



2025

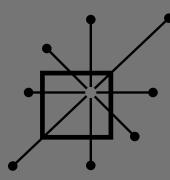
V.18

História da Historiografia

International Journal of Theory
and History of Historiography



ISSN 1983-9928



Sociedade Brasileira
de Teoria e História da
Historiografia





Dossier

D

Narrativa y metáfora como instrumentos cognitivos:
la obra de Ortega y Gasset y el giro lingüístico en la
teoría de la historia



Narrativa y metáfora como instrumentos cognitivos: la obra de Ortega y Gasset y el giro lingüístico en la teoría de la historia

Narrative and Metaphor as Cognitive Instruments: Ortega y Gasset's Work and the Linguistic Turn in Historical Theory

Ulisses do Valle

ulissesv@ufg.br

<https://orcid.org/0000-0002-0486-8320> 

Professor da Faculdade de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás



Resumo

El término *linguistic turn* y sus implicaciones cobraron fuerza principalmente en ámbitos académicos anglófonos, convirtiéndose en un tema central en los estudios sobre teoría de la historia. Este artículo examina otras tradiciones que, por vías distintas, también replantearon el papel del lenguaje y la narrativa en el conocimiento histórico, centrándose en José Ortega y Gasset, cuya obra ha sido casi ignorada en estos debates. Mientras Danto, Mink y White, desde la epistemología, abordaron la narrativa y la metáfora como herramientas cognitivas, Ortega, ontológicamente, elaboró un enfoque distinto que preserva un lugar para la realidad histórica. No se trata de considerarlo como una especie de precursor de los desarrollos anglófonos del giro lingüístico, sino de mostrar cómo, en consonancia con dichos desarrollos, implementó formas capaces de preservar un lugar para la realidad histórica. Ortega no perdió de vista las particularidades ontológicas del pasado humano. Para explicar dichas particularidades, este artículo propone dos conceptos: entes que son como dramas y sustancias dramáticas.

Palavras-chave

Giro lingüístico; José Ortega y Gasset; sustancias dramáticas.

Abstract

The notion of the *linguistic turn* and its implications became particularly prominent within Anglophone academic contexts, where it emerged as a central theme in discussions of historical theory. This article examines other intellectual traditions that, in different ways, also rearticulated the role of language and narrative in the constitution of historical knowledge, with particular attention to José Ortega y Gasset, whose contributions have frequently been neglected in these debates. Whereas Danto, Mink, and White, from an epistemological standpoint, treated narrative and metaphor as cognitive instruments, Ortega advanced an ontological framework that safeguards a place for historical reality. The aim here is not to present him as a precursor to the Anglophone formulations of the linguistic turn, but rather to demonstrate how, in parallel with these developments, he articulated modes of inquiry capable of preserving the domain of historical reality. Ortega consistently maintained attention to the ontological particularities of the human past. To elucidate these particularities, this article introduces two conceptual categories: entities that function analogously to dramas and dramatic substances.

Keywords

Linguistic turn; José Ortega y Gasset; dramatic substances.



Giro Lingüístico y Teoría de la Historia: cuestiones fundamentales

Es imposible localizar cuándo empezó el “giro lingüístico” en los estudios históricos. Se trata de un cambio decisivo en la manera de concebir la “realidad histórica” y los métodos para abordarla. Pero no fue un cambio simple ni repentino, ni fruto de una obra única capaz de imponer nuevos supuestos y desafíos. Al contrario, el *linguistic turn* en la teoría de la historia surgió de un esfuerzo colectivo, asimilando aportes de varias áreas de las humanidades, cuyos contactos se reforzaron mutuamente hasta configurar un nuevo marco del que debía partir todo conocimiento sobre la realidad. En otros campos disciplinares, este cambio ocurrió más temprano y desde otras perspectivas, como en la lógica formal de Frege y Russell, y la lingüística estructural de Saussure. Estas perspectivas constituirían más tarde los fundamentos de dos vertientes del giro lingüístico: la analítica y la estructural. En los dos casos, lo decisivo es el desplazamiento de atención de la conciencia hacia los medios de expresión lingüística.

La premisa central de dicho marco, es que todo conocimiento significativo se formula lingüísticamente. El lenguaje, lejos de ser un medio neutral que traduce la experiencia en símbolos, actúa activamente en su elaboración, ordenación e incluso construcción: una experiencia desprovista de lenguaje sería literalmente *impensable*. No es que no existan experiencias u objetos extralingüísticos; el punto es que no pueden ser pensados sin mediación lingüística. Además de la relación entre pensamiento y realidad, el giro lingüístico transforma la relación entre pensamiento y lenguaje. En última instancia, no sabemos –no podemos decir– qué sería una realidad extralingüística, pues todo lo que sabemos sobre ella depende de su formulación lingüística. El giro lingüístico expresa este desplazamiento de enfoque: retroceder sobre la crítica del conocimiento; en vez de dirigirse a lo “real”, adentrar en los propios instrumentos desde los cuales se lo considera.¹

Antelado al giro lingüístico en la teoría histórica, resaltaremos dos observaciones. Primero: fue un acontecimiento intelectual cuyos efectos, a lo largo de las décadas, fue realizado mayormente por académicos anglofonos. Como señaló Louis Mink (1987, p. 65-66), había poco diálogo entre historiadores y filósofos de la historia, pero, aun encerrados en sus especialidades, operaban en un circuito institucional mayormente angloparlante. Fue principalmente en universidades, revistas y editoriales anglofonas donde el término *linguistic turn* y los problemas que implicaba tomaron forma y consistencia, convirtiéndose en tema recurrente y punto de partida tácito. Esto no significa que sus bases no estuvieron en obras anteriores, incluso en tradiciones no británicas ni estadounidenses. El lector recordará a Ludwig Wittgenstein o Roland Barthes, cuyas obras –

¹Hans Kellner (1989, p. 4) introduce el problema desde esa perspectiva.



antes de que el “giro lingüístico” fuera asunto de la teoría histórica – ya habían situado al lenguaje y la narrativa como eje de las humanidades. Ello vale especialmente para la historiografía, cuyo trabajo depende de interpretar códigos lingüísticos y cuyo producto es siempre lingüísticamente articulado: un artefacto verbal, como insistió Hayden White (1985, p. 81-100).

De cierta forma, el lector tendría razón al pensar en estos dos nombres. La filosofía del lenguaje de Wittgenstein (1974, p. 68), al identificar los límites del lenguaje con los del “mundo”, obligó a la historiografía a situar a los agentes del pasado con los códigos lingüísticos de los que participaban. De manera análoga, la teoría literaria de Barthes (1966), al reconocer la preponderancia del aspecto formal de la narración, impuso a los historiadores la tarea de admitir la dependencia de la historiografía respecto de dispositivos literarios similares a los de los mitos y ficciones, y, en todo caso, la necesidad de dejar de verla como un medio neutral de representación o como mero adorno en la exposición del conocimiento acumulado a través del inventario de datos.

Aquí llegamos al segundo punto, el que realmente interesa en este artículo. Sin subestimar la importancia de las tradiciones germánica, francesa o inglesa en la formulación del giro lingüístico, se busca destacar otras tradiciones filosóficas y literarias que, aunque al margen de esa consumación, también sentaron, *por otros senderos, las bases para una renovada comprensión del papel del lenguaje y la narrativa en el conocimiento histórico*. En particular, nos interesa un filósofo español: José Ortega y Gasset, cuya obra, pese a contener valiosas reflexiones sobre la historia, sigue casi olvidada en los círculos dedicados a la teoría de la historia – quizás porque estos se concentran en diferentes tradiciones culturales y lingüísticas. Si bien los estudios de teoría histórica han subutilizado importantes contribuciones de Ortega y Gasset, también es cierto que los estudios orteguianos han atendido de manera insuficiente a los desarrollos e implicaciones de su filosofía en el campo de los problemas relacionados con la escritura de la historia. Por tanto, este artículo busca contribuir para ambos campos de estudio, ayudando a llenar estos vacíos. La hipótesis es que podemos encontrar en la obra de Ortega aspectos básicos de lo que vino a componer los principales desarrollos del giro lingüístico en el campo de la teoría histórica, pero dando a ellos un sentido propio: *no se trata de considerar a Ortega como un precursor de los desarrollos anglófonos del giro lingüístico*. Se trata de percibir como el giro lingüístico en la teoría de la historia puede cursar otro camino y, con ello, tener consecuencias importantes para una posible renovación de la historiografía. Para verificar esta hipótesis, nada mejor que partir de un breve recorrido por las cuestiones que se han desarrollado en el campo de la teoría histórica desde los años 1960 –que es cuando, de manera imprecisa, puede situarse la transposición del giro lingüístico al campo de la teoría histórica.



