

El problema de la futurición en Ortega y Marías

Marcos Alonso Fernández

ORCID: 0000-0001-8638-0689

Resumen

La futurición es, como el mismo Ortega y Gasset confiesa en numerosas ocasiones, una de las claves para entender su obra. Este artículo se propone ahondar en esta relativamente desatendida concepción desde el análisis de su idea de ejecutividad y mediante la comparación entre esta idea orteguiana de la futurición y el concepto de futurismo pensado por su discípulo Julián Marías. En la última parte se intentará mostrar cómo la distinción entre estructura analítica y estructura empírica de Marías supone una ruptura respecto de su maestro Ortega, algo que podrá comprobarse especialmente en el distintivo tratamiento de la articulación entre muerte y proyecto que ambos autores llevan a cabo.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Julián Marías, futurición, ejecutividad, proyección, vocación, muerte, antropología

Abstract

Futurition is, as Ortega y Gasset himself confesses on many occasions, one of the keys to understand his work. This article attempts to delve into this relatively unheeded conception through the analysis of the idea of executivity and by comparing the orteguian idea of futurition with the concept of futuristic from his disciple Julián Marías. In the last part, we will try to show how the distinction between analytical structure and empiric structure from Marías implies a separation from his master Ortega, something that will be confirmed in the different treatment of the relationship between death and project performed by both authors.

Keywords

Ortega y Gasset, Julián Marías, futurition, executivity, project, vocation, death, anthropology

La estructura de la vida como futurición es el más insistente Leitmotiv de mis escritos¹

José Ortega y Gasset

Esta confesión de Ortega sobre la importancia del problema de la futurición en su obra ha sido mayormente desoída por sus intérpretes y discípulos. Las razones y alcance de este relativo olvido podrían estudiarse ampliamente, pero lo que parece difícil de discutir es la relevancia que el propio Ortega otorgaba a esta cuestión de la futurición. No sólo por la afirmación de

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Taurus, 2006, vol. V, p. 128 n. Las *Obras completas* se citarán exclusivamente con el volumen y la página de ahora en adelante.

Cómo citar este artículo:

Alonso, M. (2014). El problema de la futurición en Ortega y Marías. *Revista de Estudios Orteguianos*, (29), 155-179.

<https://doi.org/10.63487/reo.374>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 29. 2014
noviembre-abril

Ortega con la que hemos comenzado, sino porque de hecho es la temática de la futurición una constante en sus escritos, ya sea como referencia explícita² o como presupuesto fundamental en sus investigaciones. Me parece que es este concepto metafísico, la futurición, el que está operando como base y motor de gran parte de la obra de Ortega, en especial de su obra de madurez, la que llevará a cabo a partir de los años treinta, cuando comienza su llamada "segunda navegación" y su filosofía pasa a auto-comprenderse como racio-historicismo. En el artículo vamos a intentar esclarecer esta concepción de futurición, para lo cual nos referiremos tanto a los escritos del propio Ortega como al ambiente intelectual en que surgió esta idea. En la última parte compararemos esta idea de futurición con la de futurizo de Marías. Julián Marías, probablemente el más fiel³ de entre sus discípulos, fue también quién más ahondó en la problemática del futuro y la proyección. Sin embargo, en esa última parte se comprobarán las diferencias que hay entre una y otra aproximación, pues a pesar de que entre Ortega y Marías suela verse una clara continuidad⁴, en mi opinión esta continuidad es más problemática de lo que estamos acostumbrados a pensar, especialmente sobre esta cuestión de la futurición, central a ambos autores.

1. La idea de ejecutividad y el contexto filosófico de su aparición

La filosofía de Ortega no se entiende fuera de su intento de superación del idealismo. Tanto es así que Pedro Cerezo llega a calificar a la superación del idealismo como "[...] el punto obsesivo que da carácter unitario a la empresa crítica de Ortega"⁵. Es sabido que para Ortega cada época histórica tiene un nivel, "una misión de claridad"⁶, y para el filósofo madrileño, la misión de su tiempo era la de superar una forma de pensamiento que desde Descartes se había impuesto en el mundo occidental, el idealismo⁷. Según el esquema que

² V, 735; VI, 72; VIII, 46; IX, 76.

³ La fidelidad de Marías respecto de Ortega ha supuesto que muchos intérpretes reprochan a Marías un seguidismo excesivo y estéril. Ciento es que hay muchas afirmaciones respecto a la originalidad y genialidad de Ortega que hoy nos parecen muy desajustadas, en especial aquellas que se refieren a la relación de Ortega con la fenomenología. No obstante, creo que la obra de Marías y su interpretación de la obra orteguiana tienen un alto valor, pues han supuesto una profundización en los principales temas orteguianos, la cual nos ha permitido hacer una mejor criba de lo verdaderamente prometedor en Ortega y lo que no posee demasiado futuro.

⁴ Cfr. Helio CARPINTERO, *Julián Marías: Una vida en la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, p. 85.

⁵ Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 256.

⁶ I, 788.

⁷ Cfr. VIII, 334. Para un extenso tratamiento del tema véase: Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega: Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

presenta Ortega numerosas veces, el idealismo se caracterizaría por negar la realidad del mundo, de las cosas, en favor de la realidad del *cogito*, del pensamiento. El realismo, la otra forma de pensar que hasta ahora se había ensayado en la historia de la filosofía, suponía una relación inversa entre mundo y pensamiento: lo verdaderamente real no es el pensamiento, sino las cosas; el pensar es una cosa más de entre las cosas que componen la realidad. Pues bien, Ortega piensa que ha llegado un momento histórico en el que ambas formas de pensar se nos han quedado pequeñas y debemos ensayar una nueva forma de pensar que evite una polarización excesiva tanto hacia el lado del pensamiento (idealismo) como al lado de las cosas (realismo)⁸. Como dice Ortega en

¿Qué es filosofía?, “[...] tenemos ante nosotros la tarea de abrir el vientre al idealismo, liberar al yo de su exclusiva prisión, de proporcionarle un mundo en torno”⁹. Pero, claro está, sin recaer en el realismo. Esto es lo que el racio-vitalismo orteguiano va a tratar de hacer: superar la preeminencia del sujeto y del objeto englobándolos a ambos bajo el fenómeno aún más radical llamado “vida”, la cual no va a ser más que la coexistencia entre un yo (sujeto) y sus circunstancias (objeto).

La célebre frase de *Meditaciones del Quijote*: “Yo soy yo y mi circunstancia”¹⁰ viene a resumir, de manera un tanto torpe por la repetición del “yo”¹¹, este mensaje de superación del idealismo (y realismo). Esta idea no es exclusiva de Ortega, pues aunque pueda argüirse que es él quien mejor y más claramente la formula, es cierto que hay otros autores como Husserl o Hartmann que, en fechas parejas a las de Ortega, tienen en mente esta misma superación del idealismo. Es bien sabido, por otra parte, que la superación del idealismo es la empresa filosófica de fondo desde Hegel. Lo interesante, por tanto, no es tanto la superación del idealismo como tal sino los motivos que fuerzan dicha superación y el modo propuesto por Ortega para llevarla a cabo.

En Ortega, como los comentadores se han esforzado en mostrar, la superación del idealismo supone un intento de poner a la filosofía a la altura de su tiempo, altura la cual es reconocida por una vía negativa y una vía positiva. La vía negativa es su formación neokantiana: a pesar de todo lo que este periodo formativo le reporta, Ortega acaba percatándose de que el neokantismo no es

⁸ Cfr. VIII, 330-347.

⁹ VIII, 332.

¹⁰ I, 757.

¹¹ Esta torpeza será enmendada cuando Ortega llegue a la plenitud de su pensamiento alrededor de 1930, reformando la frase como: “Mi vida es yo y circunstancia”: “Yo espero que a estas alturas ninguno de ustedes confunda su vida con su yo. Yo no soy más que un ingrediente de mi vida: el otro es la circunstancia o mundo. Mi vida, pues, contiene ambos dentro de sí, pero ella es una realidad distinta de mí”, VIII, 598.

una filosofía de futuro. El neokantismo, a pesar de sus válidas aportaciones puntuales, permanece en un paradigma de pensamiento agotado filosóficamente. Este estudio a fondo de Kant y sus reformulaciones muestra al joven Ortega –al menos así acaba viéndolo él mismo– que ese camino no es el adecuado para superar el idealismo moderno¹².

