el extranjero traducidos a otro idioma antes que en España. Así sucede, por ejemplo, con *Estudios sobre el amor*, que apareció primero en traduc-

ción alemana en 1933 (*Über die Liebe. Meditationen*) o “Aurora de la razón histórica”, que se publicó en alemán en 1935 como “Morgenröte der geschichtlichen Vernunft” y en inglés en 1936 como “The Dawn of Historical Reason”.

Historia como sistema se publicó primero en inglés en 1936 como *History as a System*. Se incluyó en un volumen de homenaje a Ernst Cassirer titulado *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, editado por Raymond Klibansky y Herbert James Paton en Oxford University Press. El volumen incluía la presencia de grandes pensadores europeos de diversa formación, tales como el filósofo e historiador holandés Johan Huizinga, el historiador francés de la filosofía Emile Bréhier, el historiador del arte Erwin Panofsky y el propio Ortega, por mencionar algunos. Un total de 22 ensayos dieron cuerpo al volumen. La primera edición española del texto orteguiano vio la luz seis años después, en 1941, cuando Ediciones de la *Revista de Occidente* publicaba *Historia como sistema y Del Imperio romano*.

La preocupación que Ortega tuvo por la historia es visible en sus escritos, pero esta preocupación aumenta durante el exilio. Ortega trata de enfrentarse al problema de la historia en varias obras, porque ya había dicho que el hombre no era un ser biológico, sino histórico, y que para comprenderlo era necesario hacerse cargo del pasado, narrar la vida pasada desde la razón histórica. Durante el exilio Ortega escribió no sólo *Historia como sistema*, sino también el curso sobre *La razón histórica* (1944), *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History* (1948) o “En el centenario de Hegel” (1940).

Los grandes textos que iban a formar parte de lo que Ortega llamaba “mamotreto filosófico de *Aurora de la razón histórica*” o, dicho de otro modo, los grandes textos que iban a alumbrar la cuestión de la razón histórica eran *Historia como sistema*, *Ideas y creencias* y *En torno a Galileo*. En el prólogo a *Ideas y creencias* Ortega escribió que llevaba cinco años “parturiento de dos gruesos libros que condensan mi labor durante los dos últimos lustros anteriores”³, un mamotreto filosófico, *Aurora de la razón histórica*, y un mamotreto sociológico, *El hombre y la gente*. *Ideas y creencias* sería el primer capítulo del primer mamotreto nombrado. Esta idea del parto de sus dos grandes obras que anunciaba en 1940 ya se la había comentado a su amigo el filólogo Ernst Robert Curtius en una misiva fechada el 3 de diciembre de 1937⁴. En ella le confesaba que desde hacía cuatro años esos dos mamotretos tenían que haber visto la luz y que ambos constituían todo un sistema de filosofía. Del primero no se conserva manuscrito y del segundo solo se conservan materiales de los cursos que impartió. Ortega incluso llegó a prepararlo para su publicación, pero quedó incompleto.

³ *Ideas y creencias*, V, 657.

⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*. Madrid: Revista de Occidente, Colección El Arquero, 1974, p. 103.

Historia como sistema ocupa un lugar relevante en el corpus orteguiano porque permite comprender la necesidad del concepto de “razón histórica”. Es necesario que exista una disciplina que se encargue de analizar la estructura general de la vida humana, la realidad de cada vida concreta, de “mi” vida, según Ortega, y esa disciplina es la razón vital. La razón vital es la filosofía primera porque trata de encontrar una realidad radical en la que fundar todas las demás realidades. Cuando la razón vital pase a ser razón histórica, esa estructura general de la vida se convertirá en una narración de la realidad humana de cada cual. Por eso la razón histórica es razón a posteriori. La razón histórica es la otra cara de la razón vital y ambas se articulan en el marco de la historiología orteguiana. La razón histórica es para Ortega una razón narrativa cuyo objetivo consiste en aclarar la realidad humana, en contar lo que hemos sido para proyectar lo que podremos ser, porque la historia es el sistema de las experiencias humanas. Para Ortega había llegado el momento de superar la oposición razón-historia y que la historia se estableciera como razón histórica.