Ankersmit logró sintetizar como nadie los diferentes problemas que los teóricos enfrentaron al introducir cuestiones surgidas del giro lingüístico en el dominio del conocimiento histórico. Nuestra introducción ya es deudora de esta lectura de Ankersmit (2001, p. 29-74), en la medida en que divide los desarrollos del giro lingüístico en la teoría de la historia desde dos caminos, los mismos destacados por el autor de *Historical Representation*: la filosofía del lenguaje, por un lado, y la teoría literaria, por otro.

En cuanto a la primera, su introducción en las reflexiones sobre la historia se dio principalmente mediante la filosofía analítica de la historia y los debates posteriores sobre el problema de la explicación histórica, en línea con el impacto que tuvieron las tesis de Carl Hempel (1942) sobre el modelo de cobertura legal y la función de las leyes generales en historia. El filósofo que, desde la filosofía analítica, logró desvincular con mayor éxito la explicación histórica del positivismo lógico y del modelo hempeliano fue el estadounidense Arthur Danto, cuyo libro *Analytical Philosophy of History*, de 1965, es ya un clásico en la materia.

Danto considera básica la distinción entre historia y crónica para destacar el papel de la narrativa en el conocimiento histórico. La narración historiográfica nunca puede reducirse a la crónica, por detallada y completa que esta sea al inventariar la(s) secuencia(s) del(los) acontecimiento(s). Incluso un “cronista ideal”, capaz de registrar todo en el momento de su ocurrencia, no produciría un conocimiento equivalente al de la narración histórica. Lo específico de esta no es solo presentar hechos pasados, sino correlacionarlos con hechos futuros, integrándolos en estructuras temporales más amplias donde adquieren significado (Danto, 2007, p. 8). Un mismo acontecimiento puede formar parte de distintas estructuras, según los acontecimientos futuros con que se relacione; por eso su descripción varía según la estructura temporal en la que se inserta. Esto explica la necesidad de redescibir periódicamente el pasado, a medida que el futuro revela nuevos vínculos causales. Aunque toda narración contenga algo de crónica, su función es superar las brechas entre los “elementos” de esta, ordenándolos en un continuo coherente e inteligible. En otras palabras, la narrativa establece cierta continuidad en lo que es pura discontinuidad (Danto, 2007, p. 166-68): vínculos y relaciones de simultaneidad, sucesión y dependencia entre sucesos separados y heterogéneos. Vinculado aún a la tradición analítica, Danto examinó textos historiográficos para reducirlos a sus unidades lógicas más básicas, con las que se articulan las estructuras temporales. Por lo tanto, su análisis de la *narrative sentence* como proposición elemental serviría de base para describir estructuras temporales y narraciones históricas.

Aunque reconozca el valor del paso dado por Danto, el haberse centrado en el análisis proposicional constituye, para Ankersmit (2014, p. 15), la principal limitación de su teoría de



la historia. Ese enfoque le impidió avanzar de las partes más elementales del relato hacia su conjunto: la narración como texto en su totalidad, destinado a representar una parte o conjunto de partes del pasado. Otro camino se abrió cuando la tradición analítica incorporó los aportes de la teoría literaria en historiografía, acercando la narrativa histórica a la de ficción por lo que ambas comparten en su estructura formal.

Siguiendo la estela de Walsh y W. B. Gallie, otro aporte decisivo para la transposición del giro lingüístico al campo de la teoría histórica fue el del estadounidense Louis Mink (1987). En lugar de centrarse en las unidades lógicas más básicas de las narrativas historiográficas, Mink (1987, p. 38-39) priorizó la narrativa como forma integral de un tipo particular de elaboración cognitiva. Vista así, la narración, más que dar continuidad y sentido a lo discontinuo y sin sentido, otorga unidad a lo ilimitado, sin principio ni fin. Por ello corresponde a una de las formas de comprensión humana, junto a la teórica y la categorial.

Este tipo de elaboración cognitiva, compartida por la historia con la ficción, consiste en integrar de manera secuencial y conjunta sucesos heterogéneos mediante un relato (*story*). Historia y ficción siguen siendo distintas: la primera debe basarse en evidencias, la segunda puede prescindir de ellas; además, el historiador ha de evaluar críticamente los datos, lo que incluye, según Mink, considerar y analizar la interpretación de otros historiadores. Pero esto, añade, no altera lo fundamental del tipo de elaboración cognitiva que constituye la historiografía. “The researches of historians, however arduous and technical, only increase the amount and precision of knowledge of facts which remain contingent and discontinuous” (Mink, 1947, p. 47). Contingencia y discontinuidad que solo se resuelven cuando los sucesos se vinculan e inscriben en la estructura formal de un relato.

En la aproximación de la historia y la ficción, nadie llegó más lejos que Hayden White, otro pensador estadounidense. Desde *The Burden of History*, publicado en 1966 en la revista *History and Theory*, White ensayó una renovación de los fundamentos de la historiografía entonces vigente. Con la publicación de *Metahistoria*, en 1973, se produjo una verdadera revolución en los debates sobre la teoría histórica y, 50 años después de su publicación, historiadores, filósofos, críticos literarios y humanistas de todo el mundo todavía lidian con su obra en un intento de comprender las múltiples implicaciones que impuso en el campo de la historia, en particular, y de las humanidades, en general.

Sería imposible abarcar en esta breve introducción los múltiples efectos que la obra de White ha tenido en la historiografía. Como dijimos, nuestro objetivo es plantear algunas cuestiones centrales del giro lingüístico hacia la teoría de la historia y, desde ahí, *situar las aportaciones de Ortega y Gasset como vía alternativa de reflexión*.



White destacó, entre otras cosas, la naturaleza metafórica del texto historiográfico y la relevancia del lenguaje figurativo en la representación del pasado. Aunque su tropología identifica cuatro tropos en la elaboración de textos historiográficos – metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía –, la metáfora ocupa el lugar principal, como si los demás fueran variaciones de la misma operación: comprender lo lejano y extraño mediante lo cercano y familiar. La metáfora, señala White (1975, p. 125-26), “is the mode of bridging the gap between these two orders of apprehended reality”. Lo esencial, para nuestros fines, es cómo se opera esa transposición metafórica y el papel que cumple en la constitución del conocimiento histórico. Dice White:

The metaphor does not image the thing it seeks to characterize, it gives directions for finding the set of images that are intended to be associated with that thing. It functions as a symbol, rather than as a sign: which is to say that it does not give us either a description or an icon of the thing it represents, but tells us what images to look for in our culturally encoded experience in order to determine how we should feel about the thing represented.

So too for historical narratives. They succeed in endowing sets of past events with meanings, over and above whatever comprehension they provide by appeal to putative causal laws, by exploiting the metaphorical similarities between sets of real events and the conventional structures of our fictions (1985, p. 91-2).

Llegamos finalmente a dos premisas que se convertirían en los puntos centrales a partir de los cuales el giro lingüístico entraría en el campo de la teoría histórica. Se trata de considerar la narrativa como una forma de elaboración cognitiva capaz de dar sentido, significado y coherencia a aquello que en sí mismo está desprovisto de tales atributos; y, en línea con esta premisa, considerar la aprehensión metafórica como un instrumento fundamental para hacer inteligible aquello cuya complejidad, en principio, excede nuestra capacidad de comprensión, presentándose ante nosotros como algo opaco y distante. De este modo, la narrativa y la metáfora pasaron a ser vistas como dos instrumentos cognitivos indispensables a la representación del pasado.

Nuestra hipótesis es que las dos premisas básicas consumadas por el giro lingüístico en la teoría de la historia estaban ya, de forma embrionaria, en los escritos de Ortega y Gasset sobre la Historia, aunque él llegara a ellas por un camino distinto al de Danto, Mink y White, con consecuencias también diferentes. Ningún lector de sus obras podría ignorar un supuesto compartido por estos tres autores y que es su punto de partida: la primacía de la epistemología sobre la ontología. Todos posicionan sus reflexiones en una teoría del conocimiento, analizando las condiciones de producción del conocimiento histórico como un tipo particular de elaboración



cognitiva. Esto no implica que prescindan de supuestos ontológicos; al contrario, desde el inicio comparten la idea de que la realidad (histórica) es contingente, discontinua, caótica y carente de sentido. Que las estructuras narrativas y ficcionales de enredo son el instrumento cognitivo capaz de dar orden e inteligibilidad al caos de la realidad. Como veremos, a diferencia de ellos, Ortega parte de la ontología hacia la epistemología. Si la hipótesis es correcta, su obra podría considerarse una alternativa para reflexionar sobre los problemas planteados por el giro lingüístico en la teoría de la historia, *iluminando aspectos en gran medida relegados por estas teorías de la historia que sitúan en segundo plano sus propios supuestos ontológicos*.

