



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía



La antropología filosófica de Ortega y Gasset

Tesis individual

Que como parte de los requisitos para obtener el
grado de

Licenciado en Filosofía

Presenta

Carlos Andoni Silva Cocom



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Licenciatura en Filosofía



La antropología filosófica de Ortega y Gasset

Tesis individual

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

Licenciado en Filosofía

Presenta:

Carlos Andoni Silva Cocom

Dirigido por:

Dr. Juan Carlos Moreno Romo

Resumen

La presente tesis tiene como objetivo presentar de manera contextualizada histórica y filosóficamente la idea y reflexión sobre el hombre que aparece en la obra de José Ortega y Gasset. Para eso se parte de una descripción somera del estado de la cuestión a la que se llega inmediatamente antes del inicio del trabajo filosófico del autor en cuestión, para después analizar propiamente su sistema partiendo de las consideraciones fundamentales epistémico metafísicas, pasando a continuación al análisis de la metodología adecuada al objeto de estudio (el hombre), articulándolas con los resultados del anterior capítulo. Por último se exponen propiamente los resultados específicos del tema según el autor, mostrando los elementos más importantes a la hora de comprender la esencia humana.

Palabras clave: antropología, existencialismo, metafísica, hermenéutica, perspectivismo, raciovitalismo.

Abstract

The present thesis has as objective present historical and philosophical contextualized the idea and reflection about the human being as appears in the work of José Ortega y Gasset. It starts in a summary description of the estate of the question that prevail immediately before of the beginning of the philosophical author. After it analyze properly his system from the fundamental epistemic and metaphysical considerations, proceeding right after to the analysis of the adequate methodology for the study object (the human being), articulating it with the results of the previous chapter. For last it exposed the specific results of the subject according to the author, showing the most important elements to understand the human essence.

Keywords: anthropology, existentialism, metaphysics, hermeneutic, persectivism, raciovitalism.

Índice

Introducción	1
1.- Circunscripción histórica de la obra y pensamiento de José Ortega y Gasset.....	7
1.1.- Elementos circunstanciales que influyen en la obra de Ortega	7
1.2 El hombre según el siglo XIX	12
2.- Algunos planteamientos fundamentales del pensamiento de Ortega y Gasset.....	14
3. Hombre y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset.....	21
3.1 Análisis de las obras sobre el problema	21
3.2 Problemas metodológicos respecto de la antropología filosófica.	25
3.3. Análisis fenomenológico de las estructuras relacionales del sujeto	46
3.3.1 La tectónica de la persona	48
3.3.2 El centro original de la persona.....	53
3.4 Análisis ontológico de la vida humana	59
3.4.1 Estructura ontológica de la vida humana	61
3.4.1.1 Ensimismamiento y alteración	61
3.4.1.2 Crítica del concepto de hombre como animal racional	65
3.4.1.3 La libertad del hombre, su radicalidad y su limitación.....	68
3.4.1.4 Soledad y sociabilidad del hombre	70
3.4.1.5 Historicidad del hombre.....	72
3.4.1.6 Usos y vigencias colectivas.....	76
3.4.1.7 Vocación y proyecto vital	78
Conclusiones	81
Bibliografía	83

La antropología filosófica de Ortega y Gasset.

Carlos Andoni Silva Cocom
Universidad Autónoma de Querétaro

*Encontrarse viviendo es encontrarse
irrevocablemente en lo enigmático.*

*El hombre es un fabricante
nato de universos.*

José Ortega y Gasset.

Introducción

La reflexión que Ortega nos ha legado en relación a la naturaleza del hombre –y por lo tanto en relación a la naturaleza de lo real, puesto que toda antropología filosófica está profundamente implicada con una metafísica- resulta especialmente pertinente en este segundo decenio del siglo XXI, ya que en este momento histórico se resiente de manera poderosa la falta de un marco de reflexión adecuado respecto a lo que nosotros mismos somos. Prácticas que tiempo atrás habrían provocado reacciones profundas de desprecio, se realizan hoy en todo el mundo y en todas las capas de la sociedad, cobijadas en unos discursos que tienen como fondo común el rechazar de antemano cualquier pregunta coherente sobre el hombre y sobre su lugar en la naturaleza. No juzgamos esas prácticas. Simplemente hacemos notar que el cimiento que las mantiene en pie resulta no ser un cimiento verdadero, sino una falta de él. La imposibilidad de llegar a un conocimiento absoluto del ser del hombre se toma como punto de partida para negar la posibilidad de dar siquiera un vistazo hacia dentro; el hecho de que el hombre contemporáneo no sabe qué hacer termina incluso ocultando la pregunta misma del actuar, del bien, y de lo útil.

Quizá podría decirse que el ignorar deliberadamente estos problemas filosóficos – como si no fuesen tales o estuviesen mal planteados- ha acaecido a las masas desde siempre. No hay razón para rechazar esto. Las élites intelectuales, aquellos hombres que despiertos y asombrados por su ser se plantearon estas preguntas han sido siempre excepciones a la gran norma de seguir la tradición con poco ejercicio crítico. Sin embargo, aun cuando comprenderse el hombre en un determinado lugar dentro del cosmos es indispensable para su vida, nuestra tradición contemporánea en cambio, cuando no guarda silencio sobre el tema, lo aborda de tal modo que parece casi ridiculizarlo.

Ante este panorama, el estudio del pensamiento de Ortega se muestra sumamente pertinente, puesto que plantea estos problemas a partir de un eje de sentido amplio, substancioso y coherente, y desde cuya luz se iluminan en toda su riqueza y complejidad los problemas relativos a las preguntas del y sobre el hombre en su totalidad. Y es que si bien Ortega sí reflexiona sobre componentes específicos o zonas amplias pero no totales relativas al hombre, esta tarea sólo la acomete una vez que ha planteado una base firme y sistemática sobre la cual apoyarse.

Así mismo Ortega intenta articular y mostrar el sentido de las distintas esferas de lo humano, muchas de las cuales superan ampliamente el marco de la pura persona –historia, tradición, cultura-, sin perder nunca de vista la realidad íntima y concreta de la existencia. De tal modo consigue evitar al mismo tiempo tanto la metafísica de la historia de corte hegeliana que identifican la realidad con un Sujeto ignorando deliberadamente lo más concreto e inmediato del hombre, es decir su naturaleza fundamentalmente moral, así como también evita la interpretación del hombre como individuo puntual capaz de ser aprehendido en esquemas paralelos a los de las ciencias físicas, que no alcanzan a ver la *esencial* apertura del hombre al hombre, a sí mismo y al mundo, en su modo específico de ser.

Su obra, sin embargo, está hoy en día caída en un relativo olvido, a pesar de haber sido en su tiempo filósofo de renombre y fama internacional. El hecho de que se guarde este relativo silencio sobre su obra resulta tanto más extraño cuando notamos que sus propuestas filosóficas no solo se adelantaron varios años a los

más celebres de su generación (por ejemplo Heidegger, Sartre, Camus), sino que el panorama internacional de la filosofía contemporánea parece que apenas está alcanzando a Ortega en una serie de cuestiones que se han puesto en el centro de la discusión en las últimas décadas. Por ejemplo, la complejidad esencial de la realidad que exige múltiples líneas de enfoque para analizarse, tema recurrente en la filosofía contemporánea desde hace unas décadas, es un tema que aborda Ortega ya desde sus primeras obras filosóficas. Asimismo se adelantó a los *nuevos* filósofos de la historia -como Kuhn y Foucault- al analizar los hechos históricos en un marco de referencia distinto al de la meta-historia, mostrando que la cultura se transforma en complejas situaciones que no pueden reducirse al despliegue de la Idea, la Verdad o la producción.

Ortega analizó también, mucho antes que Lyotard y los posmodernos, la limitación de los grandes sistemas racionales frente a la eventualidad que el mundo y el hombre representan. Pero su propuesta, siempre coherente, rechaza la desestructuración completa del pensamiento y el escepticismo en el que estas posturas necesariamente terminan cayendo, impidiéndose a sí mismas tener solidez filosófica y conceptual, mostrando que si bien la razón pura no es lo que en otros tiempos se pensó –gran dios del progreso ilimitado capaz de aprehender la totalidad de lo real- sí tiene un lugar, articulada dentro de una razón menos estrecha -la *razón vital*-.

A pesar de esta afinidad y de las indudables aportaciones que los filósofos contemporáneos otorgan a la reflexión y a la cultura, la obra de Ortega se destaca por su pretensión de sistema así como por su empeño en desarrollar una reflexión sobre la unidad fundamental del hombre a través de su devenir histórico, *clarificando* antes de lanzarse a la complejidad.

Su obra por tanto es digna de ser estudiada, claro está, no con afán academicista sino como un intento de poder empezar a poner en claro los complejos problemas que hay en torno al hombre, siempre en vista a desarrollar lo que nosotros consideramos lo más importante, es decir, *la problemática ética de nuestra actualidad*.

Su pensamiento, creemos, será adecuado en la medida en que nos ayude a nuestra circunstancia y en tanto nos permita acercarnos al conocimiento de nosotros mismos, por supuesto, no para dar soluciones valederas para todos los tiempos sino para poder dar algo de luz a una realidad que por sí misma se muestra oscura y problemática; no para corregir las leyes de un estado corrupto sino para que nosotros mismos no zozobremos en nuestro mar de problemas y dudas.

Alcance y método de esta obra

Ahora bien, la obra de Ortega tuvo una gran influencia en el panorama intelectual hispanohablante y tuvo una serie de comentadores y discípulos que se enfrentaron a los problemas que presenta la interpretación seria de su pensamiento. Nosotros hemos revisado algunas de las diferentes interpretaciones que ha tenido su pensamiento y hemos tomado en cuenta los siguientes criterios de exposición después de una revisión crítica de la obra de Ortega.

Sobre esto es necesario señalar el primer elemento que ha de ser tomado en cuenta a la hora de leer a Ortega es la extensión de su obra. Extensión tanto temporal, es decir el tiempo total que abarca toda su obra –siendo su primer texto publicado en 1905 y el último a la fecha de su muerte en 1955- así como la diferente extensión como tal de su obra, en la que se mezclan libros, conferencias, alguna narración y artículos de periódico.

Señala él mismo constantemente la exigencia de sistema que hay detrás de sus publicaciones, y esta es una premisa importante que tomamos en cuenta nosotros al abordar su obra, en contra de la reiterada impugnación que se le ha hecho de no tener en realidad un sistema y por lo tanto se le ha tachado de falaz y contradictorio.¹

Nosotros por el contrario, tomándonos en serio su pensamiento, consideramos que hay una afinidad subyacente a toda su obra haciendo excepción de sus textos de juventud –los cuales por otra parte no dejan de tener una lógica que permite entrever

¹ Así, por ejemplo, lo sostiene Delfgaauw, Bernard. *La filosofía del siglo XX* D.F: Ed. Promexa, 1979 p.153

la genial síntesis posterior-. Es el perspectivismo propiamente hablando, la tesis ontológico-epistémica fundamental del sistema orteguiano, la que da pie por su propia condición de exigencia de contacto directo de cada sujeto singular con lo real, a la multiplicidad de posibilidades de estudiar un fenómeno.

Y es este mismo perspectivismo el que se va desarrollando conforme a diferentes contenidos el que se va a ir desarrollando en forma de *razón vital* y *razón histórica*, que es propiamente la formulación posterior en el pensamiento de Ortega de sus reflexiones previas.

Por todo eso se señalará los diferentes elementos de continuidad y rompimiento en el desarrollo del pensamiento de Ortega a través de sus distintas fases. Sobre esto es importante señalar los diferentes momentos del pensamiento de Ortega en su desarrollo, ya que nosotros hemos optado a fin de clarificar con eficacia su postura antropológica, analizar ciertos momentos puntuales de su pensamiento.