La frase de Ortega que Kaufmann pone para su capítulo, “El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia” no es trivial. No solo aparece en *Historia como sistema*, sino también en otros textos como los dedicados a Juan Luis Vives o “Aurora de la razón histórica”. El hombre tiene precisamente historia porque vive desde el pasado y proyecta su seguir viviendo, en constante *faciendum*, cargando con todas las experiencias pasadas a sus espaldas; pero no solo con las suyas, sino también con las de la sociedad en la que vive. Con esta idea Ortega trató de ir más allá de la razón física en su intento de explicación de la realidad humana. Para Ortega la razón física fracasaba una y otra vez al considerar que el hombre tenía una sustancia fija, como si se tratara de una cosa que tiene un ser o naturaleza determinados. A estas ciencias naturales se les escapaba la extraña realidad de la vida humana y lo mismo le ocurrió a las ciencias del espíritu. El hombre no es una cosa, ni un alma o espíritu, sino un drama, porque su vida no le es dada hecha, sino que tiene que ir haciéndosela, tiene que elegir entre las posibilidades lo que va a ser, pero esas posibilidades están adscritas a una determinada circunstancia con la que tiene que contar lo quiera o no. Por fuerza el hombre es libre de elegir y ese “ser libre” significa que nunca tendrá un ser fijo, porque siempre tiene que estar eligiendo entre distintas opciones. Así sus espaldas encuentran el repertorio de acciones que ya han sido y que reobran sobre su proyección de quien podría ser. Esto también ocurre para los pueblos o sociedades. Lo que cada sociedad pueda ser depende de lo que haya sido. Para comprender la razón de nuestro ser es necesario una razón que cuente, como si de una historia se tratara, el total de experiencia que el individuo o pueblo ha ido acumulando. Esa razón es la razón histórica; la historia es el sistema de las experiencias pasadas del hombre.

WALTER KAUFMANN

Ortega: “El hombre no tiene naturaleza”^{*}

José Ortega y Gasset nació en 1883, al igual que Jaspers, y murió en 1955, exactamente cien años después de la muerte de Kierkegaard. Fue un español que finalizó su doctorado en filosofía en Madrid en 1904 y luego estudió en universidades alemanas durante cinco años antes de convertirse en profesor de metafísica en la Universidad de Madrid¹. Además, fue activo como periodista, fundó un importante periódico en 1923, llegó a ser miembro del parlamento durante la Segunda República Española y después gobernador civil de Madrid². Cuando la Guerra Civil estalló, se marchó a Argentina exiliado, vivió en el oeste de Europa y regresó a Madrid en 1948, donde impartió lecciones en el Instituto de Humanidades, del que fue cofundador³.

Ortega fue un escritor brillante y su estilo es en ocasiones tan deslumbrante que distrae la atención del contenido de sus ensayos. Además, a menudo confía en metáforas en vez de en argumentos y, por tanto, ha sido ampliamente infravalorado como filósofo. *La rebelión de las masas* (1930) fue un inmenso éxito internacional. Ortega le debió mucho a Nietzsche, a quien cita frecuentemente a lo largo de sus trabajos. La otra gran influencia en su pensamiento fue la de Wilhelm Dilthey (1833-1911), quien había hecho mucho por la distinción entre ciencias naturales e historia.

La siguiente selección procede de *Historia como sistema* de Ortega (1941), traducida por H. Weyl, E. Clark y W. Atkinson como *Toward a Philosophy of History* (1941). En la segunda edición se cambió el título por *History as a System* (1961). El parecido con las últimas ideas y formulaciones de Sartre es notable. Es difícil escapar a la impresión de que Ortega influyó en Sartre y, a medida

^{*} Traducción de Esmeralda Balaguer.

¹ Ortega estudió en Alemania durante tres años, entre 1905 y 1907, en las universidades de Leipzig, Berlín y Marburgo.

² Con la proclamación de la Segunda República Española el 14 de abril de 1931, Eduardo Ortega y Gasset, no su hermano menor, nuestro filósofo, fue nombrado gobernador civil de Madrid y después elegido diputado a las Cortes Constituyentes.

³ Ortega se exilió primero a Francia, después se marchó a Argentina y acabó instalándose en Portugal en 1942. Regresó a España en el verano de 1945.

que se lee más a Ortega, esta impresión se profundiza. Entre los dos últimos pasajes que siguen, por ejemplo, hay una sección que empieza así: "Ayer he conocido a Hermione. Es una mujer encantadora..." Este tono en la presentación sería de ideas filosóficas seguramente trae a la mente el estilo de Sartre.