Ortega y Gasset y el camino hacia la razón narrativa

Koselleck (2014, p. 67-68) señaló que nada obliga más a reflexionar sobre la historia que la derrota. Son sobre todo los vencidos quienes experimentan la discrepancia entre lo “pretendido” y lo “logrado”, y sienten por eso la necesidad de explicar las causas de su fracaso. Ortega tenía 15 años cuando la disolución del Imperio español culminó trágicamente: en 1898, derrotada por Estados Unidos, España perdió sus últimas colonias americanas. En 1913, Ortega contribuiría a difundir la expresión “generación del 98” para designar a un grupo de escritores y artistas que, pese a sus diferencias, compartieron el peso de esa catástrofe. Más allá de su precisión, que se puede cuestionar, la fórmula alude a un hecho innegable: ningún intelectual español nacido en las últimas cuatro décadas del XIX fue ajeno a aquella experiencia. Desde Unamuno, Ganivet, Valle-Inclán o Menéndez Pidal, nacidos en los 60, pasando por Maeztu, Azorín, Baroja o Machado, de los 70, hasta Pérez de Ayala y el propio Ortega, de la década de los 80, todos afrontaron la tarea de repensar la historia de España.

Desde sus primeros escritos, Ortega dialogó con figuras veteranas de esa generación, como Unamuno, rector de la Universidad de Salamanca y uno de los principales escritores del país. Su desacuerdo giraba en torno a la “modernización” de España y su vínculo con Europa: Ortega (1966g) defendía la europeización; Unamuno, un retorno a las raíces hispánicas. Así, confirmando la hipótesis de Koselleck, la derrota impulsó a estos intelectuales a indagar en el “largo plazo” de la historia española. «Tres siglos de error y dolor se ciernen sobre nosotros; ¿cómo puede ser lícito, con un gesto frívolo, malinterpretar esta pesadilla secular?», se preguntaba Ortega (1966h, p. 504) en Bilbao, en 1910. Esta “pesadilla” era la sangrienta historia de España. Comprenderla, y comprender la derrota, fue quizá el impulso inicial de su filosofía, que con el tiempo derivó hacia una teoría de la Razón Histórica.



Así, cuando afirmamos que el punto de partida de Ortega, contrariamente al que predomina en Danto, Mink y White, era un punto de partida ontológico, sólo podíamos hacerlo con una omisión estratégica. Este punto de partida, aunque refleja la fase más madura del pensador español, no remite a sus primeros años como filósofo. Durante la primera década del siglo XX, Ortega pasó dos temporadas en Alemania, donde estudió con los neokantianos Hermann Cohen, Paul Natorp y Nicolai Hartmann. Esta experiencia dejaría marcas duraderas en su filosofía. Sus primeros trabajos, escritos entre 1910 y 1914, tienen una clara dependencia de las cuestiones planteadas por el neokantismo, lo que empezaría a cambiar con la publicación, en 1914, de sus *Meditaciones del Quijote*. Aunque se trata de un tema controvertido, un examen más atento de sus obras encontraría fácilmente ecos neokantianos en sus escritos posteriores, al menos hasta *El tema de nuestro tiempo*, publicado en 1923. Uno de los principales objetivos de ese libro fue la crítica al racionalismo filosófico de matriz idealista, y puede entenderse como un esfuerzo por restablecer los vínculos entre pensamiento y vida. (Ortega, 1966)

Un verdadero ajuste de cuentas con el neokantismo sólo llegaría en 1924. Con el pretexto del bicentenario de Kant, Ortega escribió una serie de textos en los que aclaraba sus diferencias con sus maestros neokantianos al mismo tiempo que llamaba a la filosofía a abandonar la primacía dada a la epistemología. Como él mismo reconoció, la filosofía kantiana fue, durante más de diez años, su casa y su prisión (Ortega, 1966d, p. 25). Se puede incluso decir que su propia filosofía se creó en la lucha por escapar de ese bastión que era, según él, el más seguro de los sistemas filosóficos. Esto no significa que la epistemología dejaba de tener importancia para Ortega. Más bien, era el agotamiento de un tipo de epistemología que obligaba al retorno a la ontología. Una vez establecidos los principios fundamentales de esta nueva ontología, una teoría de la razón capaz de abarcarla se convertiría, para Ortega, en una especie de corolario lógico.

Teoría de la razón que denominó, dada la dificultad inicial de nombrarla, con tres nombres distintos: "razón vital", que pronto abandonó debido a la inevitable sugerencia de un vínculo con el "vitalismo" (1966a); y, finalmente, la *razón histórica* (1966b, p. 311-13), a la que más de una vez llamó también razón narrativa, identificando una con la otra. Es imposible hoy leer ciertos pasajes de Ortega, escritos entre 1924 y 1948, sin recordar los textos que darían a Louis Mink el prestigio de estar entre los autores que habrían llevado la teoría de la historia al giro lingüístico. Veamos el siguiente ejemplo, tomado de un texto de 1948 y que elabora de manera más directa tesis que Ortega había desarrollado en las décadas anteriores: "[...] la narración es una forma de la razón en el sentido más superlativo de este nombre –una forma de la razón al lado y frente a la razón física, la razón matemática y la razón lógica. Es, con efecto, la razón histórica." "La razón histórica", completa Ortega (2010, p1697), "no consiste en inducir ni en deducir sino lisamente en



narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas porque la contextura de éstas es ser históricas, es historicidad”.

Por eso Ortega pasó de la primacía de la epistemología a la de la ontología, y solo entonces propuso una teoría del conocimiento. Las otras formas de razón – física, matemática y lógica – no resultaban adecuadas para abordar la “realidad humana”, hecha de historicidad. Así como su formación filosófica comenzó en el neokantismo, Ortega fue, quizá por las mismas razones, especialmente sensible a los problemas del historicismo; el tema de la historia y la historicidad impregna gran parte de su obra. Muchas de ellas se escribieron en diálogo directo con historiadores, alternando un tono crítico y a veces sarcástico – como el que dedicaba a Ranke – con otro que no ocultaba la admiración por el criticado, como en muchas de sus declaraciones sobre Mommsen.

De hecho, es que la “historicidad” pasó a ocupar un papel cada vez más central en su filosofía. En *Las Atlántidas*, de 1924, escrito en diálogo con Leo Frobenius, Ortega criticaba la visión unitaria del proceso histórico predominante en el siglo XIX. Para él, el pluralismo cultural fue uno de los grandes descubrimientos de principios del siglo XX y exigió una nueva forma de entender el proceso histórico. Este hallazgo solo fue posible gracias a la interacción entre historia y etnología, que no se habría producido si la historia, en su afán de autonomía, se hubiera cerrado en sí misma. La concepción unitaria del proceso histórico, aunque pretendía universalidad, era fruto de una visión provinciana que otorgaba a la cultura europea un status normativo, desmontado únicamente por los avances de la etnología. Como sugiere Ortega:

Mientras teníamos del cosmos una visión provincial, mediterránea y europea, cultura quería decir una cierta manera ejemplar de comportarse. No había más que una cultura, la nuestra, del presente. La Edad Media, Grecia, Roma, Egipto, eran sólo etapas a través de las cuales se había llegado a la actual perfección. Cualquier otro sistema de formas religiosas, intelectuales, políticas, era desvalorado automáticamente como inculto. Habíamos, pues, hecho de la cultura un concepto estimativo y una norma. Pero el etnólogo, obligado a penetrar en el secreto de pueblos completamente dispares de los europeos y mediterráneos, ha tenido que intimar con sus modos de pensar y sentir. Poco a poco fue advirtiendo que aquellos usos “bárbaros” y aun “salvajes”, aquellas ideas grotescas o absurdas, tenían un profundo sentido, una exquisita cohesión. Eran, a la postre, una manera de responder al cosmos circundante muy distinta de la nuestra, pero no menos respetable. Eran, en suma, otras culturas. Gracias a la etnología, el singular de la cultura se ha pluralizado, y al pluralizarse ha perdido su empaque normativo y trascendente (1966b, p. 296).