La vía positiva para superar el idealismo será la fenomenología. Ortega dirá de ella que resultó ser una “buena suerte”, pero a estas alturas sabemos que la fenomenología supuso para el filósofo madrileño mucho más que un suceso afortunado. Muchos filósofos han destacado esta fuerte conexión entre la filosofía de Ortega y la fenomenología. El ya citado Pedro Cerezo captó a la perfección el lugar predominante que Husserl¹³ y Scheler¹⁴ habían tenido en la formación del pensamiento orteguiano. También hay que referirse en este punto a C. Morón Arroyo y P. W. Silver, quienes abrieron el camino a esta visión fenomenológica de Ortega. Pero en esta parcela el autor más destacado es Javier San Martín, quien, con numerosos estudios e investigaciones, culminados en la reciente *La fenomenología de Ortega*¹⁵, ha puesto de manifiesto sin lugar a dudas la pertenencia¹⁶ de Ortega a la corriente fenomenológica. Ortega descubre en la fenomenología lo que añoraba en el neokantismo: una nueva manera de filosofar que pudiera auparle a un nivel de radicalismo nunca antes alcanzado en filosofía.

Como decíamos, la empresa filosófica de Ortega consistirá en un peculiar intento de superar el idealismo. No obstante, y sin que lo anterior deje de ser cierto, hay que aclarar que para Ortega el verdadero enemigo no es tanto el idealismo de la modernidad cuanto el intelectualismo del que, en opinión del filósofo, adolece toda la historia de la filosofía occidental. Y es con ocasión de esta enmienda a la totalidad de la tradición filosófica que Ortega pone en juego su idea de ejecutividad y su correlato imprescindible, la idea de futurición. Ortega explica que tanto el realismo como el idealismo erraban al partir de una interpretación substancialista de la realidad, es decir, partían de la idea de que tiene que haber una substancia estable y fija como base de lo real. Pero Ortega va a decir que lo que hay no es propiamente sujeto ni objeto, sino una *actuación recíproca*, una ejecutividad en la que se entrecruzan ambos polos. La vida, la realidad radical, es ejecutividad. No hay un yo sin circunstancia ni una cir-

¹² Cfr. Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, ob. cit., pp. 15-39.

¹³ Cfr. *ibidem*, pp. 191-196.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 342-347.

¹⁵ Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

¹⁶ Pertenencia, hay que aclarar, problemática. Pero problemática no porque no esté clara su filiación o no; problemática porque todavía hay que determinar con claridad qué puntos sigue Ortega y qué puntos rechaza de la fenomenología, qué ideas son afines a las de Husserl y cuáles van realmente en contra suya.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

cunstancia sin yo, y esto es así porque lo que hay es siempre un yo actuando sobre la circunstancia y una circunstancia actuando sobre un yo. Como afirma Ortega en uno de sus cursos universitarios: "Nos hemos libertado de la interpretación substancialista y hemos hallado en su lugar la idea de realidad como ejecutividad. La realidad consiste en pura actuación de la circunstancia sobre mí y de mí sobre la circunstancia"¹⁷.

Recientemente José Lasaga ha tratado extensamente este concepto de ejecutividad al abordar los cursos de Ortega de los años treinta¹⁸, que es donde las ideas a las que nos estamos refiriendo son tratadas con mayor detenimiento. Tras resaltar la importancia de estos textos dentro del conjunto de la obra de Ortega y del concepto de ejecutividad dentro de su sistema filosófico¹⁹, Lasaga expone lo que este concepto significa para el conjunto del sistema orteguiano: "[...] el concepto de ser ejecutivo le sirve de puente para pasar del cogito cartesiano hasta su tesis sobre la vida mediante una rigurosa deducción, al tiempo que le permite inferir la definición y los atributos constituyentes de esa nueva realidad avistada"²⁰. Queda claro, pues, la importancia de esta idea de la ejecutividad para entender la metafísica de Ortega, basada en el análisis de la vida como realidad radical. La idea de la realidad como ejecutividad será el caballo de batalla sobre el que el filósofo español intentará superar todas las construcciones filosóficas del pasado.

Una idea ésta, la de ejecutividad, que tiene otra fuente de inspiración importante más allá de la fenomenología, que sin embargo no suele ser mencionada en la bibliografía sobre el tema. Aunque Ortega filiará esta idea de la ejecutividad con muchos autores clásicos, creo que habría que destacar al pragmatismo como una corriente filosófica crucial en el origen del concepto orteguiano de ejecutividad. La idea de que la realidad es un hacer continuo (de la circunstancia sobre mí y de mí sobre la circunstancia), su idea del mundo como conjunto de facilidades y dificultades o su idea de la cosa como interpretación solidificada de actos vitales, tienen todas un regusto innegablemente pragmatista. Esta relación de Ortega con el pragmatismo ha sido puesta de manifiesto en Norteamérica por parte de J. Graham²¹ y en España por parte

¹⁷ VIII, 431.

¹⁸ VIII, 117-659.

¹⁹ Cfr. José LASAGA MEDINA, "La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta", en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 82-83.

²⁰ *Ibidem*, p. 83.

²¹ John T. GRAHAM, *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press, 1994.

de Eduardo Armenteros²². No creo que podamos llamar a Ortega un pragmatista en el sentido estricto de la palabra; Ortega se sirve de ciertas ideas del pragmatismo, de igual modo que hace con las ideas de la fenomenología, de autores clásicos como Kant, Descartes o Aristóteles, y como hace con todo texto filosófico, en definitiva. Ortega es una verdadera esponja filosófica y su pensamiento siempre fue poroso a todo tipo de influencias. Sin embargo, creo que el pragmatismo tuvo mayor peso en su pensamiento de lo que se suele admitir. Puede que esta influencia pragmatista sea mayormente una influencia indirecta a través de Husserl²³, mas esta aclaración no elimina el cariz pragmatista de la filosofía orteguiana.

El término de ejecutividad va a erigirse, por tanto, como término técnico de referencia con el cual Ortega pretende superar no sólo el moderno idealismo, sino todo el intelectualismo occidental. Ortega opina que la antigua Grecia quedó pasmada con la inteligencia²⁴, los griegos quedaron alucinados ante la razón, y transmitieron este asombro a toda la tradición occidental en forma de preferencia por lo intelectual frente a lo vital. La idea para Platón, la contemplación para Aristóteles; Ortega ve en todas –o casi todas– las construcciones filosóficas de la historia una larvada preferencia por la inteligencia frente a la vida. Ortega, desde su inmersión en las categorías de la fenomenología, va a criticar la deriva de Husserl en *Ideas para una fenomenología pura* como “la forma más extrema, más rigorosa, de idealismo”²⁵. Ortega cree ver en la reducción fenomenológica y en el sujeto trascendental husserliano la última y perfecta reformulación del principio idealista. Ortega va a criticar a Husserl por basar la reducción fenomenológica en una reflexión intelectual, cuando el camino correcto a ojos del filósofo madrileño hubiera sido simplemente acompañar la reflexión que ejecutivamente realiza toda realidad sobre sí misma:

el ser de la vida es un *hacer*, o mejor, un *hacerse*. La reflexión sobre sí de todo lo vital no es intelectual, o reflexión objetivadora, sino eficiente, operante –*un hacerse a sí misma*, un efectuarse o ejecutarse o darse a ser o sustentarse a sí misma.
[...] La vida *es para sí* porque es su propio esfuerzo, es lo que de sí haga²⁶.

²² Eduardo ARMENTEROS CUARTANGO, “Una aproximación a la «impronta» pragmática de la filosofía de Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 12-13 (2006), pp. 153-172; y “La índole técnica de la antropología de Ortega: una interpretación desde el pragmatismo”, *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, 9 (2006).

²³ Como se insinúa en Javier SAN MARTÍN, “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, p. 48.