Las semejanzas entre Ortega y Heidegger son más enigmáticas. Aquí el tono es sorprendentemente distinto. El estilo periodístico de Ortega y su soltura contrastan rápidamente con la oscuridad, propia de catedráticos, de Heidegger. Incluso Ortega mismo dijo en una nota a pie de dos páginas de su ensayo sobre Goethe en 1932: "Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros". Ortega se refería especialmente a su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, que apareció en 1914 (*Meditations on Quixote*, 1961). Ortega insistió en que apenas estaba en deuda con Heidegger, lo cual deja abierta la cuestión de si Heidegger le debió algo a él. En 1927, cuando *Ser y tiempo* de Heidegger apareció, ninguno de los libros de Ortega había aparecido en Alemania, pero Ernst Robert T. Curtius había escrito sobre él en detalle en *Die Neue Rundschau* en 1924 y en *Europäische Revue* en 1926, comparándolo con Max Scheler, que fue el ex-discípulo más original de Husserl y amigo y principal rival de Heidegger. El volumen en el cual aparece el primer artículo también tiene contribuciones de Thomas Mann y Hermann Hesse, de Maxim Gorki, Arthur Schnitzler, Bernard Shaw y otras grandes figuras. Es muy probable que Heidegger conociera bien a Ortega antes de 1927. Pero no todas las similitudes tienen por qué deberse a una influencia directa. Aquello que Heidegger articuló con un estilo escolástico estaba "en el aire" de los años veinte y muchos paralelismos con Ortega pueden explicarse por una ascendencia común que incluye sobre todo a Nietzsche y Dilthey.

A la piedra le es dada hecha su existencia, no tiene que luchar para ser lo que es: piedra en el paisaje. Mas para el hombre existir es tener que combatir incesantemente con las dificultades que el contorno le ofrece; por lo tanto, es tener que hacerse en cada momento su propia existencia. Diríamos, pues, que al hombre le es dada la abstracta posibilidad de existir, pero no le es dada la realidad. Esta tiene que conquistarla él, minuto tras minuto: el hombre, no solo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida.

Y todo esto ¿por qué? Evidentemente –no es sino decir lo mismo con otras palabras–, porque el ser del hombre y el ser de la naturaleza no coinciden plenamente. Por lo visto, el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella. Dante diría que está en ella como las barcas arrimadas a la marina, con media quilla en la playa y la otra media en la costa. Lo que tiene de natural se realiza por sí mismo: no le es cuestión. Mas, por lo mismo, no lo siente

como su auténtico ser. En cambio, su porción extranatural no es, desde luego, y sin más, realizada, sino que consiste, por lo pronto, en una mera pretensión de ser, en un proyecto de vida. Esto es lo que sentimos como nuestro verdadero ser, lo que llamamos nuestra personalidad, nuestro yo. No ha de interpretarse esa porción extranatural y antinatural de nuestro ser en el sentido del viejo espiritualismo. No me interesan ahora los angelitos, ni siquiera eso que se ha llamado espíritu, idea confusa cargada de mágicos reflejos.

Si capacitan ustedes un poco hallarán que eso que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia. Y su "yo", el de cada cual, no es sino ese programa imaginario. Todo lo que hacen ustedes lo hacen en servicio de ese programa. Y si están ustedes ahora oyéndome es porque creen, de uno u otro modo, que hacer eso les sirve para llegar a ser, íntima y socialmente, ese yo que cada uno de ustedes siente que debe ser, que quiere ser. El hombre es, pues, ante todo, algo que no tiene realidad ni corporal ni espiritual; es un programa como tal; por lo tanto, lo que aún no es, sino que aspira a ser. Se dirá que no puede haber programa si alguien no lo piensa, si no hay, por lo tanto, idea, mente, alma o como se le quiera llamar. Yo no puedo discutir esto a fondo porque tendría que embarcarme en un curso de filosofía. Solo puedo hacer esta observación: aunque el programa o proyecto de ser un gran financiero tiene que ser pensado en una idea, *ser ese* proyecto no es ser esa "idea". Yo pienso sin dificultad esa idea y, sin embargo, estoy muy lejos de ser ese proyecto.