Existen tres momentos diferenciados en el pensamiento de Ortega, por lo menos si atendemos a su posicionamiento sobre el ser humano. Existe un periodo de mocedades, que incluiría todos los textos, generalmente publicaciones para diarios, de 1905 a 1914, año en el que publica su primer libro *Meditaciones del Quijote*. A partir de aquí según señala el mismo, y con razón, genera entonces lo que será el tronco común de su filosofía a partir de la formulación de conceptos fundamentales así como de elementos programáticos de los que se hará posteriormente. En esta etapa desarrollará en base a los planteamientos metodológicos de las *Meditaciones* una serie de reflexiones y descripciones fenomenológicas del hombre concreto y singular, entendido este en su efectivo relacionarse con el mundo. El análisis recaerá sobre todo en las facultades del sujeto entendidas estas como la posibilidad de acceso del hombre a lo real. Tenemos por último un tipo de reflexión antropológica que se enfoca en un tipo de relación más primigenio, más general dirá Ortega, en el que el análisis recae en una relación ontológica efectiva del hombre consigo mismo y con el mundo, y se referirá sobre todo a los elementos fundamentales de esta relación en un estrato previo al de las facultades tal como tradicionalmente se han entendido. Se podría señalar con cierta dificultad el inicio

de este momento a partir de sus cursos *¿Qué es filosofía?* (1929) y *En torno a Galileo* (1933). Entre los diferentes momentos, sin embargo, hay una serie de obras híbridas en las que estos análisis confluyen orgánicamente, y este es un punto importante puesto que señala la exigencia de no cortar con rigidez estos análisis como si se trataran de posturas completamente distintas sino mostrando que es el desarrollo adecuado de unas ciertas premisas de las que Ortega parte.

Para nuestro análisis hemos dejado de lado, ya que se trata de una especie de preámbulo a su obra sólida, el periodo de juventud de Ortega para centrarnos sobre todo en el análisis del periodo fenomenológico, y del periodo raciovitalista, haciendo hincapié tanto en los puntos específicos que analiza y que sustenta el entender una serie de textos como un momento diferenciado, así como en sus puntos de continuidad.

Para esto hemos optado por analizar en el primer capítulo algunos elementos que permitan situar el pensamiento de Ortega retomando sus propios planteamientos historiográficos, y articulándolos en base al análisis histórico y filosófico de Valverde² y Alvear Acevedo.³

El segundo capítulo se dedica a esbozar los elementos fundamentales del sistema metafísico y epistémico del pensamiento orteguiano, bajo la premisa de la unidad sistemática subyacente a las dos etapas de la reflexión filosófica de Ortega a la que hemos aludido ya, y que significaría la posibilidad de las distintas investigaciones y reflexiones de Ortega respecto del hombre.

El tercer capítulo refiere los elementos propiamente dichos de la antropología filosófica orteguiana, dedicando el primer apartado a una esquematización de los distintos elementos que confluyen en esta y como es abordado en sus diferentes obras. El segundo apartado se dedica a analizar los elementos epistémicos ya establecidos en relación directa con el problema del hombre según Ortega. El tercero es el análisis de su antropología filosófica planteada en el segundo periodo

² Valverde, Carlos. *Genesis, estructura y crisis de la modernidad*. Madrid: Ed. BAC, 1996 pp. 381

³ Alvear Acevedo, Carlos. *Historia Universal Contemporánea*, D.F: Ed. Jus, 1971 pp. 449

según nuestro esquema propuesto. El cuarto y último será una exposición y análisis de su reflexión sobre el hombre en el marco de su periodo raciovitalista.

1.- Circunscripción histórica de la obra y pensamiento de José Ortega y Gasset.

1.1.- Elementos circunstanciales que influyen en la obra de Ortega

“Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Esta idea atraviesa todo el pensamiento de Ortega y Gasset. Por una parte, claro está, porque bajo esta premisa articula gran parte de su trabajo reflexivo. Pero, por otra parte, porque la circunstancia vital e histórica del propio Ortega influye profundamente en el contenido y forma de su obra, volviéndose por lo tanto una clave indispensable para comprender su filosofía de manera cabal.

Después de la serie de acercamientos complejos y en algunos casos contradictorios a los problemas filosóficos de sus mocedades y así como una reacción a su neokantismo riguroso en el que se acentúa la importancia de la norma objetiva alcanzada mediante la razón, Ortega llega a la convicción de que el hombre no es estrictamente un ente cuya nota primordial sea la razón, es decir, un ente que en tanto hace ciencia efectúa su propia esencia. Parte en cambio de un hecho más radical: el hombre antes de darse seriamente a la tarea de la reflexión, vive. El vivir del hombre, sin embargo, no puede entenderse en un sentido meramente biológico, como si la vida del hombre fuera exclusivamente un mecanismo de satisfacción de necesidades. Tan no es así, señala Ortega, que el hombre en todo momento puede decidir terminar con su propia vida, cosa que en muchas ocasiones se efectúa, lo que nos permite vislumbrar que el hombre no está del todo atado a sus instintos, como podría pensarse cuando se dice que estamos atados, por ejemplo, a un instinto de conservación.

Antes bien, para el hombre vivir significa estar en una *circunstancia*. Es decir que “...se encuentra de pronto y sin saber cómo, sumergido, proyectado en un orbe o contorno...”⁴, contorno que tarde o temprano exige tomar decisiones cuyas consecuencias resultan inestimables. A veces también, incluso ante el imperativo que la realidad impone de decidir, resulta que ni siquiera se ve con claridad que posibilidades de decisión hay, es decir, cuáles son las opciones y cuáles no. Es en situaciones tales que el hombre reflexiona; piensa porque su circunstancia le exige elegir. Elegir resulta ser elegirse, elegir ser lo que no se es para serlo. Frente a este problema, asfixiante cuestionamiento que no cesa, es cuando el hombre “...se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas...”⁵

Dicho esto resulta muy claro que la obra de un pensador es sólo parcialmente inteligible si se ignora la luz que da a la interpretación la circunstancia particular en la vive. Si asumimos que “...el quehacer intelectual del hombre...no es un aditamento superfluo y extrínseco a su vida, sino que quiera o no, es constitutivo de esta”⁶, resulta bien obvio la importancia de detenernos a analizar la vida y circunstancia particular del autor que nos ocupa a fin de asentar una perspectiva adecuada para el estudio de su pensamiento.

Ortega no es la excepción y el mismo señaló con claridad en muchas ocasiones el carácter circunstancial de su quehacer filosófico –en coherencia con las tesis de su pensamiento-. Así por ejemplo, en el famoso *Prólogo para Alemanes*, que se planeaba precediera a la tercera edición de la traducción alemana del libro *El tema de nuestro tiempo*, originalmente publicado en 1923, a fin de evitarle al lector malinterpretaciones cuyo origen fuera el desconocimiento de las circunstancias y desarrollos específicos de la obra de Ortega, responde este al posible cuestionamiento de su falta de sistema al modo del gran tratado filosófico,

⁴ Ortega y Gasset, José. “En torno a Galileo” en *Obras Completas V*, Madrid: Alianza, 1983. p. 23

⁵ Ortega y Gasset, José. “Ensimismamiento y alteración (1939)” en *O.C. V*, p. 300

⁶ Ortega, *Ibíd.*

manifestando el carácter de convicciones personales que significaba entender la filosofía como un intento de clarificación de los tiempos y lugares más próximos.⁷

Por lo mismo importante señalar cuando menos algunos ejes fundamentales de la situación histórica y vital de Ortega que influyen de manera directa en sus tesis y en sus métodos de investigación y exposición.⁸

Ortega nace el 9 de mayo de 1883, en Madrid, España, en el seno de una familia muy acomodada. Su padre era director del influyente suplemento literario los *Lunes*, del ampliamente distribuido diario *El Imparcial*. Su abuelo mismo, Eduardo Gasset y Artime, refundó el diario en 1867. Su vida, por lo tanto, se encontró rodeada desde el primer momento por el mundo de las letras y la política, lo que lo llevó desde muy joven a interesarse por cuestiones literarias, históricas, filosóficas, sociales, políticas, etc., y lo que le permitió darse el lujo de publicar textos desde muy temprana edad.

Es importante señalar la orientación filosófica que Ortega observa en su época. Lo que arriba hemos dicho, a grandes rasgos, es que son las crisis las que obligan al hombre a replantearse los problemas, es decir, a pensar. Podemos sin embargo distinguir dos clases de crisis: las crisis históricas y las crisis personales. Los señalamientos que hemos hecho sobre la tarea que el vivir es para el hombre, esa necesidad de buscar respuestas, son cuestiones que remiten particularmente a las crisis personales, y es que independientemente de su época, todo hombre ha tenido que enfrentarse a un mundo ajeno a él mismo, que ya estaba antes de su nacimiento y que funciona con una lógica que es menester, cuando menos, investigar. Ortega también se enfrentará en esta especie de crisis personal. Al cuestionarse sobre sí mismo y sobre el sentido de su vida, pocas respuestas encontró en su juventud: “He visto, por ejemplo –le dice Ortega a su padre en una carta de juventud- que

⁷ Ortega y Gasset, José. “Prólogo para alemanes” en *Obras Completas Tomo VIII*. Madrid: Alianza, 1983 p. 57

⁸ Algunos lineamientos básicos de la biografía-circunstancia de Ortega, los tomamos de: Lasaga Medina, José. *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva: Fundación José Ortega y Gasset, 2003.

literalmente no sé nada de nada, que no tengo derecho a pensar y que si anhelaba hacer una vida sólida tenía que rehacerme por completo el ideario.”⁹

Así también, en una carta a Unamuno escrita hacia 1904, le dice en un tono similar: “Luego me agarra la convicción de que no sé ni una palabra de nada; pero así: ni una palabra. Fuera de unos cuantos, todos los demás caballeros pensantes no tenemos ninguna idea seriamente hecha...”¹⁰

Su filosofía por lo tanto ha de entenderse, no como un ejercicio de frialdad lógica o de simple curiosidad, sino como el producto de una honesta exigencia de verdad y sentido, o en palabras de García Morente, su quehacer filosófico responde sobre todo a “...una necesidad íntima, radical de su persona; una necesidad vital de ponerse en claro los últimos problemas del ser y de la existencia...”¹¹

Ahora bien, las crisis históricas son crisis personales de un tipo especial. Cuando el hombre se ve obligado a buscar respuestas, la primera fuente para estas respuestas es la tradición misma. Pasa, sin embargo, que la tradición en determinado momento sufre ella misma una crisis: los supuestos sobre los que descansa –puesto que toda tradición descansa necesariamente en supuestos- son puestos fuertemente en duda. El hombre que busca respuestas y sentido en su tradición cuando acaece una crisis histórica es capaz de rescatar algo: respuestas parciales, intuiciones, pero sobre todo problemas; en última instancia la tradición en situaciones de crisis resulta incapaz de satisfacer la radicalidad de los problemas planteados.

Ortega, al mismo tiempo que pasaba por una crisis personal que lo obligaba a investigar dentro de la tradición, se encontraba, según entiende, al mismo tiempo inscrito en una crisis histórica. La tradición que se veía en crisis era la tradición moderna que alcanzó su auge extremo en los sistemas progresistas y racionalistas del siglo XIX. Este siglo que “...se dispuso a vivir sin fe en nada que no fuera la

⁹ Citado de, Lasaga, *Ibid.* p.28

¹⁰ Transcribe esta carta integra Franco, Días de Cerio. *José Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica.* Ed. Juan Flors, Barcelona, 1961 p. 8

¹¹ García Morente, Manuel. *Obras Completas I*, 2. Madrid: Ed. Anthropos, 1996. p. 540

materia, el progreso, y el cálculo de utilidades,”¹² trajo consigo grandes éxitos y grandes fracasos. Sus grandes éxitos, el desarrollo de la ciencia física y de las matemáticas, en paradigmas que superaban la física y las matemáticas clásicas, así como el progreso descomunal de las posibilidades técnicas del hombre, se veían mermados por los fracasos políticos y las fuertes problemáticas sociales, así como por las reacciones irracionalistas y voluntaristas a los planteamientos radicalmente optimistas de los filósofos de inicios y mediados del siglo XIX, que ponían en entredicho las bases interpretativas de la modernidad.