Para Ortega, el punto de partida en la pluralidad de culturas no debe conducir al abandono de la universalidad, sustituyendo el viejo “provincialismo” europeo por otros. Lo que reclamaba, a partir de entonces, era la escritura de una “historia universal policéntrica”, capaz de abarcar, en una misma totalidad, diferentes historicidades; pero sin que esto implique ni la superioridad de unos sobre otros, ni el desprecio por las formas culturales y las manifestaciones humanas que son en principio incompatibles con las de quienes las observan desde fuera. Además de promover la tolerancia y el contacto intercultural mutuamente enriquecedor, una “historia universal policéntrica” tenía otro papel ético y pedagógico más profundo: fundar un nuevo clasicismo, a partir del cual “Cada época, cada pueblo, será nuestro maestro en algo, será en un orden u otro nuestro clásico.” (Ortega, 1966b, p. 312). Tales manifestaciones requieren, ante todo, *comprensión*:

La historia no es, como la física, un ensayo de explicar fenómenos materiales que por sí carecen de sentido: el movimiento de los cuerpos, la luz, el sonido, etc. En vez de explicar, la historia trata de entender. Sólo se entiende lo que tiene sentido. El hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido (Ortega, 1966b, p. 310).

En pasajes como éstos hay insinuaciones ocultas que pueden pasar desapercibidas en una lectura descuidada. Más que anticipar una de las tesis centrales de la antropología de un Marshall Sahlins (1997, p. 12-14) –“diferentes culturas, diferentes historicidades”. Pero cabe destacar que, para Ortega, las diferencias culturales y su historicidad no sólo concernían al contenido de las culturas, sus sistemas de creencias, valores, hábitos y costumbres. También se presentan en un extracto más radical, que concierne a los sistemas de categorías que presiden las diferentes culturas: “Las categorías de la mente humana no han sido siempre las mismas”, dijo Ortega (1966b, p. 311), en claro contraste con los principios de las filosofías neokantianas de la historia. Al mismo tiempo, también expresó ciertas premisas ontológicas en claro contraste con aquellas supuestas por Danto, Mink y White. Para Ortega, la historia no consiste en una realidad absolutamente caótica y sin sentido a la que sólo el encuadre formal en una estructura narrativa da sentido; al contrario, los historiadores se dirigen a una forma particular de realidad, las realidades humanas, cuyo atributo básico es tener sentido y poder ser comprendidas a partir de su sentido.

El desplazamiento de los artificios de la razón física para “explicar” los fenómenos humanos fue una de las razones de la crisis que la propia razón afrontaba en aquellas décadas iniciales del siglo XX (Ortega, 1966). Su fracaso en un tema tan importante condujo a una inevitable



y peligrosa devaluación de la razón como tal, abriendo espacio para los diversos irracionalismos entonces en boga en la cultura europea.

No queremos sugerir que Danto, Mink y White trasladaran los principios de la razón física a la historia. Al contrario, defendieron la narrativa no solo como medio legítimo sino como necesario para comprender y ordenar la experiencia, que de otro modo sería caótica. Lo que insinuamos es que esta forma de concebir la realidad – caótica y sin sentido – transfiere a la historia atributos de realidades que no corresponden a lo que a la historia le interesa conocer. Aunque Ortega comparte con ellos la idea de la razón histórica como razón narrativa, mantiene una diferencia decisiva respecto de la “contextura” de la realidad que las narraciones toman como objeto.

Al subrayar esta diferencia no queremos dar la impresión de que Ortega respaldaba lo que los historiadores hacían al narrar el pasado. En febrero de 1928 publicó un ensayo de crítica a la escuela histórica alemana y al paradigma que le siguió. Para distinguir su propuesta de lo que dominaba como “historiografía”, e introdujo un nuevo término: *historiología*. Con ello evitaba el conflicto entre historiografía y filosofía de la historia y, de hecho, disolvía las fronteras entre ambas, como más tarde haría White por otros caminos. El distanciamiento de la historiografía respecto de la filosofía fue, para Ortega, causa de su esterilidad como conocimiento y del desinterés creciente hacia ello. Con “el tema más rugoso que existe”, los historiadores conseguían que “en Europa se lea menos Historia que nunca”. Quizá exagerara Ortega, pero buscaba enfatizar que la falta de interés no se debía a la “sustancia”, el “tema” o el “objeto”, sino al modo en que iba siendo insuficientemente tratado por la historiografía. Por eso, ironizaba Ortega (1966e, p. 524): “Yo creo firmemente que los historiadores no tienen perdón de Dios”.

Ortega inicia sus observaciones apoyando a la “escuela histórica” frente a Hegel, cuya filosofía, afirma, incurre en la contradicción de operar a través de un movimiento de conceptos lógicos puros y, a partir de ahí, de “deducir lógicamente hechos a-lógicos”. “Por eso”, continúa, “nos unimos a los historiadores en su campaña contra la llamada ‘filosofía del espíritu’ y, aliados con ellos, tomamos la Bastilla de este libro hegeliano”. (Ortega, 1966e, p. 525) Pero tras acordar que la historia no es filosofía, surge lo más difícil: decir, después de todo, ¿qué es la historia?. Niebuhr y Ranke, al responder indirectamente a esta pregunta, habrían reducido la historia a documentos y a la crítica de documentos. Y añade Ortega (1966e, p. 526): “como el historiador no puede tachar al filósofo de insuficiencia crítica, le echa en la cara, casi siempre con pedantería, su falta de documentos. Desde hace un siglo, gracias a la documentación, se siente como un chico con zapatos nuevos.”

Para Ortega, la historia aún no había adquirido una “figura completa” de ciencia, pese a “no pocos ensayos geniales para elevar su condición”. El problema fue que tales ensayos



procedían de filósofos – Voltaire, Turgot, Herder, Schelling, Hegel, Comte, Taine, Dilthey – y no de historiadores. Estos últimos “se han limitado casi siempre a teñir vagamente su obra con las incitaciones que de esos filósofos les llegaban”, usando sus ideas como adorno o parte secundaria de las manifestaciones culturales de una época. Mantuvieron, sin embargo, intacta la sustancia de los libros históricos. “Este fondo y substancia de los libros históricos”, dice Ortega (1966e, p. 523), “sigue siendo el cronicón”. En lugar de centrarse en el tipo de ordenamiento, conjunción, alcance y comprensión que se puede dar a los “datos” a través de la elaboración cognitiva que proporciona la narración, los historiadores todavía se ocuparon analizando lo más posible la dimensión meramente crónica del relato. En su afán por diferenciarse de la filosofía de la historia, redujeron la actividad historiográfica a una insulsa consideración de datos, con mínimos elementos artísticos o filosóficos. Y concibieron la narrativa como una especie de mal necesario para la exposición de datos investigados, pero cuyos atributos poéticos, imaginativos e integradores debían mantenerse en secreto, como si los datos y los hechos se articularan sin participación alguna de la narrativa.

No se trata de rechazar la base empírica que la historia obtiene en archivos, sino de reconocer que la recolección y descripción de datos, así como su disposición en forma de crónica, son solo una etapa inicial para el conocimiento. Toda ciencia, señala Ortega, debe ir más allá de los datos mediante construcciones que los integren en una totalidad significativa que, aunque irreal, permita comprender aspectos de una realidad incommensurablemente compleja. La sustitución del sufijo “*grafía*” por “*logía*” se destinaba a enfatizar el carácter esencialmente constructivo de toda disciplina verdaderamente científica. Constructivismo que en nombre de un tenue ideal de objetividad, había sido negado por la historiografía y sus pretensiones de describir el pasado tal como efectivamente ocurrió. “La Historia, como toda ciencia empírica, tiene que ser, ante todo, una construcción y no un ‘agregado’” (Ortega, 1966e, p. 530).