²⁴ Cfr. V, 544.

²⁵ VIII, 639.

²⁶ VIII, 199.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

Dirá Ortega que el verdadero dolor de muelas no es mi pensar lo, sino mi dolerme; el dolor de muelas no es real cuando lo recordamos o reflexionamos sobre él, sino cuando nos duele, cuando está en acto y se da de manera efectiva. El dolor intelectualizado es menos real que el dolor doliente. La realidad es ejecutividad, es pura dinamicidad, puro estar haciendo y padeciendo acciones. Mi pensar el dolor es de nuevo un acto ejecutivo, sólo que el objeto ya no es algo material (mis muelas) sino una representación intelectual. Como explicará perfectamente Antonio Rodríguez Huéscar: “[...] el *pensamiento-objeto* no es una realidad, sino una idea. Lo que sí es una auténtica y primaria realidad es el «pensamiento en ejecución», sólo que éste, hablando con todo rigor... *no es pensamiento*. ¿Qué es entonces? Pues justamente eso: *vida*”²⁷. Aquí cree Ortega ver un grave error de la fenomenología, la cual, según el madrileño, considera la reflexión intelectual sobre el dolor de muelas algo de distinta naturaleza al acto ejecutivo de dolerme las muelas. La auto-conciencia no es posible, pues la reflexión no puede volver propiamente sobre sí misma, “el acto de reflexión no se conoce a sí mismo sino al acto anterior”²⁸. Ortega entiende esta reflexión intelectual se apoya en una reflexión ejecutiva más fundamental, y no al revés, como a sus ojos parece decir la fenomenología.

El núcleo de la crítica orteguiana a la fenomenología será precisamente que ésta elimina el carácter ejecutivo de la realidad, falseándola²⁹. Según Ortega, la fenomenología, al inventar la superflua categoría de “conciencia-de”, acabaría cayendo en aquello que siempre quiso evitar: el constructivismo. Javier San Martín rechaza esta crítica orteguiana a la fenomenología. San Martín explica que “no siempre la reflexión implica esa pérdida de ejecutividad del objeto sobre cuya percepción reflexionamos”³⁰. De hecho, como San Martín ha mostrado en otros sitios³¹, esta acusación de constructivismo e idealismo es la crítica que Husserl más se afana en superar, aclarando que la reducción trascendental no es tanto una eliminación, cuanto una reconducción; el mundo de la vida no se pierde con la reflexión sino que queda salvado, llevado a plenitud. La reducción tendría como fin una depuración “de las interpretaciones naturalizantes ordinarias”³², poniéndonos finalmente en un contacto directo –intuitivo–

²⁷ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega: Crítica y superación del idealismo*, ob. cit., p. 89.

²⁸ Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 158.

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 165.

³⁰ Cfr. *ibidem*, p. 156.

³¹ Javier SAN MARTÍN, *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, 1986; y *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción de la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

³² Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 166.

con las “cosas mismas”. El error de Ortega en su interpretación de la fenomenología consistirá en creer que ésta trata de “hacer absoluta a la conciencia refleja”³³, cuando esto es algo contra lo que Husserl siempre tuvo especial precaución.

Recientemente Lasaga ha intentado explicar esta postura de Ortega en los siguientes términos: “Ortega sostiene que lo presente se da como «convicción» de realidad, no como imagen o representación”³⁴. Y un poco después: “Ha llegado a la oposición que prácticamente le servirá, para el resto de su obra, de eje de articulación de su metafísica: distinción entre «contar con», como marca de realidad, y «reparar en» como acto noético”³⁵. La interpretación de Lasaga es muy acertada, pero sigue sin estar claro cuál es el motivo para presentar la relación entre una y otra instancia como *opuestas*. Por lo pronto, no parece que entre una y otra instancia haya una diferencia tan tajante e insalvable como presenta Ortega, sino más bien una suerte de continuidad. Podemos dejar de contar con aquello con lo que contábamos, pasando así a formar parte de aquello de lo que tenemos conciencia³⁶; y viceversa, aquello en lo que en un principio “reparábamos en” puede pasar a formar parte del conjunto de creencias “con el que contamos” para vivir. Además, y esto creo que es lo fundamental, la vida humana no puede asentarse únicamente en el “contar con”, pues esto es algo propio también de los animales. Para el hombre es imprescindible y primario el “reparar en noético”, la reflexión intelectual, pues sin ella no puede hablarse propiamente de vida humana. Incluso aunque pueda hablarse de una prioridad de la reflexión ejecutiva frente a la intelectual, no se vislumbra por qué una tenga que negar a la otra.

El mérito indiscutible de Ortega radica en descubrir el carácter derivado de lo intelectual, el hecho de que todo acto intelectual se apoya y es consecuencia de un acto vital, de un acto ejecutivo previo. No obstante, me parece que en una descripción de la vida humana como la que intenta Ortega, el papel de lo intelectual no debería quedar tan relegado, pues la vida humana, en tanto que tal, es vida reflexionante en sentido noético, es vida intelectual. Por mucho que lo intelectual dependa de lo vital, y por mucho que lo intelectual no pueda imponerse sobre lo vital, todo esto no puede hacernos olvidar que sin reflexión intelectual no hay propiamente vida humana, sino a lo sumo nuda vida ani-

³³ Cfr. *ibidem*, p. 175.

³⁴ Cfr. José LASAGA MEDINA, “La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta”, ob. cit., p. 84.

³⁵ *Idem*.

³⁶ Ésta es la explicación que da Ortega en *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1952-1955* de cómo surge la ontología, la necesidad de conocer el ser de las cosas. Cfr. VIII, 555-659.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

mal³⁷. Pero si lo que Ortega trata de describir es la vida humana y no la vida como mero fenómeno zoológico, me parece que no se puede disminuir la importancia de lo intelectual como muchas veces hace Ortega. A mi parecer, el justo empeño del filósofo madrileño en reivindicar lo pre-intelectual acabó llevándolo demasiado lejos por momentos, llegando incluso a negar –o al menos a despreciar– lo intelectual, que es una parte fundamental de la vida humana.

Ciertamente la crítica orteguiana a la reflexión intelectual parece un tanto excesiva al llegar a este punto. No hay argumentos convincentes para negar la posible complementación del momento ejecutivo con el momento reflexivo-intelectual, creando así un circuito en el que ambos son llevados a plenitud en su recíproca referencia, un circuito que es precisamente lo característico del hombre. Me parece que Ortega fue demasiado lejos en su persecución del intelectualismo, intentando eliminarlo allí donde tenía todo el derecho a existir. Sus propias afirmaciones venían a prevenir contra este furor inquisitorial contra la razón, y, como muestran sus textos más tardíos, es muy probable el propio Ortega atemperara esta postura un tanto extremista cuando encontró su verdadero nivel frente a Heidegger y la fenomenología.

Estas apreciaciones, sin embargo, no quieren decir ni que las investigaciones de los años treinta fueran estériles ni que estas concepciones sobre la realidad ejecutiva y la futurición sean inoperantes. Todo lo contrario: Ortega no dejó de aprovechar las intuiciones obtenidas en estas investigaciones para seguir descubriendo y describiendo los entresijos de la realidad humana. Pero no ya tomando estas concepciones metafísicas como objetos de estudio en trabajos expresamente académicos (como fueron los cursos de principios de los años treinta), sino tomándolas como herramientas para comprender la realidad. Así es como Ortega siempre había procedido –antes de Heidegger– y como nunca debió dejar de hacer. Lo adecuado de una herramienta acaba descubriéndose siempre en su uso; por mucho que analicemos, teoricemos y especulemos, nunca podemos estar seguros de que unas gafas nos ayudan a ver o de que un violín nos sirve para hacer música hasta que no lo probamos. Lo mismo ocurre con las teorías filosóficas. Ésta es la prueba del algodón en filosofía: comprobar hasta qué punto nos sirve cualquier teoría para comprender y transformar el mundo y a nosotros mismos.