Ortega entonces se vio obligado a darle sentido a esa certidumbre que era el saberse perdido. Así reflexiona, por un lado, de modo específico en torno a dos temas fundamentales: las crisis históricas y el sentido de la modernidad; esto lo hace a fin de entender su posición histórica, su propia circunstancia. El desarrollo de las nuevas teorías científicas –por ejemplo, la física cuántica, la teoría de la relatividad, las geometrías no euclidianas- ponían en entredicho la unidad del intelecto que el sistema de la Razón propugnaba. Asimismo el descomunal optimismo de la modernidad contrastaba con el miserable aspecto de la política internacional a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Era necesario para él, entender con claridad qué era lo que estaba exactamente en crisis; saber de qué mundo se estaba saliendo para así poder entender a cuál se estaba entrando.

Por otro lado, es precisamente esta crisis histórica lo que lo lleva a hacer metafísica, es decir, a orientarse radicalmente, sin partir de supuestos previos tales como los que la filosofía o las investigaciones científicas podían aportar, pero siempre fijándose cómo articularlas, de tal modo que no se negaran tal como lo habían hecho las anteriores generaciones, cuya abrupta reacción reducía a su vez a la razón, generando una constante oposición entre vida y razón, ciencia y arte, y otras contradicciones similares.

Esta gran crisis global de la situación cultural europea no deja de afectar a España con sus propios matices. España se ve en esa época en estado de crisis política y

¹² Lasaga, *Ibid.* p. 22

social permeada por la constante pluralidad de tendencias, siendo frecuente – aunque no de manera exclusiva-, acorde al espíritu general de la época, el reconocimiento común de una necesidad de modernización e industrialización en lo tocante a infraestructura productiva, política y pedagógica.¹³

Ortega se inscribe en esta misma corriente con su polémico proyecto de “europeizar a España”, que para él consistía básicamente en que la cultura española asimilara los más grandes logros de la ciencia y la filosofía alemana, puesto que, consideraba, España ya había agotado por el momento la posibilidad de asimilación de las creaciones francesas. Intentó Ortega, en base a una serie de empresas culturales a gran escala, así como apoyado por sus constantes publicaciones en diarios y su magisterio en la Universidad de Madrid, que duró de 1910 a 1936, darle una nueva vitalidad al pensamiento Español que “...tenía serías limitaciones para incorporarse a Europa después de un desastroso siglo XIX, desgarrado por guerras civiles...”¹⁴ permitiéndole a España recibir críticamente los logros espirituales de otras latitudes con su afanoso quehacer tanto de filósofo como de divulgador.

En el caso de su labor propiamente filosófica estos objetivos afectan profundamente el estilo de Ortega, quien con su genial capacidad literaria procura tratar los temas más complejos de la filosofía con una claridad pedagógica remarcable. Del mismo modo escribe profusamente artículos periodísticos y dicta numerosas conferencias, muchas de las cuales exponía frente a un público más o menos lego en las cuestiones más profundas de la filosofía y de las ciencias.

1.2 El hombre según el siglo XIX

Una cuestión importante respecto del tema que aquí nos ocupa es el del trasfondo de la reflexión sobre la esencia del hombre que se daba en el contexto filosófico de la época. Dos interpretaciones sobre el hombre se volvieron particularmente

¹³ Cfr. Alvear Acevedo, Carlos. *Historia Universal Contemporánea*, D.F: Ed. Jus, 1971 pp. 251-257

¹⁴ Lasaga. *Ibid.* p. 20

importantes en el espíritu europeo a partir del siglo XIX, y en mayor o menor medida contra ellas se gestaron las del siglo XX, incluida la que Ortega desarrolla y de la que hemos de hablar más adelante. Estas interpretaciones sobre el hombre, que ya habían hecho mella en el panorama cultural europeo a partir de la divulgación intensa de las corrientes filosóficas modernas, sobre todo con la fuerza llegada de la revolución francesa, pero no exclusivamente atada a ella, están regidas por los mismos valores que aquellos que parten del fenómeno de las *ciencias naturales*, las cuales, a diferencia de la ciencias desarrolladas en la antigüedad y en la edad media, cuya finalidad era la contemplación de la realidad, tienen como misión principal "...contribuir a mejorar y a aliviar la condición humana..."¹⁵ mediante la transformación racional de la naturaleza. No se puede dejar de admitir que este proyecto fue muy fructífero, posibilitando a lo largo de su desarrollo una mayor dominación del hombre sobre su entorno. Los éxitos y sobre todo las promesas de estas nuevas ciencias produjeron en Europa una nueva fe en ellas, de tal modo que lo que en el siglo XVI era nada más que quimeras y posibilidades, en siglo XIX se volvieron certezas, creencias con las que se contaban.

De estas dos interpretaciones de las que hablamos, una se desarrolló como "ciencia del hombre", adquiriendo, en base a la fe científicista del siglo XIX, los presupuestos metafísicos y metodológicos de la ciencia física. Es decir, entendiendo al hombre en una relación objetual, temporalmente puntual. Cabe decir que en base a esta idea se gestaron muchas escuelas y corrientes antropológicas y psicológicas, teniendo todas como nota en común el pensar al hombre, en tanto objeto, como un ente determinado por una ley causal.

La otra interpretación, inscrita en el idealismo trascendental, se pone precisamente en el otro polo y el hombre resulta identificado como sujeto trascendental, persistiendo en una unidad metafísica perfecta, por lo que pasa a considerársele como libre y creador en sentidos absolutos.

¹⁵ Bacon, Francisco. "Instauratio Magna" en *Instauratio Magna, Novum Organum, Nueva Atlántida*. Ed: Porrúa. D.F: 1975. P. 63

Estas discutibles interpretaciones, por supuesto, no carecían de aplicación política llegando incluso a justificar actos atroces, y es esto mismo lo que lleva a Ortega, siempre preocupado por su propia circunstancia, a analizar al hombre para buscar ideas claras al respecto, como precauciones mínimas que debían ejecutarse ante los horrores de la guerra y de las revoluciones que oscurecían a Europa y al mundo.

2.- Algunos planteamientos fundamentales del pensamiento de Ortega y Gasset.

Antes de abordar el tema específico de la antropología orteguiana, es fundamental bosquejar algunos de los planteamientos centrales de su sistema filosófico en el que esta se inscribe y articula.

La obra de Ortega es muy amplia, tanto en temáticas como en extensión; su carrera intelectual dura varias décadas y es atravesada históricamente por muchos sucesos de gran envergadura los cuales no le fueron indiferentes y sobre los que no dejó de reflexionar. No obstante esto, la amplia gama de asuntos tocados por Ortega se relacionan íntimamente por un fondo común de principios filosóficos que fue desarrollando ya desde sus trabajos de juventud y cuyo núcleo de intuiciones se deja ver como esencialmente la misma en toda su trayectoria, en la que las afinó conforme a métodos y exposiciones cada vez más rigurosas.

Estos planteamientos fundamentales del sistema de Ortega parten de una serie de encrucijadas filosóficas profundamente relacionadas por una sensibilidad común y de las que el momento histórico de Ortega es heredero directo. Estas encrucijadas se pueden reducir al enfrentamiento entre el realismo y el idealismo a nivel ontológico, así como el que se da entre el relativismo y el racionalismo a nivel epistémico.

La primer pugna, de carácter metafísico, consiste en el sentido que cada una de las posturas le otorga a la realidad radical, entendiendo ésta como la substancia de la

realidad, aquello que constituye al mundo por debajo de toda la diversidad de fenómenos. El realismo, por su parte, que para Ortega se encuadra históricamente en la filosofía griega y su posterior desarrollo medieval, tiene como supuesto que el prototipo de ser es la cosa-en-sí, aquello que hay independiente de toda conciencia, y cuya nota ontológica fundamental no es otra que la permanencia, pudiéndose identificar en base a esta a lo primario ontológicamente de lo que es accidental y secundario.¹⁶

A esta tesis radical que es el realismo se opone la tesis idealista, que según entiende Ortega, históricamente es coincidente con la época moderna. El idealismo, problematizando al <<mundo real>>, rechaza a la cosa cosa-en-sí como realidad radical y pone en su lugar al yo, aceptando entonces que todo lo que hay tiene primariamente una naturaleza dependiente y derivada de la conciencia, tomando entonces a esta como primer principio.

Ortega está de acuerdo en considerar al idealismo como una superación auténtica del realismo: en rigor toda realidad implica a un yo que le dé sentido. Hablar sobre una realidad independiente del sujeto es caer en hipótesis y ficciones insostenibles filosóficamente. No obstante, Ortega considera que el idealismo es a su vez insuficiente y plantea directamente a Descartes, supuesto padre del idealismo, una serie de objeciones que le permiten superar al idealismo y así establecerse fuera de la modernidad. Cabe resaltar, sin embargo, que en esta serie de objeciones Ortega parte del mismo pensamiento cartesiano, expresando abiertamente su admiración por este notable filósofo. Coincide con él en la pertinencia de la duda metódica como método por excelencia del quehacer metafísico. Esto significa rechazar toda idea o supuesto previo que no nazca de su propia evidencia sino que se encuentre sostenido por otras ideas.

Respecto a esto son básicamente cuatro puntos los que Ortega objeta a Descartes, cuyo razonamiento parte del problema de los sentidos, infieles y engañosos, llevado al extremo mediante la cuestión de la alucinación y del sueño; considera sin

¹⁶ Ortega y Gasset, José. "Sobre la razón histórica" en *Obras Completas T. XII*. Madrid: Alianza, 1983. P. 170

embargo Descartes, como es bien sabido, que aun cuando un genio maligno, ser tan poderoso como falaz, nos engañara todo lo posible, este engaño implicaría ya nuestra propia existencia. Lo incuestionable, de tal modo será entonces la existencia del yo y de sus pensamientos.¹⁷

El primer punto objetado a esto por Ortega es que Descartes comete un error al inferir que aquello que se experimenta durante el sueño no existe. Este es un supuesto que parte de la hipótesis del ensueño. Para Ortega, Descartes comete este error porque aún en su magistral ascesis epistémica no se ha desembarazado del supuesto aristotélico del ser como cosa, lo que determina una interpretación del yo como substancia pensante y asimismo a los pensamientos de este yo-substancia como accidentes de la misma, por lo que los sueños serán interpretados como una especie de falsa realidad, puesto que, se supone, eso que se experimenta durante el sueño y la alucinación no existe por sí mismo; sin embargo, para Ortega esta interpretación queda negada por la misma duda metódica que no acepta supuestos sino solamente evidencias, no pudiendo determinarse como no existente a aquello que se percibe como tal –ni siquiera en los sueños-, sino tan solo como posiblemente no existente cuando no se lo percibe. En un primer momento, si nos atenemos a lo meramente evidente de por sí, aún en la alucinación y el sueño, aquello percibido tiene carácter de existente.