He aquí la tremenda y sin par condición del ser humano, lo que hace de él algo único en el universo. Adviértase lo extraño y desazonador del caso. Un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser. Todo lo demás del universo consiste en lo que ya es. El astro es lo que ya es ni más ni menos. Todo aquello cuyo modo de ser consiste en ser lo que ya es y en el cual, por lo tanto, coincide, desde luego, su potencialidad con su realidad, lo que puede ser con lo que, en efecto, es ya, llamamos cosa. La cosa tiene su ser dado ya y logrado⁴.

En cada momento de mi vida se abren ante mí diversas posibilidades: puedo hacer esto o lo otro. Si hago esto, seré A en el instante próximo; si hago lo otro, seré B. En este instante puede el lector dejar de leerme o seguir leyéndome. Y, por escasa que sea la importancia de este ensayo, según que haga lo uno o lo otro, el lector será A o será B, habrá hecho de sí mismo un A o un B. El hombre es el ente que se hace a sí mismo, un ente que la ontología tradicional sólo topaba precisamente cuando concluía y que renunciaba

⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, V, 569-570. Las citas de las obras de José Ortega y Gasset, remiten a la edición de *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, 10 vols. Al título del escrito sigue en números romanos el tomo y en arábigos las páginas.

a entender: la *causa sui*. Con la diferencia de que la *causa sui* sólo tenía que "esforzarse" en ser la *causa* de sí mismo, pero no en determinar qué *él mismo* iba a causar. Tenía, desde luego, un *él mismo* previamente fijado e invariable, consistente, por ejemplo, en infinitud.

Pero el hombre no solo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que* va a ser. Es *causa sui* en segunda potencia. Por una coincidencia que no es casual, la doctrina del ser viviente sólo encuentra en la tradición como conceptos aproximadamente utilizables los que intentó pensar la doctrina del ser divino. Si el lector ha resuelto ahora seguir leyéndome en el próximo instante será, en última instancia, porque hacer eso es lo que mejor concuerda con el programa general que para su vida ha adoptado, por tanto, con el hombre determinado que ha resuelto ser. Este programa vital es el *yo* de cada hombre, el cual ha elegido entre diversas posibilidades de ser que en cada instante se abren ante él.

Sobre estas posibilidades de ser importa decir lo siguiente:

1.º Que tampoco me son regaladas, sino que tengo que inventármelas, sea originalmente, sea por recepción de los demás hombres inclusos en el ámbito de mi vida. Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Eso 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 "idear" el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiario.

2.º Entre esas posibilidades tengo que elegir. Por tanto, soy libre. Pero, entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitárla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad.

Para hablar, pues, del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-ecléatico del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclíadiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha⁵.

El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensaya esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a *creer* profundamente que ese personaje es su verdadero ser. Pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, los límites de ese programa vital. No resuelve todas las dificultades y produce otras nuevas. La figura de vida apareció primero de frente, por su faz luminosa: por eso fue ilusión, entusiasmo, la delicia de la promesa. Luego se ve su limitación, su espalda. Entonces el hombre idea otro programa vital. Pero este

⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, VI, 65-66.

segundo programa es conformado, no sólo en vista de la circunstancia, sino en vista también del primero. Se procura que el nuevo proyecto evite los inconvenientes del primero. Por tanto, en el segundo sigue actuando el primero, que es conservado para ser evitado. Inexorablemente, el hombre evita el ser lo que fue. Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo, sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la primera, y así sucesivamente. El hombre "va siendo" y "des-siendo" —viviendo. Va acumulando ser —el pasado—: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica —es la *Realdialektik* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX.

¿En qué consiste esta dialéctica que no tolera las fáciles anticipaciones de la dialéctica lógica? ¡Ah! Eso es lo que hay que averiguar sobre los hechos. Hay que averiguar cuál es esa serie, cuáles son sus estadios y en qué consiste el nexo entre los sucesivos. Esta averiguación es lo que se llamaría historia, si la historia se propusiese averiguar eso, esto es, convertirse en razón histórica.

Ahí está, esperando nuestro estudio, el auténtico "ser" del hombre —tendido a lo largo de su pasado. El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. Pudieron pasarle, pudo hacer otras cosas, pero he aquí que lo que efectivamente le ha pasado y ha hecho constituye una inexorable trayectoria de experiencias que lleva a su espalda, como el vagabundo el hatillo de su haber. Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, solo hay una línea fija, preestablecida y dada, que pueda orientarnos; solo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado.

En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestae*— al hombre⁶.

⁶ José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, VI, 72-73.