Por eso, a pesar de que en estos textos de los años treinta su postura propia no esté perfectamente articulada todavía, y a pesar de que su crítica a la feno-

³⁷ El propio Ortega explica esto magistralmente en *Ensimismamiento y alteración* (V, 527-550), donde defiende el ensimismamiento, la capacidad para ensimismarse, para desatender virtualmente el mundo y volverse dentro de sí, como lo específicamente humano frente a la alteración que caracteriza al animal.

menología pueda ser defectuosa en algunos puntos, me parece que Ortega, con su excepcional olfato filosófico, estaba sobre la pista del principal punto débil de la fenomenología: una tendencia idealista e intelectualista que el posterior giro hermenéutico vendría a subsanar³⁸. En este sentido creo que la interpretación más ajustada y prometedora de Ortega proviene de su inclusión en el paradigma hermenéutico, algo que autores como Tomás Domingo Moratalla y Jesús Conill han tratado de demostrar en sendos trabajos³⁹. Precisamente lo que trataré de mostrar en las siguientes líneas, y por lo que creo que sigue siendo sumamente interesante estudiar estos textos de los años treinta y en general la obra de madurez de Ortega, es cómo esta crítica al intelectualismo y esta reivindicación del mundo de la vida entronca a la perfección con la tradición hermenéutica. Esto es aún más evidente cuando entendemos este concepto de ejecutividad junto a su complemento inseparable: el de la futurición. Un concepto, el de futurición, que a su vez va a ser decisivo en la última elaboración de la filosofía orteguiana como racio-historicismo⁴⁰. Como vamos a ver, es precisamente esta metafísica de la vida como ejecutividad y futurición lo que permite a Ortega hablar de la vida humana y su intrínseca historicidad con un nivel de precisión y profundidad pocas veces alcanzado en la historia de la filosofía.

2. La idea de futurición: embrión de la razón histórica

Esta inclusión de la historicidad en el mismo núcleo de la vida es lo que encuentro más valioso en estos textos de los años treinta, y lo que considero a su vez el germe de su posterior razón histórica. Hablamos del concepto de futurición, del que el propio Ortega llega a decir que “es el más insistente *Leitmotiv* de mis escritos”⁴¹. Puesto que la vida es ejecutividad, es un continuo hacer, la vida es por eso mismo también futurición, es un continuo estar anticipán-

³⁸ Una tendencia, que, como San Martín se ha esforzado en mostrar, ya fue combatida por el propio Husserl; pero una tendencia que no por ello deja de ser inherente a la fenomenología.

³⁹ Tomás DOMINGO MORATALLA, “José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 373-411; y Jesús CONILL SANCHO, *Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana*, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 207-231.

⁴⁰ El paso del racio-vitalismo al racio-historicismo ha sido brillantemente tratado en el artículo de Javier ZAMORA BONILLA, “La razón histórica”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 91-121. Convengo en que hay continuidad entre ambas expresiones, pero en mi opinión deberíamos hablar de una continuidad profundizadora, pues aunque tanto razón vital como razón histórica traten un mismo fenómeno, el enfoque del último Ortega con su razón histórica me parece mucho más logrado y fértil que su temprana razón vital, todavía poco radical y poco consistente en algunos puntos.

⁴¹ V, 128 n.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

se a sí misma. La vida está orientada hacia delante, está intrínsecamente proyectada. Esta afirmación será el núcleo de toda la filosofía de Ortega, y aunque ningún intérprete orteguiano ha desconocido esto, creo que muy pocos han estudiado con suficiente detenimiento la base metafísica en la que se asienta esta idea del ser del hombre como proyecto. La mayoría de las veces se ha visto esta idea como una herencia directa del existencial de *Entwurf* heideggeriano⁴², pero creo que en este punto sí deberíamos escuchar a Ortega y reconocer que la similitud de ambas ideas se asienta en su común base fenomenológica y no en que una sea la mera transcripción de la otra.

Es difícil, como suele suceder con los conceptos orteguianos, rastrear las influencias de esta idea de futurición. Si aceptamos lo dicho por Ortega, sería un concepto inspirado principalmente por la Lógica de Cohen⁴³. Con toda probabilidad ésta es una de sus raíces, pero me parece exagerado tomar esta referencia como la única. Además, como escribe Pedro Cerezo:

Ortega propende, como puede apreciarse, a partir de 1929, no sólo a interpretar sus textos desde el nuevo nivel [el nivel de *Ser y Tiempo*], sino, inversamente, a expresar su pensamiento maduro con el lenguaje de primera hora, es decir, de *Meditaciones del Quijote*, como una prueba de su adelantamiento. Creo que se trata de una operación de enmascaramiento que no responde a la realidad de los hechos⁴⁴.

Más allá de aceptar o no completamente la tesis de Cerezo, me parece indudable que debemos ir más allá de las declaraciones explícitas de Ortega sobre sus fuentes. Como los intérpretes han mostrado, entre las fuentes concretas de esta idea se encontraría, sí, Heidegger, pero también Goethe, con sus ideas sobre la biografía y su reflexión sobre la vocación; Nietzsche, con sus análisis de la capacidad de prometer; Aristóteles, con la importante metáfora del arquero que pone su vida en tensión hacia una meta; Bergson, con su concepción del tiempo de la conciencia como duración; y otros muchos autores. Pero, más allá de las diversas y variopintas influencias que pudieron tener parte en la génesis de esta idea, la futurición es una concepción fraguada en el íntimo y habitual contacto de Ortega con la fenomenología, especialmente con las ideas husserlianasy retención y protención⁴⁵.

⁴² Cfr. Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 315.

⁴³ V, 128 n.; Hermann COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*. Hildesheim: Olms, 1997.

⁴⁴ Cfr. Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 319 n.

⁴⁵ El principal texto de Husserl sobre la temática del tiempo son las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, introducción, notas y traducción de Agustín SERRANO DE HARO. Madrid: Trotta, 2002.

La vida es ejecutividad, la realidad que encontramos a cada momento es que estamos haciendo algo. En este momento, por ejemplo, la realidad es mi “escribir este artículo”. Sin embargo, como bien hace notar Ortega, esto que a cada momento hacemos, no lo hacemos sin más y de manera indiferente: no, todo lo que hacemos lo hacemos *por algo*⁴⁶. Ortega va incluso a dar prioridad ontológica al futuro frente a los otros éxtasis temporales: “[...] nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no: la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro”⁴⁷. Yo escribo este artículo porque quiero compartir mis conocimientos, confrontar mis tesis, aprender mientras hago este esfuerzo intelectual, etc. Ésta es la manera inmediata y más simple de entender la futurición. Pero en un sentido más profundo yo estoy escribiendo este artículo porque quiero llegar a ser filósofo. Me proyecto como filósofo en el futuro y eso que proyecto es lo que pone en marcha mi acción presente. Es mi futuro como ser filósofo, mi vocación, lo que me está movilizando, lo que está *tirando de mí* llevándome a hacer lo que hago. Para quien tuviera como vocación ser futbolista, su “ser futbolista futuro” le llevaría a hacer otra serie de acciones distintas, por ejemplo: seguir una estricta dieta, atender a entrenamientos, ejercitarse en el gimnasio, etc.

Pues bien, esta idea es a lo que Ortega se refiere cuando habla de futurición. Mi vida es hacer; pero sólo es hacer porque antes, en cierto sentido, es *futurición*. Mi vida consiste en estar continuamente proyectándose en el futuro. Si no me proyectara continuamente no podría hacer nada, y por tanto no podría vivir. Éste es a la vez el gran problema y el gran poder del hombre. En un sentido básico y primario, no puedo decir esta palabra que estoy diciendo sin anticipar la siguiente palabra que voy a decir. Pero, al expandir nuestra capacidad proyectiva al máximo, vemos como cada pequeño acto se encuadra dentro de un gran programa de vida. Éste es el sentido pleno de la proyección, en la cual no sólo proyectamos nuestro hacer inmediatamente posterior sino que nos proyectamos a nosotros mismos, es decir, proyectamos nuestra vida de modo integral. “Soy en el más radical ser de mí mismo «vocación», es decir, soy el llamado a ser esto o lo otro. ¿A qué me llama esa llamada, a qué me invoca o me convoca? A una cierta trayectoria vital”⁴⁸.