El segundo punto objetado por Ortega a Descartes está en relación con la inmediatez del mundo. Siguiendo con la argumentación cartesiana, dado que lo único indubitable es el yo y sus pensamientos, es menester que haya entonces un intermediario que permita la relación entre el mundo y el yo. Esto implica que el mundo es una realidad mediata, en contraste con la naturaleza del pensamiento, la cual es inmediata al sujeto. Sin embargo, esto resulta para Ortega cuestionable puesto que, sostiene, al percibir un ente lo que se percibe primera e inmediatamente es el ente mismo y no la percepción del sujeto. Es decir que la realidad de la conciencia no es inmediata e indubitable sino más bien secundaria y con carácter de hipótesis. Lo evidente es el mostrarse de las cosas y para dar cuenta de este

¹⁷ *Ibid.* P. 175

inmediato mostrarse de las cosas es necesario un nuevo acto mental que reflexione sobre este acto primero de percepción, teniendo entonces ambos el mismo valor de realidad e inmediatez. No obstante, este acto de reflexión segundo no puede ser entendido como un <<pensamiento del pensamiento>> en sentido riguroso, es decir, como un pensamiento que se piensa a sí mismo, sino que es en todo caso un pensamiento cuyo objeto, lo que piensa, será el acto previo e inmediato de percepción. Por eso, de acuerdo con Ortega, el término de conciencia –primer principio del idealismo–, como esta realidad que es inmediata a sí misma, debe ser eliminado de la filosofía fundamental.¹⁸

El tercer punto que Ortega objeta a Descartes es que este considera que en tanto el mundo es algo digno de sospecha, queda su realidad abolida, permaneciendo únicamente en calidad de indubitable al yo que duda. Ortega indica sin embargo que, aun cuando puedan quedar abolidas ciertas cualidades del mundo exterior, como la forma y la materia, en tanto que son producto de ciertas ideas preconcebidas, el mundo permanece aun así, como distinto del yo y en calidad de opresivo y dudoso.¹⁹ De tal modo la realidad del sujeto no puede considerarse como cerrada en sí misma, sino que debe ser entendido como esencialmente trascendencia, es decir “...*presencia* de la realidad.”²⁰

El cuarto y último punto que Ortega pone a discusión es el trato que Descartes le da a la duda, ya que este solo la toma en consideración por lo que tiene de común con todo pensamiento, es decir, en su supuesta inmediatez. Ortega sostiene que esa duda indubitable contiene dentro de sí, no solo el puntual dudar, sino asimismo su sentido, es decir, la serie de razonamientos de donde surge y sin los cuales ella misma carecería de sentido, por lo que estos razonamientos deben admitirse tan verdaderos como la duda. No solo esto sino que estos razonamientos no surgen de la nada sino que son producto de un tercer momento previo, en el que tuvo que haber una resolución a hacer filosofía, a buscar radicalmente una orientación, lo que quiere decir que la necesidad de reflexionar es tan real como la duda, y esta

¹⁸ *Ibid.* P. 185

¹⁹ *Ibid.* P. 187

²⁰ *Ibid.* P. 186

necesidad, previa a la duda metódica, tiene como origen un problemático estar entre las cosas, con la obligación impuesta por el mundo de tener que hacer algo para poder permanecer en él.

De tal modo el idealismo, sujeto a su propia rigurosidad al negarse a aceptar como verdadero aquello que no sea evidente por sí mismo, entra en contradicción cuando interpreta la naturaleza de la realidad como pensamiento inmediato a sí mismo. Ortega piensa en cambio que lo inmediato es *lo otro*; es decir que "...siempre que encuentro mi yo lo encuentro coexistiendo con algo frente, ante y contra él: el mundo o circunstancia."²¹ Esto acaece incluso en el caso de la duda, puesto que aún en esta son imprescindibles dos elementos mutuamente necesarios: el yo que duda y lo dudoso.

Para Ortega, este estar "...yo viviendo *con y entre y en función* de las cosas, donde yo soy inseparable de ellas y ellas de mí"²², es decir, el *vivir de cada cual*, es una realidad que tiene la propiedad de ser inmediata y universal, verdadera en su sentido más riguroso, y por lo tanto con valor de principio metafísico fundamental; la vida individual y concreta de cada uno es entonces para Ortega "...la realidad primaria, en que todas las demás aparecen."²³

Esta tesis radical, que se puede entender como una superación del idealismo, tiene una implicación metafísica de gran alcance transformando por completo el sentido del concepto de ser, el cual, tanto en la tesis realista como en la idealista, se tenía por absoluta independencia y permanencia; en la metafísica orteguiana en cambio "...el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva..."²⁴, es decir, una *relación* en la que co-existen como elementos igualmente necesarios tanto el sujeto como el objeto. Tan real es por lo tanto el yo como lo son las cosas, y la relación entre ambos es "...como esas

²¹ Ortega y Gasset, José. "Unas lecciones de metafísica" en *Obras Completas T. XII* Madrid: Alianza, 1983. P. 125

²² Rodríguez Huéscar, Antonio. *Perspectiva y verdad: el problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1966. P. 73

²³ Ortega y Gasset, José. "Sobre la razón histórica" en *Obras Completas T. XII*. Madrid: Alianza, 1983. P. 193

²⁴ Rodríguez Huéscar. *Ibíd.* P. 70

parejas de divinidades que, según la religión de la antigua Grecia y Roma, tenían que nacer y morir juntas –los Dióscuros o Géminis-, a las cuales llamaban por eso *Dii consentes*, los dioses unánimes.”²⁵

Independientemente de la reflexión específica de Ortega respecto de la vida, tema que hemos de abordar más adelante, es claro que esta nueva interpretación del ser no deja de ser problemática, particularmente en lo que atañe a la cuestión de la verdad, desarrollándose en este terreno la otra encrucijada de la que hablábamos más arriba y de la que Ortega es heredero, es decir, la que hay entre racionalismo y relativismo.

Podemos entender que la verdad, en su cometido de captar la realidad, debe por su propia naturaleza ser única e invariable.²⁶ Sin embargo la vida individual es fragmentaria y mudable. ¿Cómo pueden entonces relacionarse estos elementos tan dispares entre sí? Dos respuestas son sumamente importantes dentro de la tradición filosófica al respecto y Ortega las aborda críticamente; por un lado tenemos al relativismo que, frente a este cambio constante de la historia humana en la que se han adoptado muy distintos sistemas de valores éticos, epistemológicos y metafísicos, considera que “La verdad...no existe; no hay más que verdades *relativas* a la condición de cada sujeto.” El racionalismo por su parte, considera que siendo la verdad necesariamente una e invariable “...no puede ser atribuida a nuestras personas individuales, corruptibles y mudadizas”²⁷, por lo que para poder justificar el conocimiento se ha de atribuir la existencia de un sujeto común a toda la humanidad, perfecto y fuera de la historia en su sentido más concreto, un sujeto trascendental.

Estas dos posturas antagónicas, resuelven cada una los problemas de la otra, pero en sí mismas, de acuerdo con Ortega, son insuficientes. El relativismo es insostenible por dos puntos: primero, porque si no existe la verdad él mismo es injustificable de manera seria, puesto que un escepticismo tan radical

²⁵ Ortega, *Ibíd.* p. 181

²⁶ Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo/ La rebelión de las masas*. D.F: Ed. Porrúa, 1985. P. 14

²⁷ Ortega. *Ibíd.* P. 15

necesariamente se niega a sí mismo, ya que si se dice que no hay verdad absoluta, eso no puede tomarse como verdad absoluta y el planteamiento se desintegra en una contradicción insuperable; por otro lado porque la vida misma, por lo menos la vida plena y saludable, tal como Ortega la entiende, implica una exigencia de que la verdad sea posible, y si se prescinde de esta dimensión, la vida queda convertida “...en algo ilusorio y absurdo”.²⁸

Por su parte, en el racionalismo, lo histórico de la vida, así como el mundo fenomenológico del que se parte siempre, quedan negados por su equívoca irracionalidad; se substituye a la vida en favor de las construcciones de la razón pura. El racionalismo, que inicia su existencia con Sócrates al descubrir este el “...polo objetivo de la vida”²⁹, ironiza, es decir, aborda críticamente toda la realidad desde el centro constitutivo de su perspectiva, la cual es contraria a la vida espontánea y a lo individual. El racionalismo yerra, de acuerdo con Ortega, en esta negación de la vida individual, puesto que esta es la que posibilita a la razón pura, teniendo un valor ontológico superior.

Para Ortega, el pensamiento debe tener siempre por lo menos la pretensión de captar el ser de las cosas, es decir, de ser verdadero; no obstante, es indispensable tener en cuenta que esta verdad a la que se aspira, en tanto pensamiento, ha de tener como origen a un sujeto individual que vive; la razón parte de este individuo orgánico y ha de entenderse como “...una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar.”³⁰ Siendo su función orgánica precisamente el captar el ser de las cosas, cosa que no es imposible puesto que el hombre no está encerrado en su subjetividad, sino que su vida es esencial trascendencia, es decir que “...sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella.”³¹

Considera Ortega que cada yo ha de ser necesariamente un punto de vista distinto, sin que por esta pluralidad haya de creerse que son falsas las distintas perspectivas,

²⁸ *Ibid.* p. 15

²⁹ *Ibid.* p. 30

³⁰ Marias. *Ibid.* p. 438

³¹ *Ibid.* P. 21

considerando que hay una realidad independiente de toda conciencia, sino que de hecho cada perspectiva es tan verdadera como la otra –y por lo mismo es también parcial, por lo que la verdad siempre puede ampliarse en tanto los diversos puntos de vista sean capaces de nutrirse mutuamente.

El tema de nuestro tiempo, según Ortega, será en base a esto y contra el culturalismo -que hace de los productos objetivos de la razón el valor supremo- el gestar una cultura que pueda cumplir el doble imperativo que está en la esencia misma del pensar, su dimensión vital y subjetiva, así como el de la obligatoriedad de objetividad que la sustenta y a la que la vida tiende y que necesita. Es decir que el lugar de la razón pura ha de someterse de nuevo a su raíz, que no es otra que la razón vital, la estructura originaria de la vida, la cual es problema constante, horizonte blando, complejo, turbio y de naturaleza histórica y mudable.³²

3. Hombre y vida en el pensamiento de Ortega y Gasset

3.1 Análisis de las obras sobre el problema

Si en toda obra influyen para su constitución las ideas vertidas dentro, es cierto también es que estas ideas se encuentran determinadas por aquel que las ha escrito y que este, el autor, escribe con una serie de valores y necesidades implícitas que se encuentran.

Según hemos visto, Ortega estuvo siempre preocupado por su propia circunstancia. Su filosofar no fue puro ejercicio académico, sino que siempre estuvo de fondo la necesidad de hacer una filosofía auténtica y al mismo tiempo dialógica, siendo que sus textos siempre tuvieron la intención de ser leídos por un grupo más o menos grande de lectores, la mayoría no académicos ni profesionales de la filosofía, por lo que muchas veces cae en ciertos reduccionismos y simplificaciones.

³² *Ibíd.* P. 31

Del mismo modo, esta preocupación por su circunstancia obligó a Ortega a intentar interpretar a un nivel filosófico distintos hechos históricos relevantes que estaban ocurriendo en ese momento, cada uno con distintos alcances. Siguiendo las preocupaciones del propio Ortega, podríamos señalar como ejemplos de estos hechos, un escepticismo crítico a los valores occidentales, las guerras mundiales, y ciertas teorías sociales y psicológicas que cobraron gran fuerza en los siglos XIX y XX .

Por otro lado, siendo que Ortega mismo admite que su perspectivismo implica una amplitud nueva de posibilidades de acceso a la realidad, puesto que la perspectiva entendida como realidad radical, implica una profundidad objetiva que puede ser explorada y desvelada en un movimiento infinito por la actividad del hombre³³, es natural que encontremos en el despliegue de su obra un entramado rico y complejo de reflexiones en torno al hombre, que varían tanto en profundidad como en intenciones. Ortega desarrolla magistralmente temas de índole epistemológico, ético y metafísico en su reflexión sobre la naturaleza y constitución del hombre.

Esta manera de creación filosófica asistemática – en el exclusivo sentido de que la mayoría de los textos de Ortega no pretenden ser una explicitación absoluta de toda la realidad de manera analítica y *a priori*, sino que a partir de elementos fundamentales parte a la exploración de las vivencias, elementos que por otra parte, tal como los plantea Ortega, presuponen la necesidad de la apertura a los fenómenos así como al diálogo, es decir que se trata de lo que se ha dado en llamar un “sistema abierto” – complica un tanto la comprensión cabal y articulada de su antropología filosófica. Intentemos, ante esto, establecer un esquema breve que nos permita ver la coherencia y solidez unitaria de la pluralidad intrínseca de los textos de Ortega respecto a este tema en particular.

Distingamos primeramente los tres tipos fundamentales de análisis que Ortega realiza sobre el hombre con respecto a los respectivos textos de su carrera en los que se acometen estos. Tenemos un primer momento de análisis en que Ortega, al

³³ Cfr. Ortega y Gasset, José. “Meditaciones del Quijote (1914)” en *Obras Completas Tomo I*. Madrid: Ed. Alianza, 1983. P. 331

intentar abordar una realidad circunstancial, es decir, que se impone de suyo históricamente, invita a un análisis de los hechos, a fin de, antes de cualquier acción, entender lo que se presenta en un ejercicio de honestidad intelectual. En los textos que presentan estas características tenemos análisis extremadamente condensados y parcialmente analíticos, en donde, al intentar entender plenamente los datos históricos, se parten de supuestos implícitos filosóficos –metafísicos, éticos, estéticos, epistemológicos etc.-, imbricados todos unos con otros, en el que si bien se explican estos fundamentos, su análisis queda por decirlo de alguna manera, como en segundo plano frente al tema principal abordado en cada texto. Aquí podríamos incluir las *Meditaciones del Quijote* (1914), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La deshumanización del arte* (1925), *La rebelión de las masas* (1930).