Esta construcción, a su vez, no debe hacerse en el vacío, sino a partir de un núcleo *a priori*, de una analítica del tipo de realidad que se pretende investigar. Un de los errores del historicismo, al llevar la idea de historicidad hasta sus últimas consecuencias, fue negar toda forma de apriorismo, sin darse cuenta de que con ello socavaba toda posibilidad de que la historia se construyera sobre bases sólidas. En primer lugar, explica Ortega, el apriorismo es inevitable: la afirmación de que la realidad histórica es individual y, en cada parte y momento, única y diferente, y que, por tanto, es imposible de ser determinada *a priori*, es en sí misma la identificación de un *a priori* historiológico:

La razón que suele movilizarse contra el *a priori* histórico es inoperante. Consiste en hacer constar que la realidad histórica es individual, innovación, etc., etc. Pero decir



esto es ya practicar el *a priori* historiológico. ¿Cómo sabe eso el que lo dice, si no es de una vez para siempre, por tanto, *a priori*? Cabe, es cierto, sostener que de lo histórico sólo es posible una única tesis *a priori*: la que niega a lo histórico toda estructura *a priori*. Pero, evidentemente, no se quiere sustentar semejante proposición, que haría imposible cualquier modo de historia. Al destacar el carácter individual e innovador de lo histórico, se quiere indicar que es *diferencial en potencia más elevada que lo físico*. Pero esa extrema diferencialidad de todo punto histórico no excluye, antes bien, incluye la existencia de constantes históricas. [...] Estas constantes son relativas, pero en César y Pompeyo hay, cuando menos, un sistema común de constantes absolutas – su condición de hombres, de entes históricos. Sólo sobre el fondo de esas invariantes es posible su diferencialidad (Ortega, 1966e, p. 534).

Con la historiología, Ortega pretendía dar un nuevo sentido a la filosofía de la historia –y, por tanto, también a la escritura de la historia–, más allá del dado por Hegel, en un extremo, o por Rickert, en el otro; ni una metafísica de la Historia ni una lógica de la historiografía. De la misma manera que la física sólo era posible como concreción de una “metafísica”, Ortega (1966e, p. 537) exigía expresamente la necesidad de que la historia se constituyera como concreción de una “metahistoria que defina lo real *in genere*, que lo analice en sus categorías primarias”. Si Ortega estaba en contra de Hegel, era porque este convertía la realidad histórica, no solo en sus partes, sino en su totalidad, en un proceso lógico y unitario de desarrollo. En cuanto a su oposición a Rickert y a los enfoques neokantianos de la historia, su crítica se dirigía a la presunción de que la realidad histórica carece de forma hasta que la representación le otorgue orden e inteligibilidad:

Los neokantianos conservan del gran chino de Königsberg el dogma fundamental que niega a todo ser o realidad la posesión de una forma o estructura propia. Sólo el pensar tiene y da forma a lo que carece de ella. De aquí que tampoco lo histórico tenga por sí una figura y un verdadero ser. *El pensamiento encuentra un caos de datos humanos, puro material informe, al cual, mediante la historiografía, proporciona modelado y perfil.* Si a la actividad intelectual del sujeto llamamos logos, tendremos que no hay más formas en el mundo que las lógicas, ni más categorías o principios estructurales que los del logos subjetivo. De esta manera los neokantianos reducen la filosofía de la Historia a una lógica de la historiografía (Ortega, 1966e, p. 538).

A nadie le sorprendería que este pasaje, con algunas modificaciones, pudiera estar dirigido a Hayden White. Después de todo, White encuentra su “metahistoria” no en la realidad



histórica, que para él es igualmente caótica e informe, sino en la “imaginación histórica”, es decir, en los modos arquetípicos de enredamiento (*emplotment*) y relato (*story*) disponibles para el pensamiento, propios de las representaciones del pasado y no del pasado mismo. No es de extrañar que Ankersmit (2014, p. 20-22) trate acertadamente la tropología de White como una nueva forma de trascendentalismo kantiano. Los cuatro tropos funcionan casi como categorías de comprensión, ordenando la multiplicidad de la experiencia.

Sin negar que la razón histórica o narrativa confiere a la realidad un orden y una inteligibilidad que ésta no posee, Ortega no concluye de esto que la historia no tenga ser, realidad, estructura o forma independiente de la que le concede la razón histórica. Por el contrario, el objetivo de la historiología es precisamente proporcionar a la escritura de la historia ese núcleo de constantes que sobreviven al cambio y que engloban *in genere* un tipo particular de realidad a examinar.

Lo que justifica la razón narrativa como modo adecuado de elaboración cognitiva para escribir historia no es que la realidad histórica sea absolutamente informe, un caos múltiple, desordenado y contingente de acontecimientos. La realidad empírica, tomada en su totalidad y concreción, posee ciertamente estas características señaladas por neokantianos y narrativistas. Sin embargo, la historia como disciplina nunca aborda la totalidad concreta de la realidad, sino solo una parte: un conjunto de textos y objetos simbólicos que requieren examen e interpretación, y que siempre se refieren a acciones humanas, resultado –directo o indirecto, intencional o accidental, consciente o inconsciente– de tales acciones. La razón narrativa, así, surge de la especificidad del objeto o mundo de objetos que estudia. Para pasar a nuestro siguiente tema: la razón narrativa es la forma de elaboración cognitiva más adecuada para comprender un tipo particular de entes: aquellos que son como dramas, no como cosas. Es, en definitiva, un corolario de la estructura dramática de la existencia humana.

La estructura dramática de la existencia humana: la razón narrativa y la metáfora como instrumentos cognitivos

Para Ortega (2010, p. 1781), la historiología es una reflexión metahistórica destinada a ofrecer a la historiografía una “teoría general de las realidades humanas”. Aunque ya esbozada en textos de 1923 a 1925, esta teoría solo tomaría forma en trabajos posteriores a febrero de 1928. Desde muy temprano, su pensamiento incorporó una caracterización y diferenciación del “ser” de las cosas, de la vida infrahumana y de la vida propiamente humana. Al distinguir esta de la vida animal, Ortega destacó la precariedad de la razón, su posibilidad incierta, capaz de ser perdida



y abandonada. Para él, el hombre lleva siempre dentro un orangután residual dispuesto a aflorar al menor descuido. La vida propiamente humana surge desde la vida infrahumana y, por ello, mantiene un vínculo con su animalidad ancestral; pero esta no es lo único que lo define.

Cuando Ortega hablaba de Razón Vital, subrayaba dos aspectos: el vínculo de la razón con esa dimensión infrahumana de la que emerge el humano, y que la razón, lejos de preceder a la experiencia, se constituye en ella, entrelazada con los avatares de la vida y sus circunstancias. La idea de vida, aquí, no es estrictamente biológica. Para Ortega, la "biología" y el conjunto de conocimientos que abarca son apenas un pequeño "apéndice" entre los numerosos "capítulos" de la vida humana. Esta es, sobre todo, una entidad "biográfica" más que "biológica". Con cierta exageración, puede afirmarse que la biología es un ingenioso producto espiritual de algunas biografías. En definitiva, todo contenido, ya sea de la biología o de cualquier ciencia, solo cobra forma en la vida humana, que no se reduce a sus atributos "biológicos" ni a los procesos fisiológicos de sus órganos:

¿Qué es nuestra vida, mi vida? Sería inocente y una incongruencia responder a esta pregunta con definiciones de la biología y hablar de células, de funciones somáticas, de digestión, de sistema nervioso, etc. Todas estas cosas son realidades hipotéticas construidas con buen fundamento, pero construidas por la ciencia biológica, la cual es una actividad de mi vida cuando la estudio o me dedico a sus investigaciones. Mi vida no es lo que pasa en mis células como no lo es lo que pasa en mis astros, en esos puntitos de oro que veo en mi mundo nocturno. Mi cuerpo mismo no es más que un detalle del mundo que encuentro en mí –detalle que, por muchos motivos, me es de excepcional importancia, pero que no le quita el carácter de ser tan sólo un ingrediente entre innumerables que hallo en el mundo ante mí (Ortega, 1964a, p. 413).

Para Ortega (1964, p. 32), el hombre no es su cuerpo ni su mente, que son "cosas" que él encuentra, pero que no es. "El hombre no es cosa ninguna sino un drama". Sólo a la luz de esta dramática estructura de la existencia humana se puede vislumbrar la insuficiencia de la razón para comprender lo humano, al menos mientras lo entendido como razón se base en la idea del ser supuesta por la física y la matemática. El ser del hombre no tiene una consistencia fija e inmutable, como la de las cosas. Los mayores errores de la filosofía moderna surgieron de esta reducción proyectiva, es decir, de proyectar el modo de ser de los conceptos sobre el ente humano, que no es una cosa ni tiene una "naturaleza". Esto no significa que no haya algo del mundo físico o incluso de la naturaleza en el hombre, con un cuerpo en el espacio y un organismo natural.