El yo que realmente somos es nuestro yo futuro, ese que proyectamos como “el que tenemos que ser”, nuestra vocación. Todo lo que somos está determinado por ese que tenemos que ser, y por eso dice Ortega que ese yo futuro,

⁴⁶ Cfr. VIII, 428-429.

⁴⁷ VIII, 358.

⁴⁸ VIII, 438.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

nuestra vocación, es lo que somos real e íntimamente. Ésta es la forma en que funciona la futurición: no es un futuro representado, no es un presente posterior como se suele pensar. El futuro que está intentando aprehender Ortega es un futuro vital que existe en el presente, no fuera de él. Creo que Ortega está apuntando a un nivel de radicalidad mayor que el habitual, pues la futurición es una nota de la vida como realidad radical, no tanto del sujeto, como pueden sugerir algunas de las afirmaciones anteriores. No sólo el yo, sino también la circunstancia se encuentra atravesada y hasta constituida por la futurición: "La vida comienza por ser futura, y sólo porque nos vivimos en futuro, surge la circunstancia presente con sus caracteres concretos"⁴⁹. Ortega no dice que la realidad se modifique por nuestro futuro, sino que, en un sentido más fuerte y radical, la realidad *surge* de ese futuro. Como expresa en otra parte de ese mismo texto:

[...] todo eso me pasa y la circunstancia es tal cual es porque o en vista de que yo he decidido ser profesor o Doctor en Filosofía o intelectual dueño de mí mismo. Este añadido es de suma importancia. No sólo mi circunstancia y yo somos ahora lo que somos porque he decidido ser filósofo y en vista de ello he venido aquí, sino que una vez dentro de este aula lo que para mí existe de ella depende de aquella decisión⁵⁰.

El futuro no sólo modifica la realidad, sino que decide qué es real y qué no. Ortega no se limita a decir que soy *como* soy y la circunstancia es *como* es por el proyecto que somos, sino que, más radicalmente, el que algo exista depende del proyecto que seamos. Otros pasajes refuerzan esta idea: "De esto que soy en anticipación surge mi hacer actual y mi contorno presente"⁵¹. La primacía del futuro no deja lugar a dudas. También este siguiente pasaje antepone el futuro a la propia circunstancia material: "Soy un determinado proyecto; por tanto, algo previo de la circunstancia, ya que ésta consiste en la respuesta cósmica a mi presión proyectiva sobre ella"⁵². *Surgir, existir, consistir*; verbos que no dejan lugar a dudas sobre la fuerza y rotundidad con que Ortega describe esta realidad de la futurición.

Para entender este planteamiento hay que intentar entender bien a qué futuro venimos haciendo referencia. Uno de los errores más comunes ha sido confundir el tiempo material, el tiempo de los relojes, con este tiempo vital que configura y atraviesa nuestra vida. Este futuro vital no es un presente poste-

⁴⁹ VIII, 433.

⁵⁰ VIII, 432.

⁵¹ VIII, 435.

⁵² VIII, 437-438.

rior, un presente representado. Este futuro es un futuro que se da en el presente, que se está dando a cada momento. Como dice Ortega con precisión: “Éste (el futuro) forma parte actual de todo presente, más aún: lo hace posible, es la presión dinámico-óntica que lo constituye”⁵³. El presente, la realidad, sólo es posible por el futuro. Y posible no es un plano teórico o intelectual, sino posible efectiva y realísimamente. El futuro es la *presión que constituye* la realidad.

Si bien con la idea de ejecutividad Ortega parecía caer en el realismo, la idea de futurición parece llevarle en dirección inversa a caer en el idealismo. La realidad realísima sería algo imaginario, un futuro existente sólo en nuestra mente. Esta objeción, no obstante, me parece bastante menos acertada que la referente al realismo, pues Ortega se cuida mucho de explicar que este futuro no es un futuro ideal o imaginario, no es una representación intelectual, sino una parte de la propia realidad actual. Esto puede ser difícil de entender, y es, desde luego, problemático. Aun así creo que esta idea puede ser comprendida mejor si la conectamos con otra interesantísima concepción de Ortega: la del arquetipo. El arquetipo, a diferencia del ideal, es la perfección que la propia realidad nos muestra, no una perfección creada por nuestra imaginación⁵⁴. De igual modo el futuro al que se refiere Ortega sería una parte latente o virtual de la realidad, no tanto una producción puramente imaginaria del sujeto.

La relación entre estas investigaciones sobre la futurición y su racio-historicismo parece, por tanto, obvia, en tanto que ambas están aludiendo la condición intrínsecamente temporal de la vida humana. No obstante, creo que el escaso interés que esta idea de futurición ha suscitado entre muchos de sus intérpretes ha impedido a muchos que se comprenda perfectamente el paso del racio-vitalismo al racio-historicismo. Este último epíteto ha sido interpretado –explícitamente en ocasiones⁵⁵, pero aún más veces implícitamente– como una mera referencia a la importancia de la disciplina histórica para la filosofía, de cómo el filósofo debe estudiar la Historia para comprender mejor el presente. Hay, desde luego, un gran interés por la Historia a lo largo de toda la obra de Ortega, y en especial en sus años de madurez con estudios como *Historia como sistema* o *En torno a Galileo*. Pero la historia de la “razón histórica” orteguiana no se refiere a la Historia como disciplina, al menos no principalmente. La historia de la “razón histórica” es la *historicidad* en que consiste la vida humana. Por eso el paso de la razón vital a la razón histórica no es más que una profundización, una aclaración si se quiere: la vida, en tanto que vida humana, es

⁵³ VIII, 435.

⁵⁴ El tratamiento más logrado de la concepción de arquetipo la tenemos en el texto *Mirabeau o el político*, IV, 195-227.

⁵⁵ José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, “Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset”, *Arbor*, vol. 187, 750 (2011), p. 749.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

constitutiva historicidad. Para deshacer equívocos sobre cualquier interpretación de lo vital como biológico o zoológico, Ortega acaba prefiriendo referirse a su filosofía como razón histórica. Pero a fin de cuentas tanto vida como historia son dos modos de referirse a una misma cosa: la realidad radical.

La crisis de principios de siglo XX va a dar lugar a la que será la empresa filosófica fundamental de Ortega desde sus inicios: la reforma de la razón. Ortega no cree en la muerte de la razón ni en la posibilidad del irracionalismo. Ortega cree que el único camino verdaderamente auténtico es reformar la razón, hacerla porosa a muchas de las cosas que durante largo tiempo se consideraron irrationales. La razón, tal y como ha sido entendida por Occidente, estuvo desde sus inicios regida por el paradigma de la físico-matemática. Ortega entiende esto como una consecuencia del intelectualismo originario de la Antigua Grecia, de la preponderancia de lo intelectual frente a lo vital. Por eso la reforma de la razón tiene que consistir en hacer a la razón capaz de captar la vida, de ahí el primer título de su filosofía: la razón vital. Mas cuando Ortega profundiza en lo que es la vida, descubre que su consistencia última es historicidad, y en consecuencia la razón deberá ser igualmente histórica. No se trata ya de aplicar la razón de cuño físico-matemático a la historia, sino de “[...] encontrar en la historia misma su original y autóctona razón”⁵⁶.

Pues bien, esta historicidad constitutiva a la que nos venimos refiriendo no es más que otra manera de referirse a la futurición como estructura de la vida humana. De ahí que califiquemos a la futurición como germen de la razón histórica, pues es esta idea metafísica, tratada profusamente en los técnicos cursos de los años treinta, la que está a la base de todo este planteamiento. Creo que al no prestar suficiente atención a esta idea de futurición se ha estado leyendo a Ortega con cierta ingenuidad, no captando toda la fuerza de su planteamiento. Se le elogiaba por sus intuiciones de historiador, se le reconocía por sus anticipaciones, pero muchas veces se hacía todo esto sin ser verdaderamente consciente del suelo metafísico del que brotaban estos fabulosos descubrimientos.