Tenemos un segundo momento del análisis orteguiano, en donde predominan investigaciones de corte fenomenológico, y en el que se consideran sobre todo las *estructuras relacionales del sujeto*. Aquí podríamos hacer asimismo una subdivisión. En primer lugar tenemos análisis de las estructuras relacionales del sujeto a partir de una descripción fenomenológica de lo que podríamos llamar estructuras de percepción del sujeto, las cuales, por otro lado, no son idénticas entre sí. Se pone el acento sobre todo en la pluralidad efectiva del individuo humano y no su unidad de fondo. Si habláramos del individuo humano como un organismo, estos análisis tratarían específicamente de los “órganos” de ese organismo. Es en estos textos donde Ortega trata, en rigor, lo que el mismo llamará <<*Conocimiento del hombre o antropología filosófica*>>. ³⁴ Aquí podríamos incluir, entre otros, *Vitalidad, Alma, Espíritu* (1926) ³⁵, *Amor en Stendhal, La elección en el amor, Para una psicología del hombre interesante* ³⁶.

Tenemos por otra parte, textos en los que Ortega reflexiona más propiamente sobre la estructura unitaria de fondo que es cada vida humana a partir de un análisis de

³⁴ Ortega y Gasset, José. “Para una psicología del hombre interesante” en *Estudios Sobre el amor*. D.F: Ed. Fontamara, 2007.P. 159

³⁵ Ortega y Gasset, José. “El Espectador V. 1926” en *O.C. II*, p. 451-480

³⁶ Ortega y Gasset, José. *Estudios Sobre el amor*. D.F: Ed. Fontamara, 2007.

corte histórico-ontológico. Es decir, asumiendo que en la vida de cada hombre hay acceso a una realidad objetiva –la circunstancia- en la que confluyen tanto la naturaleza física del mundo así como la realidad espiritual que parte de la realidad histórica y social del hombre. Aquí ya no se trata entonces de dibujar la estructura propia del sujeto en tanto sujeto de percepción, sino de analizar la relación ontológica y efectivamente histórica de los hombres individuales en su problemática vital. No será entonces un análisis de la <<tectónica de la persona>>³⁷ - como los anteriores-, sino más bien se tratará de un <<galileísmo de la historia>>³⁸, que presupone en algún grado los resultados de las investigaciones previas, pero que por su naturaleza, profundizan aún más en la constitución propia del humano vivir. Aquí podríamos incluir, entre otras obras, *En torno a Galileo* (1933), *Historia como sistema* (1935), *Ensimismamiento y alteración* (1939), *Sobre la razón histórica* (1940).

De manera clara, podríamos decir que estos dos subtipos de análisis se enfocan en diferentes elementos de la realidad entendida como perspectiva. Los primeros se enfocan sobre todo en el sujeto en tanto sujeto, del hombre en pocas palabras. Los segundos se enfocan no en el hombre, sino en la vida humana, es decir, haciendo un paralelo con el concepto de perspectiva, es la perspectiva –en sentido ontológico- considerada en su concreta y real aparición de mutua interdependencia entre el hombre-historia y el mundo-problema.

Tenemos por último, un tercer tipo de textos, en los que Ortega acomete un análisis ontológico de estilo sistemático en el que intenta, de una manera mucho más rigurosa que en sus primeros trabajos, exponer los elementos fundamentales de su filosofía, elementos que se hallan dispersados de muchas maneras a lo largo de toda su obra. En *Unas lecciones de metafísica* (1934), recurre al método cartesiano de la duda metódica para acometer tan legítimamente como pueda la demostración de su sistema metafísico. Habrá aquí una mayor sobriedad en los temas abordados, pero al mismo tiempo permite esto una mayor claridad en lo expuesto, dado que ya

³⁷ *Ibíd.* p. 455

³⁸ Ortega y Gasset, José. “En torno a Galileo (1933)” en *O. C. V* p. 13

no se parte de elementos figurativos para dibujar a los distintos fenómenos, sino que pretende partir de lo efectivamente dado en la intuición inmediata, por lo que los resultados de estas investigaciones son limitadas. Sin embargo, dado que la tesis fundamental de su metafísica es el considerar a la vida humana como realidad radical, forman parte importante de su reflexión antropológica, estos sus textos de *prima philosophia*, más aún que por una cuestión sistemática –en la que necesariamente los resultados de las investigaciones ontológicas afectan de una u otra manera las tesis antropológicas- cuanto que significa que el hombre y su vida está siendo una y otra vez el tema explícito de estas meditaciones.

Con el objetivo de exponer la estructura básica del pensamiento orteguiano respecto del hombre, habremos entonces de dividir el presente capítulo en los siguientes apartados: en primer lugar un apartado que matice los problemas metodológicos y las implicaciones ontológicas respecto de la antropología filosófica entendida como reflexión e investigación de la consistencia del hombre, que surgen a partir de su implicación en el sistema metafísico de la razón vital. En segundo lugar, un apartado en el que se aborde el análisis fenomenológico del sujeto como sujeto de percepción tal como Ortega lo desarrolla. En tercer lugar, un apartado que aborde el análisis que se hace del hombre y su vida en su efectiva y problemática unidad y en su fáctico encuentro circunstancial, llevado a su completitud a partir de los elementos que se relacionan con el problema del hombre individual y su naturaleza social e histórica.

3.2 Problemas metodológicos respecto de la antropología filosófica.

Si recordamos lo ya dicho, vemos que Ortega divide de manera aproximada a la historia de las ideas en tres distintas posturas que se podrían rastrear e identificar con épocas históricas. La primera de estas, que surge con la reflexión griega sobre el ser, es el realismo. El realismo considera que el prototipo efectivo de la realidad es la naturaleza (*physis*) entendiendo esta como paralela al tipo de realidad de las entidades matemáticas o de las entidades formales. Los griegos, a partir de

Parménides, al descubrir las entidades lógicas en su implacable necesidad, tomaron a estas como el tipo de entidad fundamental. Resulta, sin embargo, que tomada al pie de la letra, la doctrina eleática del ser es incompatible con la posibilidad de movimiento. Las entidades lógicas –el Ser que Parménides describe en su poema, por ejemplo- tienen como característica el tener por base la identidad y la mismidad. Siempre han de ser de la misma manera, siendo por lo tanto invariables.

Este carácter inmóvil de las entidades lógicas, que provoca que el movimiento se vuelva problemático, llevó a los siguientes pensadores griegos a intentar nuevas maneras de aproximación a la realidad que les permitiera, sin negar la primacía ontológica de las entidades del tipo lógico, la explicación articulada del cambio, del movimiento, del nacimiento y la destrucción. Así en el aristotelismo, por ejemplo, se considera que los entes, tal como se muestran en su variabilidad, tienden por lo general a imitar una forma previa que ya llevaban dentro como potencia esencial. Esta forma es su esencia y, al tender cada ente a ejecutar naturalmente en acto esta forma esencial, se entiende que cada ente está determinado y es por sobre todo, su esencia.³⁹

En la edad moderna, cambia esto por una interpretación más bien subjetivista, particularmente a partir de la filosofía post-kantiana, en donde el sujeto es considerado como fundamento absoluto de la realidad. Como ya mencionamos, Ortega considera que el idealismo, aún en su radical diferenciación con el pensamiento realista, tiene aún dentro de sí, en arraigo profundo, la concepción parmenídea del ser. El mismo concepto de *Espíritu* o de sujeto, se funda en el concepto de ser idéntico. Así, según Ortega, “...en Hegel, el movimiento del espíritu es pura ficción, porque es un movimiento interno al espíritu, cuya consistencia es en su verdad fija, estática, y preestablecida.”⁴⁰

Asimismo, dentro de la modernidad, hay una purificación del realismo, que a través de múltiples derivaciones filosóficas, cambia el estatuto ontológico primero del ente-sustancia por el de la ley inmanente de la naturaleza, la cual ha de ser investigada

³⁹ Ortega y Gasset, José. “Historia como sistema” en *Ortega y Gasset*. Madrid: Ed. Gredos, 2012. P. 644

⁴⁰ *Ibíd.*

mediante los métodos físicos experimentales. Pero aún con las diferencias complejas entre el realismo antiguo y el realismo fisicista propio de la modernidad, hay en estas dos posturas un trasfondo compartido: el presupuesto de considerar a la realidad en un sentido que busca una estabilidad teleológica dada de antemano, sea esta su physis o su legalidad.

La crisis en la estructura general del pensamiento que dominaba efectivamente en la época de Ortega, lo obliga, según hemos visto, a hacerse cargo del problema metafísico de la realidad radical mediante la duda metódica a la cartesiana, para llegar como primera conclusión a la postura ontológica perspectivista en la que el sujeto y el objeto forman parte de una realidad previa y unitaria en la que ambos se encuentran indisolubles en relaciones de problematicidad para el sujeto. Esta perspectiva primera –de la que derivará entonces toda otra realidad- es la *vida humana*, y el perspectivismo orteguiano precisamente procurará oponer con claridad el ser de la cosa del ser de la perspectiva.⁴¹ De esta original formulación metafísica se derivan algunos puntos importantes para las investigaciones orteguianas sobre el hombre.

En primer lugar tenemos que mientras los objetos aparecen referidos a una norma regular y común, la vida humana, al depender ontológicamente del sujeto –entendido este como hombre concreto y singular, en contraste con el sujeto trascendental propio de los sistemas idealistas-, la realidad varía de un sujeto a otro.⁴²

En segundo lugar, tenemos que el sujeto parte en su reflexión y cuestionamiento del problema de la decisión del propio ser, por lo tanto, parte evidencialmente de la problematicidad de su esencia. De donde se deriva que el hombre se determina partir de lo que no es, es decir, que se relaciona íntimamente con su no-ser fáctico.

⁴¹ Rodríguez Huéscar, Antonio. *Perspectiva y verdad: el problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1966. P. 70

⁴² Cfr. Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo/ La rebelión de las masas*. D.F: Ed. Porrúa, 1985 p. 51

Concretamente dirá Ortega que el hombre es “un ser que consiste más que en lo que es, en lo que va a ser, por tanto en lo que aún no es.”⁴³

Por último podríamos decir que ya el mismo hecho de que se concluya que la realidad radical es la relación entre sujeto y objeto en la que el sujeto puede y de hecho se pregunta por el objeto, se halla implícitamente que el sujeto es distinto de y no coincide con el objeto. Esta no coincidencia del sujeto con el objeto -el carácter de exiliado metafísico del hombre como dirá algunas veces Ortega- puede explorarse en muchos niveles distintos, pero nos deja como conclusión de base que el hombre no es una sustancia en el sentido tradicional.⁴⁴

Esa es la razón, entiende Ortega, del fracaso de las ciencias sociales y humanas, cuando al imitar los métodos físico-matemáticos pretendían encontrar la ley que rige los movimientos históricos y así alcanzar a ver con determinación exacta los procesos sociales futuros.

Para la comprensión del hombre será menester, según Ortega, abandonar los presupuestos metodológicos del naturalismo realista, ya sea en su forma fisicista o en su forma de ciencias del espíritu, puesto que, estas últimas, como ya hemos hecho notar, a pesar de pretenderse como una reacción rigurosa contra el reduccionismo naturalista de fisiólogos y psicólogos, persisten en el error, cuando consideran al espíritu como teniendo características fundamentalmente iguales a las que las cosas tienen de suyo. Ante lo cual considera Ortega que estas ciencias del espíritu no son sino un “...naturalismo larvado y, por ello, inoperante frente a las concepciones naturalistas, sus presuntas enemigas.”⁴⁵

Por otra parte, cabe señalar que este aparente desdén de Ortega por la ciencia física no es el señalamiento de su ineffectividad completa o por decirlo con otras palabras, de su fracaso en tanto que ciencias físicas. Todo lo contrario. La física desarrollada en la modernidad es para Ortega una obra de absoluta genialidad, en

⁴³ Ortega y Gasset, José. *Unas lecciones de metafísica*.