Significa sencillamente que lo que es propiamente humano, singularmente humano, no se reduce a ninguno de estos aspectos o atributos. Y es en este sentido que el hombre no tiene naturaleza y su ser no es el de una cosa, marcado por la consistencia y la repetición, por la permanencia. Esta concepción eleática del ser trazó una especie de círculo mágico del que toda la filosofía, hasta la época de Ortega, quedó prisionera:

Desde Parménides, quien busca el ser de una cosa entiende que busca una consistencia fija y estática, por tanto, algo que el ente ya es, que ya lo integra o constituye. El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad (de ser ya lo que es), el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser-siempre-lo-mismo. Aristóteles [...] busca en la cosa mutable lo que en su cambio no varía, lo que en su movimiento permanece. A eso es lo que llamó "naturaleza" de las cosas, por tanto, lo que en cada cosa real parece ocultarse de ser como los son los conceptos y los objetos matemáticos. La physis, en griego, era el principio invariable de las variaciones (Ortega, 1964, p. 28).

Los conceptos son instrumentos racionales que establecen relaciones de identidad lógica entre objetos, para reunirlos en un todo coherente y no contradictorio. La realidad, aunque pueda tener algunos aspectos reunidos por un concepto, no comparte la "forma de ser" de los conceptos y no está compuesta de entidades lógicas y racionales. De algunos objetos de la experiencia, en la medida en que tienen un núcleo que es siempre el mismo, que poseen una consistencia fija e inmutable a través del tiempo, se puede decir que poseen una "naturaleza". A ciertas partes de la realidad con estas características las llamamos "cosas". Pero la realidad no se compone solo de cosas. En gran medida, la filosofía y la ciencia occidentales han buscado en los objetos lo que hay de naturaleza en ellos. Ortega llamó "naturalismo" a esta tendencia de proyectar el modo de ser de los conceptos sobre la realidad. Tal operación promueve una intelectualización radical del ser y lleva a confundir las formas del pensamiento con las de la realidad. Justamente porque Kant mostró que el pensamiento imprime sus formas sobre la realidad, Ortega, sin abandonar del todo ese legado, propone un paso más: pensar en permanente alerta, separando lo que pertenece al pensamiento de lo que es propio de la realidad extrínseca a él. Cuando concebimos los objetos de experiencia a partir de lo que tienen de idéntico a ellos mismos, de "sustancial", en el sentido de un núcleo permanente en medio de lo que cambia, no sólo perdemos todo lo que en ese objeto no posee tales propiedades; pero peor aún es su corolario siguiente, que pretende entender como identidad, fijeza y consistencia aquello que es no idéntico, cambiante y sin ninguna consistencia



previamente definida. En suma, se intenta entender como "naturaleza" lo que la excede y es, en este sentido, "sobrenatural". Para Ortega, así son todas las realidades humanas.

Es cierto que se puede seguir tratando a las entidades que no son cosas como cosas. Un tigre, por ejemplo, puede ser tratado como una cosa y estudiado como un "objeto de la naturaleza". Es probable que lleguemos a algo así como la "naturaleza del tigre", que incluye una serie de atributos anatómicos y fisiológicos capaces de definir la identidad de todos los tigres. Ciertamente un tigre hambriento es diferente de un tigre saciado. Un tigre macho es diferente de un tigre hembra. Un tigre recién nacido es diferente de un tigre adulto. Pero se podría objetar que todas estas variaciones están incluidas en el concepto "tigre" y son parte de su naturaleza. Aunque incluye variaciones más complejas en sus relaciones de identidad, el tigre tiene en común con la piedra el hecho de que *son siempre lo que siempre han sido*: ambos tienen, en este sentido, su ser ya fijado y definido. Es precisamente en esto que lo humano se distingue de ellos. Aunque los humanos también pueden ser tratados como cosas – como ha sucedido en gran parte de la tradición científica moderna – su realidad *auténtica* no es la de una cosa. Éste es el significado de la libertad de su ser, carente de consistencia fija y ya definida:

La libertad no es una actividad que se ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejecutarla, 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 (Ortega, 1964, p. 34).

Ser libre, para Ortega, no equivale a un voluntarismo ingenuo que permita cualquier comportamiento o que considere igualmente válidos los comportamientos posibles. Al definir la libertad humana, Ortega le impone importantes restricciones. Aunque el hombre, a diferencia del tigre o la piedra, debe decidir su propio ser y está obligado a ello, las elecciones que conforman su destino no son creaciones *ex nihilo*: *siempre parten de lo que ha sido para poder ser otro*. Este cambio nunca es inmediato ni brusco, sino en continuidad con lo vivido, que constituye el punto de partida de cada nuevo proyecto. A diferencia de las cosas en general, *el humano es un ente para quien el pasado importa*. Un tigre del siglo XI es básicamente igual a uno del XIX; en cambio, el humano cambia con el tiempo, y sus formas de existencia dependen precisamente de esta inestabilidad:

Yo no digo que en cualquier instante pueda hacer de sí cualquier cosa. En cada instante se abren entre él posibilidades limitadas. [...] Pero si se toma en vez de un instante todos los instantes, no se ve qué fronteras pueden ponerse a la plasticidad humana.



[...] La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la “sustancia” es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia. Como la vida es “drama” que acontece y el “sujeto” a quien acontece no es una cosa aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la “sustancia” sería el argumento. Pero si este varía, quiere decirse que la variación es “sustancial” (Ortega, 1964, p. 35).

La distinción entre entes que son como cosas y entes que son como dramas nos ofrece pues una enorme cantidad de implicaciones para ser pensadas desde el punto de vista de la escritura de la historia. Aquí desarrollaremos algunas que podemos considerar como principales a la luz del giro lingüístico. La primera es que la vida humana se entiende no como algo que simplemente es, sino que *acontece*; un ente cuya forma de ser es el acontecer mismo. El acontecer, a diferencia del ser, implica la transformación de un estado en otro. Así como el drama sólo puede ser comprendido en la medida en que uno es capaz de seguir el paso de un estado a otro –similar al “seguir una historia”, de Gallie– la vida humana también necesita ser comprendida en su cambiante alteración de un estado a otro, de una forma a otra, de un modo de vida a otro. Una consecuencia epistemológica de la distinción entre entes que son como cosas y entes que son como dramas, por tanto, es la necesidad de utilizar conceptos que Ortega llama “ocasionales”: “yo”, “esto”, “aquellos”, “aquí”, “allá”, etc., conceptos que especifican el lugar, la circunstancia – el “escenario” – en que se “realizan” tales o cuales actos, y que permiten comprender el tránsito de una ocasión a otra. Tales conceptos, dice Ortega:

[...] tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieren pensar la auténtica realidad – que es la vida – tienen que ser en este sentido “ocasionales”. Lo cual no es extraño, porque la vida es pura ocasión, y por eso el cardenal Cusano llama al hombre un Deus occasionatus, porque según él, el hombre, al ser libre, es creador como Dios, se entiende: es un ente creador de su propia entidad. Pero, a diferencia de Dios, su creación no es absoluta, sino limitada por la ocasión. Por tanto, literalmente, lo que yo oso afirmar: que el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia, que es un Dios de ocasión (Ortega, 1964, p. 36).

Así como el carácter de un personaje se constituye en el drama, el humano es creador de su propia entidad: un ser por hacer, o más precisamente, puro quehacer. A diferencia de la piedra o el tigre, que tienen un ser “subsistente”, una “sustancia”, el ser del hombre padece una indigencia



particular. Como su "ser" no le es dado, necesita actuar para seguir existiendo. Más aún: además de ocuparse de su existencia, necesita preocuparse con ella, y decidir qué hará en cada instante con ella. Su vida es un gerundio, no un participio. "*Un faciendum y no un factum*".(Ortega, 1964, p. 33).

El hombre no es su cuerpo ni su mente. Estas son "cosas" con las que se topa y que forman parte de las circunstancias en medio de las cuales debe decidir y construir su destino. Entre ellas está su pasado. "El hombre es el animal heredero", decía Ortega citando a Goethe. Y aún más: las experiencias que forman la vida no son solo las vividas individualmente. Siempre proyectado hacia el futuro, el humano posee una dimensión utópica ineludible, que le permite ejercer su libertad en múltiples direcciones. Por otra parte, sólo puede hacerlo basándose en un repertorio de ideas y creencias sobre sus propias circunstancias –y en medio de lo que esas circunstancias son efectivamente, independientemente de las creencias e ideas que tenga sobre ellas. El pasado de cada uno se integra en el de muchos otros, en el de la sociedad que nos lega y transmite un vasto "repertorio de usos intelectuales, morales, políticos, técnicos, de juego y placer". Según Ortega, para que una forma de vida

[...]se convierta en uso, en vigencia social, es preciso "que pase tiempo" y con ello que deje de ser una forma espontánea de la vida personal. El uso tarda a formarse. Todo uso es viejo. *O, lo que es igual, la sociedad es, primariamente, pasado, y relativamente al hombre, tardígrada.* Por lo demás, la instauración de un nuevo uso – de una nova 'opinión pública', o 'creencia colectiva', de una nueva moral, de una nueva forma de gobierno –, la determinación de lo que la sociedad en cada momento va a ser, depende de lo que ha sido, lo mismo que en la vida personal (Ortega, 1964, p. 39).