Estos textos e ideas que acabamos de recorrer me parecen decisivos para comprender el problema de la futurición y su significación e importancia en la obra de Ortega. Al igual que la idea de ejecutividad, la idea de futurición será incorporada, subsumida, o si se quiere, superada en su nueva filosofía de la razón histórica. Podríamos decir, utilizando los términos de Ortega, que estas nociones pasaron a ser “creencias” suyas, y, por tanto, empezaron a operar a un nivel implícito y latente en su filosofar. Creo que no es exagerado, pues, calificar a esta concepción de la futurición como uno de los puntos clave de la

⁵⁶ VI, 80.

obra del filósofo madrileño, uno de los pilares sobre los que se asienta su última y más elaborada filosofía.

3. Marías: el hombre como futurizo y la problemática relación entre estructura analítica y estructura empírica

El principal motivo del poco interés que esta importantísima idea de la futurición ha suscitado entre los lectores de Ortega se debe, en mi opinión, a una mala comprensión del nivel en el que se movía el planteamiento de Ortega. Los orteguianos de final de siglo, con Cerezo, San Martín y Lasaga a la cabeza, sí han comprendido dicha importancia, al conocer y reconocer las raíces fenomenológicas en las que se asentaba el pensamiento orteguiano. Desafortunadamente la mayoría de obras sólo han apuntado hacia esta idea de futurición y nunca la han tematizado en profundidad, pero es de esperar que en esta nueva hornada de estudios orteguianos la idea que estamos comentando sea investigada con mayor hondura.

Dicho esto, y con el fin de aclarar algunas malinterpretaciones del concepto de futurición, voy a comparar a continuación esta idea de Ortega con la idea de futurizo de su discípulo Julián Marías, quien expone dicha idea de manera más clara y precisa en su obra más importante, su *Antropología metafísica*. Mi tesis será que, a pesar de la intención continuista de Marías, quien cree estar siguiendo a su maestro a pies juntillas, lo que hace no sólo no es una buena exposición del sistema orteguiano, sino que en algunos puntos acaba tergiversándolo y convirtiéndolo en su opuesto. La comparación servirá para definir mejor los contornos de la futurición orteguiana al ponerla frente a frente con la representación, a mi juicio equivocada, que de ella se suele tener. Hay que reconocer, no obstante, que Marías fue entre sus discípulos el que antes y de manera más clara supo ver la importancia crucial de esta idea en el corpus orteguiano.

Por lo pronto, lo primero que observamos es un cambio de vocabulario. Marías va a hablar del futurizo, en vez de la futurición: "No soy futuro, entiéndaseme bien, sino perfectamente real y presente; pero en español hay un maravilloso sufijo: -izo, que indica inclinación, orientación o propensión [...], pues bien, yo soy futurizo: presente pero orientado al futuro, vuelto a él, proyectado a él"⁵⁷. Este cambio podría parecer una cuestión nimia e insignificante, pero no es así. Esta diferencia de vocabulario ya debería ponernos sobre aviso de diferencias más profundas. Donde Ortega habla radical y rotundamente de que yo y mi circunstancia *somos, surgimos y dependemos ontológicamente* de ese futuro, Marías simplemente dirá de manera más moderada que el hom-

⁵⁷ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 28.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

bre está inclinado, orientado hacia el futuro. Marías dice que *no soy futuro*, si no que sólo estoy inclinado hacia él. Lo que en Ortega es la entraña de la realidad, en Marías pasa a ser un atributo del hombre. Ortega dice una y otra vez que la vida es futurición. No futuriza, ni futurable, ni futuro en ningún modo adjetivo; la realidad es futuro de manera sustantiva. Marías en cambio, hablará del futuro de manera adjetiva, y ni siquiera respecto de la vida, sino respecto del hombre. Puede observarse claramente el distinto grado de radicalidad de uno y otro pensador.

Otra muestra de esta comprensión deficiente de la futurición podemos encontrarla en el capítulo que la *Antropología* dedica expresamente al tiempo. En éste, Marías dice lo siguiente: “El futuro, por su parte, es una realidad que no es todavía, que por eso mismo no se tiene, pero con la cual hay que hacer la vida”⁵⁸. Esta idea de que el futuro no es todavía va frontalmente en contra de la manera que tiene Ortega de entender la futurición. Como dice el propio Ortega:

Digo, pues, que yo *ahora* soy conjuntamente *futuro* y presente. Ese mi *futuro* ejerce presión sobre el *ahora*, y de esa presión sobre la circunstancia brota mi vida presente. No conviene, pues, que se represente ese *futuro*, ese “tengo que ser”, como refiriéndose a un mañana de reloj que ahora pienso o imagino. [...] No es que ustedes vayan a ser o piensen que van a ser filósofos un cierto día del porvenir, sino que lo son ya en esa forma futura pero, a la vez, presente del “tener que ser”⁵⁹.

Para Ortega no somos futuro como posibilidad, sino futuro como *realidad*. El futuro no es un ingrediente de la realidad, sino su sustancia íntima. El futuro, en total oposición a lo que dice Marías, *sí* es todavía: el futuro está siendo a cada momento, el ahora es conjuntamente presente y futuro. Tanto es así, tan real es ese futuro que está determinando por completo el presente. Marías dirá: “Ni soy sólo presente, ni sólo futuro: soy futurizo, y esa «presencia» del futuro y del pasado hace que esté instalado en el tiempo, y no simplemente lo «cruce». La instalación es la que propiamente hace que pueda proyectarme y no, simplemente, esté «lanzado»”⁶⁰. Sin embargo, para Ortega somos el proyectil que se guía a sí mismo⁶¹, y por mucho que Marías recalque que nuestra instalación no es un mero estar pasivo y estático, me parece que Ortega está apuntando a algo bien distinto cuando habla de futurición. Bien es cierto que este concepto de instalación está conjugado con lo que Marías llama la “es-

⁵⁸ *Ibidem*, p. 181.

⁵⁹ VIII, 434-435.

⁶⁰ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 87.

⁶¹ Cfr. II, 736; VIII, 356-357; VIII, 573.

tructura vectorial”, pero precisamente éste es el problema de fondo que veo en la interpretación de Marías: que la separación teórica de estos aspectos de la realidad acaba implicando una separación efectiva de lo que es una única realidad.

La distinción a la que me refiero y que constituye la columna vertebral de la filosofía de Marías es la distinción entre estructura analítica y estructura empírica. La estructura empírica del hombre consistiría en aquellas características que, aun teniendo cierta estabilidad y duración en el tiempo, no son características que pertenezcan intrínsecamente al hombre, y que, por tanto, han variado o pueden variar a lo largo de la historia. Entre estas características tenemos “corporeidad, sensibilidad, condición sexuada, edad, lengua, etc.”⁶². Éstas serían, como decimos, factores relativamente estables en el hombre, pero no inherentes al mismo⁶³. La estructura analítica, por su parte, constituiría lo verdaderamente humano del hombre, aquello que lo define de una manera invariable. Este núcleo de humanidad vendría a consistir en el carácter proyectivo de la vida humana, su estar volcado hacia el futuro en forma de un cierto programa de vida. Vemos aquí resonando inequívocamente la idea de vocación de su maestro, la cual a su vez estaba apoyada en la idea de futurición, como hemos comentado.

Pues bien, mi tesis es que esta distinción entre estructura analítica y estructura empírica, entendida en los términos fuertes en los que la entiende Marías, es lo que está propiciando la aludida malinterpretación del concepto de futurición orteguiano. El problema de fondo es que esta distinción entre estructura empírica y estructura analítica acaba siendo más real de lo que debiera. No niego que esta distinción sea útil para entender ciertas cuestiones, pero me parece que insistir tanto en ella como hace Marías acaba llevando a afirmar que lo que en primera instancia parece ser una distinción teórica, acabe siendo una distinción efectiva y real. Por ejemplo, y relacionándolo con el tema que nos ocupa, creo que intentar pensar el hombre en cuanto estructura empírica desde la futurición es un error. El hombre, como bien explica el propio Marías, está sujeto a ciertas condiciones temporales: el ciclo de los días, el ciclo de las estaciones, etc. Pero desde esta caracterización lo único que en rigor podríamos decir es que el hombre es temporal, no futurizo. El tiempo al que Ortega se refiere cuando habla de futurición no es el tiempo cosificado, sino un tiempo vital muy distinto. Como dice el propio Ortega: “[...] hay dos tiempos

⁶² Helio CARPINTERO, *Julián Marías: Una vida en la verdad*, ob. cit., 2008, p. 85.