⁴⁴ Ortega y Gasset, José. “Historia como sistema” en *Ortega y Gasset*. Madrid: Ed. Gredos, 2012. P. 644

⁴⁵ *Ibíd.* p. 646

la que el hombre, después de caer en una crisis histórica, más precisamente la crisis que representa la “transición” de la edad media a la edad moderna, logra desarrollar un esquema eficaz para comprender y dominar hasta cierto punto a la naturaleza. Por eso, la razón física –como también la llama Ortega-

...lejos de haber fracasado, ha trascendido todas las esperanzas y, por vez primera en la historia, las potencias de realización, de logro, han ido más lejos que las de la mera fantasía. La ciencia ha conseguido cosas que la irresponsable imaginación no había siquiera soñado.⁴⁶

Lo contrario significaría una contradicción seria dentro del sistema de Ortega puesto que el perspectivismo orteguiano implica, a diferencia por ejemplo del perspectivismo nietzscheano, tanto la posibilidad como la exigencia del hombre de acceder a la verdad.

La verdad la entiende Ortega, ya desde las *Meditaciones del Quijote*, a partir de su formulación en tanto *aletheia* o *apocalipsis (revelación)*. Como hemos señalado más arriba, la postura ontológico-epistémica perspectivista significa la inmediatez de la otredad para el sujeto, y este es un primer sentido de verdad para Ortega, en tanto que el sujeto, la “conciencia”, no es un elemento sobreañadido a la realidad sino que la posibilita. Si con el sistema metafísico de la razón vital se ha dejado atrás la concepción realista, cuya consecuencia inevitable es que “...el hombre es también una cosa entre las del mundo, una especie, objetivamente captable, entre muchas otras...”⁴⁷, como señala Martin Buber respecto del planteamiento aristotélico del hombre, se acepta desde el perspectivismo orteguiano, por el contrario, que la perspectiva es parte fundamental de la realidad, y por lo tanto el punto de vista del individuo ha de ser tomado como verdadero –aunque por lo mismo no único y absoluto-. Por la misma razón, el mismo concepto de verdad ha de entenderse de una manera muy distinta a la considerada en la tradición –aunque se podría formular de manera semejante.

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* (Tr. Eugenio Imaz) D.F: Ed. FCE, Breviarios, 1949. P. 30

Se ha señalado ya que en el perspectivismo orteguiano, los elementos fundamentales de la realidad tienen una doble raíz: parten tanto del sujeto como del objeto. La verdad será entendida en este primer sentido entonces en un planteamiento aparentemente paradójico, a saber, a un mismo tiempo tanto como parcial y también como objetiva – en el sentido de que la otredad objetiva es captada en su propia configuración, más que “inventada” o “decidida” por el propio sujeto. Lo que la caracterizará será sobre todo el momento de iluminación de realidades, el *instante* en el que coincide de manera adecuada el hombre y su circunstancia.

Así, frente al declive que Ortega presenciaba de la fe del hombre europeo respecto de las posibilidades de la razón física, el opone su interpretación en donde ésta ha de ser estimada como una herramienta que permite en verdad acceder a ciertos aspectos de las realidades físicas.

En contraste, y a pesar de este reconocimiento sensato a las ciencias físico-matemáticas, señala que “...lo que ha fracasado de ella [la física] es la retórica y la orla de petulancia, de irracionales y arbitrarios añadidos que suscitó...”⁴⁸

Vemos así que se articula la reflexión sobre el hombre que Ortega ejecuta, dentro del marco de su propio programa filosófico, que pretendía, de manera explícita desde su obra *El tiempo de nuestro tiempo*, sintetizar los resultados y posibilidades de la razón pura, dentro del marco más amplio de la vida concreta del hombre, la cual solo puede entenderse en un modo de pensamiento que supere, sin rechazarla, a la propia razón pura. Este modo de pensamiento que Ortega llama en un primer momento razón vital y que desarrollada con elementos históricos y sociológicos será entendida como razón histórica o narrativa-.

Este fracaso e imposibilidad de la razón física para entender los problemas fundamentales del hombre, ayudó a la fuerte tendencia irracionalista occidental de finales del siglo XIX, cuyos frutos fueron el escepticismo, el relativismo y la tendencia a la acción directa; vicios todos que provienen antes que nada, por el

⁴⁸ Ortega y Gasset, José. “Historia como sistema” en *Ortega y Gasset*. Madrid: Ed. Gredos, 2012. P. 637

declive del fundamento en el que la modernidad encontraba su soporte, a saber, la firmeza del conocimiento formal y experimental (científico).

Claro que este desespero de la razón no fue universal en sentido absoluto, y hubo, como productos propios del pensamiento moderno, intentos de llevar los métodos epistémicos y presupuestos ontológicos de la razón física a los asuntos humanos. Esta tendencia que tiene sus raíces más claras en la Ilustración⁴⁹ tiene sus propios avatares en las teorías sociológicas de principio del siglo XIX, así como ciertas teorías psicológicas propias del siglo XX, como el psicoanálisis y el conductismo.

Sobre el psicoanálisis freudiano, por ejemplo, Ortega señala:

Creo que en el sistema de Freud hay algunas ideas útiles y claras; pero su conjunto me es poco afín. Para no hablar de cuestiones particulares, indicaré sólo que la psicología de Freud tiende a hacer de la vida psíquica un proceso mecánico, bien que de un mecanismo mental y no físico. Ahora bien: yo creo superada en principio por la ciencia actual esa propensión mecanicista, y me parece más fecunda una teoría psicológica que no atomiza la conciencia explicándola como mero resultado de asociaciones y disociaciones entre elementos sueltos.⁵⁰

Y más adelante:

Mi distancia de Freud es, pues, radical y previa a la cuestión ya más concreta de la importancia que pueda tener la sexualidad en la arquitectura mental. Casi podría decir que soy muy anti-freudiano...⁵¹

Señala sin embargo, que no se consideraría en sentido estricto anti freudiano por la razón de que le parece más importante la afirmación de ideas que la negación crítica que no avanza, por lo que en este contexto es más importante captar no tanto la verdad de sus interpretaciones sobre las distintas teorías sino el sentido que dichas críticas significan en su propia formulación.

⁴⁹ Cfr. Valverde, Carlos. *Genesis, estructura y crisis de la modernidad*. Madrid: Ed. BAC, 1996 p. 186

⁵⁰ Ortega y Gasset, José. "Vitalidad, Alma Espíritu", *El Espectador* V. 1926 en *O.C.* II, p. 452

⁵¹ *Ibíd.* p. 453 No debe dejarse de notar, por otro lado, que podría encontrarse cierto paralelismo entre sus descripciones fenomenológicas y las tesis freudianas de las instancias psíquicas.

Podemos encontrar pensamientos análogos que refiere Ortega sobre la sociología. En un texto posterior al previamente citado –*Ensimismamiento y alteración*⁵²- texto recogido de un curso dictado en Buenos Aires en el año de 1939 –téngase en cuenta los acontecimientos internacionales de ese año- Ortega, en coherencia con el imperativo de claridad enunciado explícitamente en las *Meditaciones* –imperativo que por otra parte se relaciona con la necesidad de verdad del hombre- habla sobre la fundamental importancia de poner en claro los problemas y las soluciones a las que se enfrentan los tiempos directamente. En este caso el problema es el de la naturaleza y constitución del hombre y de lo social. Tema que, lejos de ser una “inocente” o desinteresada problemática teórica, tiene implicaciones de orden práctico de suma importancia y gran alcance, puesto que los hombres, sobre esos planteamientos “...además de hablar, discuten. Y no sólo discuten, sino que combaten por las cosas que esos vocablos designan. Y en el combate acontece que los hombres llegan a matarse, los unos a los otros, a centenares, a miles, a millones.”⁵³

Ortega considera entonces que la claridad sobre los temas referentes a la realidad social y humana, es una precaución humilde pero indispensable en tal caos político; sin embargo, estima que son precisamente esas nociones básicas las que más están en confusión. Para él, aún las disciplinas que más atención deberían ponerle, en este caso la sociología, a esos preliminares metodológicos, no llegan con firmeza y claridad a reflexionar sobre esos asuntos. Así por ejemplo, en Comte, con sus “...más de cinco mil páginas con letra bien apretada [...] no encontraremos líneas bastantes para llenar una página que se ocupen de decirnos lo que...entiende por *Sociedad*.”⁵⁴

Pero entonces ¿qué clase de metodología sería menester desarrollar para abordar el problema de la constitución del hombre y de la estructura de la vida humana?

⁵² Ortega y Gasset, José. “Ensimismamiento y alteración (1939)” en *O.C. V*, p. 295-375

⁵³ *Ibíd.* p. 295

⁵⁴ *Ibíd.* p. 297

Esta pregunta fue abordada por Ortega de diferentes maneras dependiendo de los alcances y requerimientos de sus distintas investigaciones. Todas las investigaciones que desarrolla, sin embargo, comparten, por una exigencia de sistema propia del pensamiento orteguiano, el fondo de los resultados de la investigación metafísica ya enunciados.

Como ya se ha señalado, el intento orteguiano de fundamentar una nueva metafísica a partir de la rigurosidad que permite la duda metódica, implica que no es legítimo en un primer momento considerar como concluyente el conocimiento de las ciencias naturales; por el contrario, en tanto que se trata de encontrar qué es aquello que las fundamenta, su validez ha de ponerse entre paréntesis.

De aquí se dirime el primer elemento que surge de una metodología apropiada inscrita en la tesis de la vida humana como realidad radical, a saber, la necesidad del acceso evidencial a la constitución de la propia vida. Esto a partir de la constitución propia de la investigación filosófica, la cual busca, antes que nada, conocer el todo como tal, lo que es de por sí inaccesible a las ciencias físicas en tanto que su metodología implica de antemano la aplicación exclusiva a entidades substanciales. De aquí que la filosofía sea una "...ciencia sin suposiciones."⁵⁵ Es lo que Ortega llama *principio de autonomía*. La filosofía, si ha de ser tomada en serio como meditación rigurosa de la realidad radical, no puede aceptar nada que no sea evidente por sí mismo.

Este principio, un tanto hueco enunciado así, puede quedar concretizado a partir de un segundo principio esencial de la reflexión metafísica –quedando ya suficientemente claro que la reflexión sobre el hombre se da a un nivel metafísico, y que su lugar dentro del sistema orteguiano es sumamente central- a saber, lo que ortega llama el *principio de pautonomía*. Este principio, que se funda en el interés del filósofo de hallar el sentido global de lo real, y para el cual desarrolló, en base a la rigurosidad exigida por el principio de autonomía, rechazando los presupuestos que no se muestren a sí mismos como del todo indubitables, que, una vez que el

⁵⁵ Ortega y Gasset, José. "¿Qué es filosofía?" en *O.C. T. VII* p. 335

filósofo ha hallado esos principios fundamentales, ha de confrontarse de nuevo con la realidad, para intentar abarcar de manera consecuente el problema del Universo en su constitución total.⁵⁶

Como es evidente, estos dos principios no pueden estar presentes dentro de las ciencias naturales, por un lado porque ellas parten de ciertos presupuestos que han sido hallados y establecidos previamente a partir de un cierto desarrollo filosófico. Por otro lado, porque por su misma naturaleza, las ciencias naturales se enfocan en objetos de investigación aislados. En contraste, el pensamiento filosófico es ante todo sistema. Esto quiere decir que cada objeto, fenómeno y condición de posibilidad ha de ser estimada en su real constitución, pero obedeciendo siempre a una cierta jerarquía, estimando tanto como sea posible su lugar específico dentro del orden de las realidades. La filosofía entonces será lo contrario de la erudición, la cual "...se limita a acumular hechos, mientras la filosofía constituye su aspiración céntrica, porque es la pura síntesis".⁵⁷ En la primera, en la erudición, están los datos, muchos y muy profundos si se quiere, pero en estado de caos, sin un orden que los estabilice con vigor. En la síntesis, por otro lado, los hechos desaparecen para dar lugar a la comprensión, es decir, al reconocimiento unitario de la multiplicidad en una fórmula totalizante.