Lo que diferencia a un europeo del siglo XI de un europeo del siglo XIX es, entonces, el pasado que ambos tienen detrás y que traen consigo. Esto podría generalizarse a una comparación entre todos los pueblos, épocas y formas de lo humano. Incluso entre individuos, la porción de diferencia que existe entre unos y otros, digamos, miembros de una misma sociedad, de los mismos grupos y clases sociales, es el pasado estrictamente biográfico que cada uno lleva consigo como el único "ser" de que efectivamente dispone. Este pasado que siempre va componiendo las circunstancias que, en parte, constituyen nuestro ser, es, por tanto, un pasado que de algún modo permanece presente

Ese pasado es pasado no porque pasó a otros, sino porque forma parte de nuestro presente, de lo que somos en la forma de haber sido; en suma: porque es *nuestro*



pasado. La vida como realidad es absoluta presencia: no puede decirse que hay algo si no es presente, actual. Si, pues, hay pasado, lo habrá como presente actuando ahora en nosotros. Y, con efecto, si analizamos lo que ahora somos, si miramos al trasluz la consistencia de nuestro presente para descomponerlo en sus elementos como pueda hacer el físico o el químico con un cuerpo, nos encontramos, sorprendidos, con que nuestra vida, que es siempre esta, la de este instante presente o actual, se compone de lo que hemos sido personal y colectivamente. Si hablamos de ser en el sentido tradicional, como ser ya lo que se es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de "naturaleza", es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal. Mas, por lo mismo, si el hombre no tiene más ser eleático que lo que "ha sido" –es distinto del pasado, consiste precisa y formalmente en "ser lo que no se ha sido", en un ser no eleático (Ortega, 1964, p. 39).

Aquí tenemos otra implicación importante de la distinción entre entes que son como cosas y entes que son como dramas. A medida que el hombre vive, no sólo cambia, sino que su dimensión de "ser", del pasado, aumenta, mientras que las posibilidades disponibles se reducen. En todo caso, el estado actual en el que se encuentra un individuo o una sociedad depende de lo que ese individuo o esa sociedad han sido al mismo tiempo como de lo que ambos serán según las circunstancias en que se encuentren. Cuando la investigación histórica se topa con un montón aleatorio de textos sobrantes del pasado, no se topa con un conjunto de identidades previamente fijadas y pasivas a generalizaciones en torno a sus supuestos aspectos comunes; lo que encuentra, de hecho, son *enigmas por descifrar* y que, como tales, remiten siempre a ciertos dramas humanos por conocer, comprender e interpretar.

Cuando Ankersmit (1983, p. 53) compara el trabajo historiográfico con la pintura de un pintor que tiene ante sí lo "representado", quiere subrayar que el historiador nunca tiene ante sí el pasado que busca representar. Concluye que, del pasado, sólo tenemos y sólo podemos tener "sustancias narrativas". Si el cuadro puede compararse con el paisaje que representa, la narración historiográfica sólo puede hacerlo con otras narraciones, con otras "sustancias narrativas". El pasado nunca está disponible para confrontar las representaciones que se han hecho de él, lo que dificulta decidir cuál cumple mejor su función representativa. Pero si el pasado mismo no está disponible, quedan textos que, aunque no hablen por sí solos, pueden ser interrogados sobre sus significados. Así, la comparación de Ankersmit aclara mucho sobre la representación histórica, pero no alcanza a mostrar qué debería esperarse de ella.



Como las fuentes que nos llevan a los dramas humanos son siempre enigmas por descifrar, la lógica de la representación histórica se asemeja más a la de un “retrato hablado” que a la de un paisaje. Aquí el “artista” debe penetrar en el universo lingüístico de los testigos –los textos y huellas del pasado– que le “cuentan” el perfil de alguien y de algún acontecimiento. Si hay testigos que ofrecen un primer relato de lo ocurrido, eso implica que, además de las “sustancias narrativas” que buscan dar cuenta de lo acontecido, existían previamente “sustancias dramáticas” por conocer y narrar. Es porque la vida humana es drama –*y no un caos de datos aleatorios*– que necesita narrarse para ser comprendida. “Para averiguar la razón de nuestro ser”, para averiguar por qué somos como somos, Ortega dice expresamente:

[...] “es preciso narrar”: “En suma, aquí el razonamiento esclarecedor, la razón, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia” (Ortega, 1964, p. 40).

En definitiva, la razón histórica es un tipo de razonamiento distinto al de la física, cuyo modo cognitivo se centra en entes que son como cosas. Partiendo de las peculiaridades del objeto al que se dirige la historia –entes que son como dramas–, surgen nuevas implicaciones desde el giro lingüístico. Se trata del problema de la adecuación entre pensamiento y realidad, entre lenguaje y realidad. Aquí Ortega confronta la proximidad y discrepancia de los objetos de conocimiento con el *logos*. “Los números”, dice (1964a, p. 326), “forman una provincia de máxima coincidencia con el *logos*, hasta el punto que se ha creído posible racionalizar toda la matemática y construirla puramente con lógica.” Por su simplicidad, los números permiten relaciones de equivalencia imposibles en objetos más complejos: como $1 = 1$, puede decirse sin pérdida que “ $5 = 1 + 1 + 1 + 1 + 1$ ”. El significante “ $1 + 1 + 1 + 1 + 1$ ” equivale a “5”. Esa coincidencia con el *logos* disminuye a medida que el pensamiento se dirige a objetos más complejos: desde la materia y los seres vivos hasta la mente, la sociedad y, finalmente, la “historia”. Esto significa que no se puede descomponer ni analizar tan fácilmente como un objeto abstracto: un concepto, una idea, un número. En tales casos, el pensamiento opera de modo indirecto, metafórico, indispensable para comprender fenómenos complejos. La metáfora, pues, lejos de ser un recurso simplemente poético, es también un instrumento esencial que la propia ciencia, siempre que trate con objetos complejos, deberá utilizar. “La metáfora es un instrumento mental indispensable, es una forma de pensamiento científico”. Y, en el mismo texto, así explica la función cognitiva de la metáfora:

Cuando el investigador descubre un fenómeno nuevo, es decir, cuando forma un nuevo concepto, necesita darle un nombre. Como una voz nueva no significaría nada



para las demás, tiene que recurrir al repertorio del lenguaje usadero, donde cada voz se encuentra ya adscrita a una significación. A fin de hacerse entender, elige la palabra cuyo usual sentido tenga alguna semejanza con la nueva significación. De esta manera, el término adquiere la nueva significación al través y por medio de la antigua, sin abandonarla. Esto es la metáfora (Ortega, 1963, p. 388).

Así como White destacaría, en 1973, la necesidad de que la historiografía utilice el lenguaje figurativo para representar el pasado, Ortega, en 1924, afirmaba la indispensabilidad de la metáfora y, por tanto, del lenguaje figurativo, para la representación de cualquier objeto que escapando al nuestro tratamiento habitual se nos presente como algo enigmático e inicialmente incomprendible. Destacó “las dos grandes metáforas”, título de un importante ensayo de 1924, que estructuraron nada menos que toda la tradición filosófica y científica occidental, en una larguísima batalla intelectual con la propia experiencia para distinguir, aislar y expresar la dimensión de intimidad psíquica que subyace a todas sus manifestaciones y representaciones. Este arduo esfuerzo intelectual, nos dice Ortega, seguía el procedimiento de transposición metafórica y, en el esfuerzo por disociar el espíritu del cuerpo, el primero era casi siempre aprehendido a través de metáforas espaciales y corporales –“fundo del alma”, “exterior”, “interior” etc. “Casi toda la terminología que hoy usa el psicólogo es pura metáfora: una palabra con significación corporal ha sido habilitada para expresar secundariamente fenómenos del alma.”

Así, los filósofos antiguos fundaron el conocimiento en la metáfora del “choque” entre el sello (objeto) y la cera (sujeto), entendiendo el objeto como algo que viene de fuera –la conciencia, en este sentido, deriva de la “ impresión” y el énfasis, en este caso, recae en la percepción. Por otra parte, los filósofos modernos fundaron el conocimiento en la metáfora de “continente” (sujeto) y “contenido” (objeto), en la que el objeto aparece como una cogitación que no existe fuera del sujeto que lo piensa: el énfasis, en este caso, recae en la imaginación.