⁶³ Son ciertamente audaces estas afirmaciones de Marías sobre la variabilidad absoluta de las condiciones empíricas de la existencia humana, que parecerían ponerle en la senda del transhumanismo. Lo cierto es que estas ideas, como la mayoría de la producción de Marías, se encuentran ya anunciadas en la obra de Ortega, si bien con un sentido y alcance un tanto distintos.

distintos, el tiempo vital, que es real y primario, y el tiempo de las «cosas», el del mundo sustancial, que es el que miden los relojes”⁶⁴. Marías es muchas veces consciente de esta distinción, pero en otros pasajes cae en esta confusión de un tiempo y otro, lo que da la impresión de no haber interiorizado esta distinción plenamente.

Obvia decir que diferenciar realmente estas esferas, la analítica y la empírica, es romper con Ortega en lo más íntimo de su pensamiento. Ortega está intentando pensar una metafísica más allá de la división entre sujeto y objeto, una metafísica en la que la realidad radical no sea uno u otro por separado, sino la unión ejecutiva entre ambas. Si Marías llega a separar estructura analítica y estructura empírica es palmario que recae en esta división idealista de sujeto y objeto. Mas esto es lo que se desprende de muchos pasajes de la *Antropología metafísica*. Leyendo esta obra, y en especial los cruciales últimos capítulos, uno queda con la fuerte impresión de que hay dos esferas efectivamente separadas, dos dimensiones cuyo nexo o relación no está nada clara. Para comprender estos aspectos problemáticos de la distinción entre estructura analítica y estructura empírica lo mejor es atender a los últimos capítulos de la *Antropología metafísica*. Al hilo de varios textos vamos a ver cómo Marías está efectivamente disociando ambas estructuras, contradiciendo así la tesis fundamental orteguiana de la inseparabilidad de yo y circunstancia.

4. Proyecto y muerte

En estos últimos capítulos de su obra capital Marías se va a enfrentar al problema de la muerte. Es fácil entender lo decisivo que es este problema para la problemática que venimos discutiendo. La vida, tanto para Ortega como para Marías, es antes que nada un proyectarse a sí misma. Pero, ¿qué sucede cuando este proyecto se encuentra con la muerte, su abrupta interrupción? De la manera en que nos enfrentemos a la muerte depende totalmente el proyecto que seamos, el proyecto en que consista nuestra vida. Vamos a ver cómo el dispar enfrentamiento a la muerte en Ortega y Marías determina también la filosofía de cada uno.

A partir del capítulo XXIX de la *Antropología metafísica*, empezamos a encontrarnos afirmaciones como la siguiente: “No es mi vida la que desemboca inexorablemente en la muerte; es el hombre que yo soy”⁶⁵. En esta frase puede empezar a verse cómo Marías separa efectivamente la estructura analítica de la estructura empírica. Lo que en capítulos anteriores podría

⁶⁴ VIII, 434.

⁶⁵ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 213.

interpretarse como una mera distinción intelectual se descubre como una separación totalmente real. Esto es algo que no tiene lugar en la filosofía de Ortega, y es algo que el propio Ortega no admitiría. Nuestra proyección tiene como una de sus características el ser una proyección finita, una proyección que se sabe con un final. Esta afirmación es también problemática, y tiene unas consecuencias muy graves y muy concretas en el sistema orteguiano. Pero lo cierto e indudable es que Ortega no estaría de acuerdo con Marías en este punto.

En la misma línea que la anterior cita, dice Marías: "La muerte corporal, inexorable, no es mi muerte"⁶⁶. La muerte biológica no implica la muerte biográfica, viene a decir Marías. Pero, desde Ortega, esto es completamente falso, pues aunque biología y biografía no se identifiquen, lo biológico es una condición circunstancial imprescindible de mi vida biográfica. Podría decirse que mi vida continúa tras la muerte orgánica: puede entenderse que continúa en la vida de los otros, o que continúa mediante la reencarnación en la vida animal, incluso podría decirse que mi vida continúa de alguna manera espiritual; pero lo que no puede decirse es que esa vida que continúa sea *mi* vida biográfica. Por eso la distinción entre lo *que* somos y *quién* somos que ensaya Marías tampoco solventa el problema, ni mucho menos. Quién somos no es exclusivamente un cuerpo, pero sin un cuerpo desde luego no somos nosotros.

La tesis principal de Marías es la siguiente: "Vivir es proyectar, imaginar, anticipar; es seguir proyectando, imaginando y anticipando; soy inexorablemente futurizo, orientado al futuro, remitido a él; no hay razón intrínseca ninguna para que se agote la proyección argumental de mi vida"⁶⁷. Esta afirmación puede parecer muy acertada, muy coherente con todo lo dicho anteriormente. La preeminencia del futuro, de nuestra proyección, parecería implicar que la muerte no es algo que le afecte propiamente. Pero en mi opinión esto es una manera engañosa de presentar los términos del problema. Sí hay una razón intrínseca que impide que nuestra vida como proyección siga más allá de la muerte: esa razón es que la vida como proyección es una vida que tiene como componentes básicos el yo y la circunstancia. Sin circunstancia no puede haber proyecto. Por mucho que nuestra vida se defina como futurición, esta futurición es algo que se da en el presente, y el presente *requiere inexorablemente* la materialidad de nuestra circunstancia.

Un gran conocedor de la obra de Marías como es Juan Padilla lo expone del siguiente modo: "La estructura empírica misma en cuanto tal, es decir, el

⁶⁶ *Ibidem*, p. 216.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 215-216.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

hecho de que haya una cualquiera, no determinada, es según Marías, un requisito necesario para que haya vida; es por consiguiente un ingrediente de la estructura analítica⁶⁸. Así expresado, estructura empírica y estructura analítica parecen intrínsecamente ligadas, salvando la cesura de la que antes acusábamos a Marías. Pero esto no es así, y la clave está precisamente en la puntualización de “una cualquiera, no determinada”. Esta indefinición sobre la estructura empírica sugiere que lo único realmente necesario desde el punto de vista de la estructura analítica es que haya una estructura empírica, dando igual que ésta sea de un modo u otro. Esta indiferencia muestra que lo que verdaderamente sucede es que la estructura empírica es tragada por la estructura analítica. La estructura empírica, así, queda como algo irrelevante e incapaz de ninguna influencia sobre la estructura analítica.

Marías es perfectamente consciente de lo problemático de su interpretación, de la tensión que hay entre su planteamiento y el de Ortega. Por eso él mismo dice en estas páginas finales: “como la circunstancia es un ingrediente esencial de mi realidad y yo no soy concebible sin ella, la muerte afecta a la realidad de mi vida en su sentido radical”⁶⁹. Sin embargo, Marías sólo afirma esto para negarlo. Y lo niega intentando mostrar que la relación entre mi vida y la circunstancia es algo problemático: “La conexión que un proceso somático –la enfermedad, la destrucción mecánica, la muerte biológica, en suma– pueda tener conmigo, con la persona que soy yo, es literalmente problemática”⁷⁰. ¿Literalmente problemática? No es algo dado *cómo* la enfermedad o la perspectiva de la muerte influyen en mí: puedo derrumbarme ante ellos o verlos como el acicate e impulso para vivir. Pero lo que no es problemático es que exista una conexión determinante entre la enfermedad o la muerte y el proyecto que soy. Pretender que pueda haber una vida desligada de la muerte y la enfermedad es pretender que haya una vida sin circunstancia, y esto es, simple y llanamente, idealismo. Poner esto en duda como hace Marías es poner en duda el sistema orteguiano en su mismo seno. Ésta es la decisiva diferencia entre Marías y Ortega. Como repite Marías numerosas veces en estos últimos capítulos: “[...] mi vida consiste en una pretensión de eternidad”⁷¹. Ortega, por el contrario, diría que la vida es reconocimiento de su finitud. Para Ortega reconocer que tenemos los días contados es lo que nos impide quedarnos en el limbo de la disponibilidad y nos obliga a vivir. Y no a vivir de cualquier manera,

⁶⁸ Juan PADILLA, *Ortega y Gasset en continuidad: la Escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 183.