De tal manera, el conocimiento filosófico respecto de la constitución del hombre no puede nunca, como podría pretender alguna teoría naturalista, considerar al hombre en sí en su pura inmanencia, estimando por ejemplo, los actos psicológicos, como exclusivamente efectuados dentro de cierta interioridad de la mente, independientemente de toda validez formal o relacional. Por el contrario, el conocimiento filosófico respecto del hombre ha de partir de la efectiva trascendencia de su actuar y pensar, es decir del verdadero estar presente de lo otro.⁵⁸ Por hablar solamente del caso del hombre, puesto que la búsqueda filosófica de lo

⁵⁶ *Ibid.* p. 336

⁵⁷ Cfr. Ortega y Gasset, José. "Meditaciones del Quijote (1914)" en *Obras Completas Tomo I*. Madrid: Ed. Alianza, 1983. P. 317

⁵⁸ Cfr. Ortega y Gasset, José. El tema de nuestro tiempo/ La rebelión de las masas. D.F: Ed. Porrúa, 1985 p.38: "La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro."

incondicionado surge a partir de la experiencia de la insuficiencia ontológica de los objetos considerados individual y exclusivamente. Esto significa que cada objeto considerado se revela como dependiente de otros objetos y por lo tanto incluye dentro de sí necesariamente las relaciones con el todo que lo hacen posible en su existencia fáctica. De tal modo la exigencia filosófica de sistema implica considerar a los objetos de la experiencia atrabancados en una estructura.

Ahora bien, Ortega considera que su reformulación metafísica *raciovitalista*, es una "...reforma radical de la filosofía."⁵⁹ En su preocupación por llevar a cabo el desarrollo riguroso de la duda metódica como él la entiende, pretende problematizar los conceptos fundamentales presupuestos en el desarrollo de la filosofía: a saber, el concepto de ser y el concepto de conocimiento.⁶⁰ Para Ortega:

Cuando hasta ahora la filosofía estudiaba el ser, lo que estudiaba es el ser-de-las-cosas, y se preguntaba: ¿*qué* son las cosas?; pero no se preguntaba: ¿*qué* es el ser? Esto lo daba por supuesto, no se hacía cuestión de ello, lo dejaba a su espalda. Y parejamente, cuando la teoría del conocimiento se preguntaba: ¿qué es el saber o conocimiento? Lo que buscaba era *si* era posible, *cómo* era posible, *cuáles* eran sus límites y normas. Pero jamás se le ocurrió entender la pregunta en su sentido más obvio, radical y primario, a saber ¿qué es eso cuya posibilidad, funcionamiento, límites y normas investigamos?⁶¹

Ahora bien, el concepto de ser tradicional, tal como ya lo hemos indicado, tanto en el realismo como en el idealismo, mantiene como notas fundamentales los caracteres de fijeza, estabilidad, y actualidad.⁶² Sin embargo, de acuerdo a los resultados ontológicos orteguianos, la realidad no es una cosa, un ente en este sentido, sino la vida de cada cual, por lo que presenta como notas esenciales caracteres radicalmente distintos de los que podrían tener los entes según se han entendido en el desarrollo de la metafísica clásica. Así, este dato presente siempre –nuestra propia vida- no puede ser aprehendido con concepto alguno formulado

⁵⁹ Ortega y Gasset, José. "¿Qué es filosofía?" en *O.C. T. VII* p. 394

⁶⁰ Ortega y Gasset, José. "Unas lecciones de metafísica" en *O.C. T. XII* p. 27

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Ortega y Gasset, José. "Historia como sistema" en *Ortega y Gasset*. Madrid: Ed. Gredos, 2012. P. 637

según el modelo de la ontología tradicional.⁶³ Por lo que cuando Ortega habla de ser, de perspectiva, de realidad, ha de entenderse algo completamente distinto de lo que podría entenderse por estos términos en otros sistemas filosóficos. No significa de todas formas que Ortega haga uso extensivo de neologismos; de hecho su estilo se hace notar como singular en tanto rechaza el uso de una jerga demasiado técnica, apelando al sentido común del interlocutor al que se dirige. Por eso se ve obligado a utilizar los términos de la tradición: “Como una voz nueva no significaría nada para los demás, tiene que recurrir al repertorio del lenguaje usadero, donde cada voz se encuentra ya adscrita a una significación.”⁶⁴

Tenemos que esta exigencia de sistema de acuerdo al planteamiento filosófico orteguiano, implica entonces el comprender de manera irónica los supuestos exigidos por los elementos de la razón. Por esto podemos encontrar una teoría del concepto esbozada sobre todo en trabajos tempranos que entra en coherencia con sus principios establecidos a partir de su meditación metafísica y sobre la cual establece ciertos medios más concretos para su utilización en trabajos posteriores.

En las *Meditaciones del Quijote*, texto que por lo demás el propio Ortega considera como el primer trabajo en el que está ya incluida la propia interpretación filosófica frente a la aprendida en sus años de formación junto con los neokantianos de Marburgo⁶⁵, desarrolla Ortega una primera aproximación a las condiciones de conocimiento que se advierten a partir de la consideración de la realidad radical en tanto que perspectiva concreta, singular y vital.

Parte en este texto de un ejemplo ya canónico dentro de los estudios orteguianos: un bosque, específicamente el bosque La Herrería, que se hallaba a un lado del monasterio del Escorial. Es significativo el principio de su ejemplo, el cual comienza con una aclaración discreta pero importante, que en otros textos y formulaciones se enuncia con claridad: el lugar es un lugar de silencio y de calma. Esto contrasta

⁶³ *Ibdi.* P. 647

⁶⁴ Ortega y Gasset, José. “Las dos grandes metáforas (1924)” en *O.C.T.* II p. 400

⁶⁵ *Cfr.* Ortega y Gasset, José. “Prólogo para alemanes (1934)” en *Obras Completas Tomo VIII*. Madrid: Alianza, 1983. pp. 13- 58.

fuertemente con el objetivo del mismo texto, el cual de manera harto ruidosa expresa Ortega con esta pregunta: “Dios mío ¿qué es España?”⁶⁶

Es un principio de su epistemología el necesitar el conocimiento. Y esto significa el ver uno mismo la diferencia entre las propias creencias y lo que el mundo es en su manifestarse de maneras siempre renovadas. Es en el ámbito epistemológico el referente de autenticidad. Esto significa que los conceptos han de entenderse en su inserción como teniendo dentro de sí de algún modo aquello que les dio origen, a saber, la necesidad auténtica de saber que surge del fracaso de un modo de comprensión previo enfrente del mundo, y por lo tanto, que los conceptos no son nunca entendibles con rigor, sin asumir su sentido, es decir, si no les integra conscientemente dentro del contexto primero que no es otro sino la vida de aquel hombre que desarrolla el concepto. Esto es un aspecto en concreto de aquella exigencia de subjetividad propia de un conocimiento válido, exigencia que como hemos visto se entiende como intrínseca al propio conocimiento.

Pero esta exigencia de subjetividad tiene su contraparte en la necesidad de distanciarse del problema, a fin de no vivirlo tal cual, sino de poder pensarlo. De ahí que se necesite metafórica pero también literalmente silencio. Es decir, un desocuparse de las cosas a fin de poder mediante un esfuerzo, intentar crear una cierta estructura mental que pueda responder con acierto a la circunstancia que se presenta.

De aquí que nunca se haya de confundir el concepto, la teoría, que llama Ortega los mundos interiores o perspectiva intelectual, con el mundo en su efectivo aparecer.⁶⁷

Este efectivo aparecer, que no es otro que su manifestarse efectivo dentro de la perspectiva vital y primera, es el condicionante de toda la posibilidad de crear un conocimiento que sea acorde a los principios filosóficos ya enunciados. Otra

⁶⁶ Cfr. Ortega y Gasset, José. “Meditaciones del Quijote (1914)” en Obras Completas Tomo I. Madrid: Ed. Alianza, 1983. P. 360

⁶⁷ Aunque habría que anotar que tampoco hay mundo fenoménico independiente de una previa estructura mental del sujeto, de estructura histórica.

característica importante, que ha de tenerse siempre en cuenta y que retoma posteriormente de esta formulación temprana de su teoría del concepto, es el de los planos que constituyen la perspectiva. Así en el ejemplo del bosque, Ortega plantea el problema del acceso al bosque como tal. Halla él, en torno, una serie de árboles que aparecen de manera más inmediata, pero el bosque en sí parece más bien "...una naturaleza invisible."⁶⁸

Lo que Ortega concluye de este tipo de manifestación semi oculta, es que la perspectiva real está integrada por elementos superficiales, es decir, por planos inmediatos que se muestran con cierta claridad, así como con elementos que son esencialmente profundos, es decir, que su plano de aparición se encuentra como horizonte y condición de posibilidad para los elementos inmediatos; no solo eso sino que el plano más inmediato es así mismo condición de posibilidad para los elementos que se hallan latentes.⁶⁹

Ambos tipos de planos son por lo tanto mutuamente dependientes. Lo profundo necesita, para serlo, "...de algo sobre que se extienda y que ella tape."⁷⁰ Y lo superficial necesita a su vez de planos de mayor alcance que ella permita vislumbrar. Evidentemente, a partir de esta primera distinción se entiende que existen a su vez distintos tipos de posibilidad de acceso a estos distintos planos, es decir, que cada elemento ha de tener en virtud de su propia esencia fenoménica distintos tipos de claridad.

Ahora bien, la claridad de los planos profundos, tiene una condición sumamente importante que contrasta con la claridad de los planos superficiales: la lejanía. Esto quiere decir que los planos más profundos, como todo elemento real, tienen una cierta manera de presencia, su presencia sin embargo difiere de la presencia inmediata de los planos superficiales porque se muestran como algo a lo que se puede acceder pero que no está presente en el fenómeno inmediato. Esta lejanía no es algo que venga de por sí en la manifestación propia del fenómeno. Si la

⁶⁸ *Ibid.* p. 330

⁶⁹ *Ibid.* p. 332

⁷⁰ *Ibid.* p. 333

percepción del fenómeno se da de manera puramente pasiva, la presencia entre los planos superficiales y los planos postreros, sería, según Ortega "...de maneras igualmente presentes y próximas".⁷¹

La presencia es condicionada en la lejanía por lo objetivo en tanto posibilidad de manifestación, pero su ordenación dentro de un conjunto total de elementos surge de un acto no deliberado de interpretación.⁷² Es el sujeto el que establece de acuerdo a lo que espontáneamente considera coherente –los hábitos mentales de estar dentro de cierta interpretación de mundo- donde el carácter de profundidad – sea esta la profundidad sonora, o visual o moral- exige por lo tanto y a su vez, a un sujeto que permita la manifestación. Hay una relación co perteneciente a esta relación entre sujeto y objeto y es la del sujeto para consigo mismo, en tanto que para poder inteligir los planos de profundidad ha menester de una voluntad dirigida: "...necesitamos...para que este mundo superior exista ante nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo..."⁷³

Vemos entonces, de manera fáctica, y por lo tanto condicionante de esta teoría del concepto, que mundo y sujeto, mutuamente interdependientes, se encuentran en un marco de interpretación, es decir, que el manifestarse sensible de los objetos se encuentra determinado por una idea contemporánea –en el sentido de que es tan originaria como el manifestarse sensible, y no se necesita buscar anterioridad ontológica- de lo que es el mundo en su totalidad, y que por lo tanto ha de tener dentro de sí los márgenes que permitan a los conceptos desarrollarse, o lo que es lo mismo, que todo concepto se enmarca dentro de una interpretación previa de mundo, y por lo tanto que se enmarca dentro de una historia, o con otras palabras, dentro de una tradición, y se relaciona por lo tanto con su pasado histórico inmediato y al mismo tiempo con su pasado histórico mediato:

Si el filósofo se encontrase solo ante los objetos, la filosofía sería siempre una filosofía primitiva. Mas junto a las cosas halla el investigador los pensamientos de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas, senderos innumerables de exploraciones previas, huellas de rutas

⁷¹ *Ibid.* p. 334

⁷² Concepto tan caro a la filosofía contemporánea.