Al año siguiente, en *La deshumanización del arte*, Ortega ofreció una visión global del arte nuevo. A su juicio, entre todas las innovaciones de este, había una que constituía el fundamento de las demás y que, por lo tanto, unificaba los movimientos de vanguardia pese a sus variaciones. Se trataba de una nueva forma de relacionarse con la metáfora y, por tanto, con la realidad. “Antes se vertía la metáfora sobre una realidad a manera de adorno, encaje o capa pluvial. Ahora, al revés, se procura eliminar el sostén extrapoético o real y se trata de realizar la metáfora, hacer de ella *res poetica*” (Ortega, 1966c, p. 375).

Ortega seguiría reflexionando sobre la relación entre arte, metáfora y realidad a lo largo de su carrera, sin llegar nunca al extremo –como en el nuevo arte– de eliminar todo soporte



extrapoético. En su filosofía madura, llegaría a concebir la metáfora como en pura continuidad con la sustancia dramática de la vida humana. En el apéndice *Máscaras*, añadido a la conferencia *Idea del Teatro*, impartida en 1946, la metáfora aparece como un instrumento casi mágico mediante el cual una "cosa se convierte en otra" y, por lo tanto, está llamada a desempeñar un papel esencial en la vida humana, ya que el hombre "se pasa la vida queriendo ser otro": "Pero [...] la única manera posible que *una cosa sea otra* es la metáfora – el 'ser-como' o casi-ser". Lo cual nos revela inesperadamente que el hombre tiene un destino metafórico, que el hombre es la existencial metáfora" (Ortega, 1964b, p. 573).

Si esta fina comprensión de la metáfora como instrumento cognitivo fundamental a la existencia humana y su estructura dramática alcanza su clímax en la obra madura de Ortega, puede rastrearse hasta sus escritos de juventud, como su *Teoría del verosímil*, un ensayo de 1909 en el que el joven escritor dialogaba con la obra de Ernest Renan:

Suprímase de nuestra vida todo lo que no es metafórico y nos quedaremos disminuidos en nueve décimas partes. Esa flor imaginativa tan endeble y minúscula forma la capa incombustible de subsuelo en que descansa la realidad nuestra de todos los días, como las Islas Carolinas se apoyan en arrecifes de coral (Ortega, 1966f, p. 454).

Sería una buena tarea emprender un examen exhaustivo para catalogar hasta qué punto la escritura histórica ha dependido de un enorme conjunto de metáforas y términos tomados de otros campos de significado para designar relaciones de cambio temporal. Sin embargo, esto sería trabajo para un emprendimiento futuro. Por ahora, creemos que lo dicho hasta aquí es suficiente para considerar la obra de Ortega y Gasset como un aporte original que puede iluminar nuevos caminos de reflexión para el campo de la teoría histórica, alineados con los desarrollos del giro lingüístico.

Referências

- AANKERSMIT, F. **Narrative Logic**: A Semantic Analysis of Historian's Language. Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.
- AANKERSMIT, F. **Historical Representation**. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- AANKERSMIT, F. **Historia y Tropología**: ascenso y caída de la metáfora. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- BARTHES, R. Introduction à l'analyse structural des récits. In: **Communications**, no. 8, pp. 1 – 27, 1966.
- DANTO, A. **Narration and Knowledge**. New York: Columbia University Press, 2007.



HEMPEL, C. The Function of General Laws in History. In: *The Journal of Philosophy*, vol. 39, no. 2, pp. 35 – 48, (Journal of Philosophy)1942

KELLNER, H. **Language and historical representation:** getting the history crooked, London: University of Wisconsin Press, 1989.

KOSELLECK, R. **Estratos do Tempo:** estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

MINK, L. **Historical Understanding.** Ithaca: Cornell University Press, 1987.

ORTEGA Y GASSET, J. El tema de nuestro tiempo [1923]. In: **Obras Completas**, tomo III. Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 141-242.

ORTEGA Y GASSET, J. Unamuno y Europa, Fábula [1909]. In: **Obras Completas**, tomo I. Madrid, Revista de Occidente, 1966g, p. 128-132.

ORTEGA Y GASSET, J. La pedagogía social como programa político [1910]. In: **Obras Completas**, tomo I. Madrid, Revista de Occidente, 1966h, p. 503-522.

ORTEGA Y GASSET, J. Renan [1909]. In: **Obras Completas**, tomo I. Madrid: Revista de Occidente, 1966f, p. 443-467.

ORTEGA Y GASSET, J. Las dos grandes metáforas [1924]. In: **Obras Completas**, tomo II (1916-1934). Madrid: Revista de Occidente, 1963, p. 387-402.

ORTEGA Y GASSET, J. Kant: reflexiones del centenario [1924]. In: **Obras Completas**, Tomo IV. Madrid: Revista de Occidente, 1966d p. 25-48.

ORTEGA Y GASSET, J. Ni racionalismo ni vitalismo [1924]. In: **Obras Completas**, tomo III. Madrid: Revista de Occidente, 1966a, p. 270 – 280.

ORTEGA Y GASSET, J. Las Atlántidas [1924]. In: **Obras Completas**, tomo III, Madrid: Revista de Occidente, 1966b, p. 281-316.

ORTEGA Y GASSET, J. La deshumanización del arte [1925]. In: **Obras Completas**, tomo III. Madrid: Revista de Occidente, 1966c, p. 353-386.

ORTEGA Y GASSET, J. La "Filosofía de la Historia" de Hegel y la Historiología [1928]. In: **Obras Completas**, tomo IV, Madrid: Revista de Occidente, 1966e, pp. 521- 541.

ORTEGA Y GASSET, J. Historia como sistema [1935/1941]. In: **Obras Completas**, tomo VI (1941-1946). Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 13-50.

ORTEGA Y GASSET, J. ¿Qué es filosofía?" [1929/1930]. In: **Obras Completas**, tomo VII (1948-1958). Madrid: Revista de Occidente, 1964a, p. 275 – 440.

ORTEGA Y GASSET, J. Idea del Teatro [1946]. In: **Obras Completas**, tomo VII (1948-1958). Madrid: Revista de Occidente, 1964b, p. 441 – 501.

ORTEGA Y GASSET, J. Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal: exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History [1948]. In: **Obras Completas**, tomo IX (1933 – 1948), Madrid: Taurus, 2010, pp. 1583-1900.

SAHLINS, M. **Islas de Historia.** Barcelona: Gedisa, 1997.

WHITE, H. **Metahistory:** historical imagination in nineteenth-century Europe. Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1975.

WHITE, H. The historical text as verbal artifact. In: **Tropics of Discourse:** essays in cultural criticism. Baltimore; London: John Hopkins University Press, 1985.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus.** Translated by D. F. Pears and B. F. McGuiness. New York and London: Routledge, 1974.

INFORMAÇÕES ADICIONAIS

Biografía académica

Ulisses do Valle es doctor en historia por la Universidad Federal de Goiás. Actualmente cursa estudios posdoctorales en la Universidad de Buenos Aires. Es profesor de la Facultad de Historia y del Programa de Posgrado en Historia de la Universidad Federal de Goiás.



Es autor de los libros «Sádicos e masoquistas: uma interpretação do Brasil à luz de Gilberto Freyre» (2022), «Max Weber: teoria e história» (2024) y «Fachadas e estigmas: a modernização da sociedade brasileira à luz de Gilberto Freyre» (2025), ensayo ganador del 2.º concurso internacional de ensayos «Premio Gilberto Freyre».

Dirección para correspondencia

Av. Esperança, s/n - Chácaras de Recreio Samambaia, Goiânia - GO, 74690-900, Brasil.

Financiación

No se aplica.

Agradecimiento

Agradezco a la Universidad de Buenos Aires y, especialmente, a su Instituto Interdisciplinario de Estudios e Investigaciones en América Latina (INDEAL), donde vengo realizando estudios postdoctorales, de los cuales se deriva este artículo.

Conflictos de intereses

No se aplica.

Aprobación del Comité de Ética

No se ha declarado ningún conflicto de intereses.

Preprint

El artículo no es un preprint.

Disponibilidad de datos de investigación y otros materiales.

No se aplica.

Editores responsables

Rebeca Gontijo – Editora jefe
Pedro Eduardo Silva – Editor ejecutivo
Walderez Ramalho – Editor ejecutivo

Historia de revisión por pares

Fecha de envío: 11/03/2025
Fecha de modificaciones: 30/07/2025
Fecha de aprobación: 13/10/2025

Licença

Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