⁶⁹ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 220.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 221.

⁷¹ *Idem*.

sino a vivir desde la gravedad que impone el hecho de que sólo tenemos *esta vida* y sólo tenemos un intento para acertar⁷².

En este punto, no obstante, creo que Marías recupera –mediante un rodeo ultraterrenal– la idea de futurición orteguiana en toda su fuerza e intensidad. Marías entiende la otra vida como la vida en que todo lo querido y deseado se cumplirá. De este modo, la gravedad de esta vida consiste en que lo elegido en ella será para siempre en la eternidad:

Nos pasamos la vida acongojados por la fugacidad de las cosas, que se nos escurren y deslizan entre las manos, por las nieves de antaño; pero ahora su fugacidad está amenazada por un “para siempre”. Podría pensarse que la realidad en la otra vida estuviese determinada por la autenticidad y plenitud con que hubiese sido deseada o querida en ésta⁷³.

¡Pero qué es esto sino una definición de la vocación según Ortega! En dependencia de la autenticidad y plenitud con que persigamos y nos esforcemos en ser “ese que tenemos que ser”, así será nuestra vida. Ortega no necesita recurrir a la vida ultraterrena para dotar de gravedad a esta vida. Como dice en su maravilloso texto titulado “Elegancia”:

La acción insensata o que tiene sentido deficiente, una vez elegida, va a llenar un pedazo incanjeable de nuestro tiempo vital, va a convertirse, por tanto, en trozo de nuestra realidad, de nuestro ser. El albedrío nos ha jugado, pues, una mala pasada. En vez de hacernos ser esa óptima realidad que era posible, en vez de dar paso franco a ese mejor ser nuestro que se nos presentaba como el que teníamos que ser, por tanto, como el auténtico, lo ha suplantado por otro personaje inferior. Esto equivale a haber aniquilado una porción, mayor o menor, de nuestra verdadera vida que ya nadie podrá resucitar porque ese tiempo no vuelve⁷⁴.

Todo lo que hacemos pasa a formar una parte fatal de nuestra realidad, de nuestra vida; y por eso en un sentido más radical, lo que proyectemos, lo que

⁷² Sería también interesante comparar el tratamiento que hace Ortega de esta temática con la manera de tratarlo por parte de Heidegger. A partir de la misma idea, la del reconocimiento de nuestra finitud, de nuestra condición de proyectos finitos –de ser-para-la-muerte en términos heideggerianos– Heidegger va a sacar unas conclusiones diametralmente opuestas a las de Ortega. Creo que es en esta dispar interpretación de la finitud humana donde los planteamientos de ambos autores se encuentran máximamente distantes, una distancia que marca por completo no sólo el cariz pesimista u optimista sino también el contenido y alcance del pensamiento de ambos autores.

⁷³ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 224.

⁷⁴ IX, 1173.

queramos y deseemos, es lo que seremos para siempre. Por eso dice Ortega, en unas líneas que Marías secundaría con toda seguridad: “Incluso cuando mi vocación es religiosa, es decir, que soy llamado a no preocuparme del mundo, a comportarme según y en vista de lo ultramundano, de la «otra vida» y «el otro mundo», a lo que en realidad soy llamado es a un tipo de vida en este mundo y en esta vida”⁷⁵. Creo que Marías es también en este caso un ejemplo vivo de la diferencia entre ideas y creencias. A pesar de que su formulación intelectual, en forma de idea, del concepto orteguiano de futurición fuera imperfecta, su comprensión pre-intelectual, sus creencias acerca de la futurición, estaban perfectamente en sintonía con el concepto original de Ortega. La tesis vital de Marías acaba siendo idéntica a la de Ortega, pues tanto el uno como el otro afirmaría que “aquello que queremos ser es lo que seremos realmente y para siempre”. Marías –mediante un rodeo escatológico– acaba conviniendo con Ortega en que somos futurición de manera radical, y no futurizo. Así pues, creo que Marías sí acaba manteniendo el pulso vital orteguiano. Por mucho que la aparición de la “otra vida” traiga problemas filosóficos, lo que no se puede negar es que Marías conserva el mensaje orteguiano de hacerse cargo de la propia vida y hacer de ella una gran obra.

En cualquier caso, creo que, dada la gran oportunidad que las nuevas *Obras completas* han brindado a los nuevos investigadores de la obra orteguiana, haríamos bien en estudiar a fondo los cursos, apuntes y demás textos inéditos a las que antes no teníamos acceso. Y no sólo eso, sino también releer los textos canónicos de Ortega a la luz de estos nuevos textos antes desconocidos. Como el propio Ortega decía, el verdadero peligro no reside en intérpretes malévolos cuyas intenciones acaban siempre desenmascaradas, sino en intérpretes benévolos⁷⁶, como Marías, cuya interpretación en ocasiones no llegan a hacer justicia al interpretado. Dos ideas clave en la obra de Ortega como son ejecutividad y futurición, habían pasado un tanto inadvertidas durante muchos años. No tanto la primera, la ejecutividad, que sí ha merecido más atención por parte de los comentaristas. Pero la segunda, la idea de futurición, ha sido largamente e injustamente olvidada. En parte por no disponer de textos claves, en parte por

⁷⁵ VIII, 438. Esta discusión acerca del problema de la otra vida desde las categorías de Ortega da una muestra de la fuerza que el planteamiento orteguiano puede tener como base para una filosofía cristiana, tal y como ya apuntó hace algunos años Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1968. La filosofía de Julián Marías es también un ejemplo de esta posible apropiación cristiana. Aun así creo que no hay que dejar ninguna duda sobre la aconfesionalidad del pensamiento de Ortega, pues las aplicaciones que de su pensamiento se hagan caen fuera de la responsabilidad del maestro.

⁷⁶ Esto recuerda a la airada nota que ya hemos mencionado, en la que Ortega previene a “los jóvenes que de buena fe” le habían malinterpretado, pues “distraídos por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos”, V, 128 n.

interpretaciones deficientes como la de Marías. Opino que en esta nueva etapa de los estudios orteguianos la idea de futurición recibirá el debido tratamiento, pues dicha idea constituye el núcleo metafísico donde se asienta su última filosofía, el denominado racio-historicismo, que es con toda probabilidad la parte más lograda y original de su pensamiento. ●

Fecha de recepción: 19/02/2014

Fecha de aceptación: 28/07/2014

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARMENTEROS CUARTANGO, E. (2006): "La índole técnica de la antropología de Ortega: una interpretación desde el pragmatismo", *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, 9.
- (2006): "Una aproximación a la «impronta» pragmática de la filosofía de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, 12-13, pp. 153-172.
- BERGSON, H. (1999): *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme.
- CARPINTERO, H. (2008): *Julián Marías: Una vida en la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CEREZO GALÁN, P. (1984): *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.
- CONILL SANCHO, J. (2013): "Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 207-227.
- DOMINGO MORATALLA, T. (2005): "José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico", en F. H. LLANO ALONSO y A. CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 373-410.
- GRAHAM, J. T. (1994): *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press.
- HUSSERL, E. (2002): *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, introducción, notas y traducción de A. SERRANO DE HARO. Madrid: Trotta.
- LASAGA MEDINA, J. (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955) Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2013): "La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 69-89.
- MARIAS, J. (1995): *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- MORÓN ARROYO, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- PADILLA, J. (2007): *Ortega y Gasset en continuidad: Sobre la escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (2002): *La innovación metafísica de Ortega: Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAN MARTÍN, J. (1986): *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.
- (2008): *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción de la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- (2013): "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 47-68.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (2011): "Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset", *Arbor*, vol. 187, 750 (2011), pp. 741-754.
- ZAMORA BONILLA, J. (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.
- (2013): "La razón histórica", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 91-120.