⁷³ *Ibid.* p. 335

ensayadas al través de la eterna selva, problemática que conserva su virginidad, no obstante su reiterada violación.⁷⁴

Claro que esta condición histórica no es exclusiva del filósofo, en todo caso el filósofo parte de ella, pero así mismo cualquier humano en tanto que el desarrollo inicial del hombre implica una vida en sociedad que es aprendizaje.

No se debe entender sin embargo, según lo ya apuntado, que estemos ante un pensamiento subjetivista; lo que si hay con claridad, es la necesidad ontológica que ya se ha mencionado reiteradamente, de las cosas, por parte del sujeto, de ser completadas. Así distinguiendo entre estas dos clases de planos, reales ambos, los planos inmediatos y los planos de profundidad, resulta que los primeros "...se imponen de una manera violenta..."⁷⁵, mientras que los segundos exigen para manifestarse en sus posibilidades: "...que queramos su existencia y nos esforcemos hacia ellos."⁷⁶

El sentido histórico de los conceptos se revela en otros dos planos que se relacionan en tanto forman parte de la interpretación, que vemos ahora es un elemento constitutivo de los hechos en tanto es un acto que ejecuta de manera casi automática el sujeto al partir de un marco de idea de mundo gestada históricamente: el plano del presente y el plano del futuro, los cuales se relacionan de dos maneras con el pasado: el pasado en tanto objetivo sucederse de los elementos reales, y el pasado como interpretación de mundo previa.

Así, a modo de ejemplo pregunta Ortega: "¿Qué color vemos cuando vemos un color desteñido? El azul que tenemos delante lo vemos *como* habiendo sido otro azul más intenso y este mirar el color con el pasado, a través del que fue, es una visión activa que no existe para un espejo, es una idea."⁷⁷ Así que la formulación de un concepto lleva dentro de sí, para intentar ser fiel a la cosa misma, las relaciones de profundidad temporal y al mismo tiempo de profundidad esencial, es

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.* p. 336

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.* p. 336

decir que ha de intentar captar tanto lo que fue el objeto, como lo que es, y al mismo tiempo, como lo que será, y aún más, como lo que debe ser.

El concepto entonces se integra dentro de la experiencia concreta del hombre, en tanto función específica del hombre, en la que este se relaciona con los objetos de la perspectiva vital, de una manera que le permite inteligir las relaciones de profundidad, es decir la estructura en la que se sostienen los objetos singulares. Esto es lo que Ortega denomina el “sentido” de las cosas.

El concepto entonces permite comprender el sentido de las cosas mediante el complejo proceso de la meditación, pero su manera de comprensión es en cierta medida negativa. Puesto que si el concepto es la intelección de lo que hay entre el objeto concreto y el resto de los elementos reales, resulta que lo capta en un primer momento el concepto son los límites del objeto. Los límites sin embargo no son elementos dentro de la jerarquía ontológica equivalentes a los objetos mismos.⁷⁸

Esto quiere decir una última instancia, que el concepto permite esquematizar en el sentido ya apuntalado, las estructuras reales, pero esta función solo se logra con plenitud si no se confunde su lugar dentro de la experiencia de modo que se pretenda que el esquema conceptual puede sustituir la experiencia concreta de los objetos inmediatos –la circunstancia-. En este sentido el concepto ordena las impresiones, que son fugaces y caóticas.⁷⁹ Califica Ortega entonces al concepto de “...instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas,”⁸⁰ atendiendo al valor etimológico del término percepción.

Esa es la posibilidad del concepto. Pero también tiene sus límites. Dado que el concepto proviene de una experiencia primera del mundo, que al volverse en algún punto problemática le exige al sujeto retirarse a su intimidad para formular un cierto

⁷⁸ Ortega no profundiza con mayor rigor sobre el asunto y parafraseando a Hegel agrega de manera ambigua: “Hegel escribe que donde está el límite de una cosa no está esta cosa. Según esto, los límites son como nuevas cosas virtuales que se interpolan e interyectan entre las materiales, naturalezas esquemáticas cuya misión consiste en marcar los confines de los seres, aproximarlos para que convivan y a la vez distanciarlos para que no se confundan y aniquilen”. *Ibid* p. 352

⁷⁹ *Ibid* p.353

⁸⁰ *Ibid*.

esquema que le permita volver a la experiencia con el problema resuelto de algún modo, habrá que tener todas las precauciones con su utilización, puesto que su cualidad de relaciones virtuales ejecutado mediante un acto de interpretación del sujeto, implica que ha menester ser pensado desde la fragilidad, problematicidad e historicidad del propio sujeto concreto y singular.

Ahora bien, dentro de esta teoría general del concepto, inscribe Ortega su formulación de conceptos adecuados para pensar en específico la naturaleza de la vida de cada uno entendiéndola desde el punto de vista ontológico de realidad radical. Está, como ya se ha dicho, es impensable desde el punto de vista de la concepción tradicional de ser entendido como permanencia y substancialidad.

La vida, según Ortega, no puede ser considerada como cosa alguna; su característica principal es el de ser “encuentro”. Es decir encontrarse cada hombre, antes de cualquier posible reflexión, yecto en una situación específica y concreta en la que se encuentra actuando y en la que el mundo se muestra como una estructura en donde se encuentran facilidades o dificultades al hacer propio.

En un intento de apresar la estructura de la realidad en este sentido primigenio, Ortega desarrolla en coherencia con los elementos ya apuntados previamente sobre el carácter del concepto, la estructura necesaria de un tipo de concepto específico que en su formulación pueda ayudar a dilucidar el sentido de la perspectiva vital.

Una formulación se encuentra en *Historia como sistema* (1933), en donde se detiene Ortega a esclarecer las exigencias de un tipo de concepto que pueda llevar a plenitud de sentido la estructura de la realidad entendida como perspectiva inmediata. Ahora bien, si la teoría de concepto tradicional consideraba al ser prototípico como el ser de los entes (substancia) cuya nota característica es el de la suficiencia y el de la identidad, la vida del hombre, la cual se le da como un *factum* en el que tiene que desenvolverse, y por lo tanto un *factum* que es a su vez un

faciendum, tiene notas características esencialmente diferentes que las que puede tener una sustancia; sus caracteres esenciales son la indigencia y el cambio.⁸¹

Estos elementos cuyas razones abordaremos más adelante, exigen "...elaborar un concepto no-eleático del ser..."⁸² Un concepto "eleático", en tanto intenta abordar la generalidad, exige, aplicado a un caso singular, que pensemos siempre lo mismo. Se trata en él de eliminar lo accidental y dejar lo que se considera esencial, es decir, lo que está siempre presente en cada caso. Ortega por su parte considera que es una exigencia radical el utilizar "conceptos ocasionales", sobre todo cuando se enfrenta el pensamiento para captar la "naturaleza" de la vida humana. Los conceptos ocasionales, "herácliteos" por decirlo de algún modo, tienen como propiedad formal "asegurar la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada".⁸³ Se trata entonces precisamente no pensar lo mismo con ellos, sino algo nuevo y diferente cada vez.

De tal manera los conceptos más eminentemente ocasionales son "yo", por lo que en rigor nunca debe entenderse "el yo", sino sólo "yo", en tanto que significa el yo de cada cual, el cual por lo tanto es siempre único, y el otro concepto al que hacemos referencia es al concepto de "vida", en el sentido de vida humana.⁸⁴

Esto significa, en última instancia, la ejecución del propio proyecto orteguiano de encarnar la razón, dejando de lado el utopismo típico del intelectualismo, al que una y otra vez se refiere, que consiste en intentar pensar desde un punto de vista que no esté en ninguna parte –de ahí el término-, es decir, de un punto de vista fingido o construido, y contraponer un modo de pensar circunstancial, que asuma la esencial movilidad de la realidad que aparece en un primer momento en su carácter fenoménico.

⁸¹ Ortega y Gasset, José. "Historia como sistema" en *Ortega y Gasset*. Madrid: Ed. Gredos, 2012. P. 650

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.* p. 651

⁸⁴ *Ibid.*

Esbozadas estas exigencias metodológicas, no sería superfluo comentar un último punto importante, que se encuentra de manera característica en toda la obra de Ortega: el uso de la metáfora.

Si bien se ha impugnado el estilo de Ortega, de tal manera que se le ha calificado de ser un pensamiento un tanto chapucero, e innecesariamente ornamentado, al hacer uso extensivo de figuras retóricas como la metáfora y el símil, así como por la compleja mezcla de temas dentro de un mismo texto⁸⁵, hay que reconocer que Ortega responde a ambas acusaciones en el desarrollo de su propia obra.

Sobre el primer punto, importa mucho hacer notar la concepción que Ortega tenía sobre el lenguaje. Para Ortega, decir es hacer presente en lo dicho, sin embargo, ese hacer presente, debe claramente establecerse bajo el marco omnipresente del hecho de la vida propia, en el que el decir incluye: a) como elementos esenciales los que constituyen la estructura de la propia vida en el que se inscribe lo dicho – es decir la relación de un yo que habla con otros, para hacer o proponer un proyecto (un *quien* dice, un *a quién* se le dice, y un *para qué* se dice) y b) como elemento “negativo”, todo lo que en el decir queda sin decirse, ya sea porque queda implícito, ya sea porque se deja fuera.

De tal manera, si el lenguaje nunca es idéntico a lo pensado, nunca lo recubre por completo en un sentido exhaustivo, significará no otra cosa sino que “...toda expresión es metáfora...”⁸⁶ Para apoyar su tesis Ortega apela al juicio de Pierre Boutroux, matemático francés y al de Luis De Broglie, físico francés, ambos contemporáneos suyos. Estos subrayan el carácter de representación simbólica del lenguaje físico y matemático, tradicionalmente considerados como los más rigurosos y exactos, mostrando así como aún estas ciencias duras no pueden menos que utilizar la metáfora.

El uso “científico” de la metáfora, sin embargo, dista de ser el uso acrítico que se da en la poesía. Sí entendemos la metáfora como “transposición de nombre”, nos

⁸⁵ Cfr. Rossi, Alejandro “Lenguaje y filosofía en Ortega” en *José Ortega y Gasset*, Fernando Salmerón, Luis Villoro, Ramón Xirau. México: Ed. FCE, 1984.

⁸⁶ Ortega y Gasset, José. “Sobre la razón histórica” en *Obras Completas T. XII*. Madrid: Alianza, 1983. P. 168

damos cuenta de que hay dos formas de transposición.⁸⁷ Hay una transposición que se efectúa a partir del desarrollo propio del lenguaje, en el que diferentes elementos, sin continuidad esencial pasan a tener un término común que los denota. He aquí un ejemplo del propio Ortega:

«Moneda» designa el objeto intermediario del tráfico cuando consiste en un metal acuñado. Primitivamente, «moneta» significó «la que amonesta, la que avisa y previene». Era una invocación de Juno. En Roma existía un templo a «Juno Moneta», junto al cual había una oficina de cuño. El objeto elaborado aquí atrajo sobre sí el epíteto de Juno. Nadie, al usar la palabra moneda, piensa hoy en la soberbia diosa.⁸⁸

Esta transposición que da entonces fuera de lo que se puede considerar un uso metafórico. En la metáfora se alude a una cierta unidad esencial, a un cierto elemento que se puede identificar de una u otra manera en situaciones que son de por sí distintas. Por su parte, la poesía aprovecha este uso, para establecer como verdadera una cierta identidad –de ahí que la poesía sea también una investigación con resultados positivos- pero yendo ésta más allá de lo legítimo al proponer una identidad total. La ciencia por su parte, ha menester utilizar la metáfora, como ya se ha indicado, pero a sabiendas de que la identidad propuesta, es una identidad limitada, en la que los elementos aludidos comparten ciertas características análogas –que no idénticas-. Se trata entonces de no confundir “...*in modo recto* lo que está dicho *in modo obliquo*...”⁸⁹

La metáfora de tal modo, sirve como una posibilidad de expresión y su interpretación ha de ser siempre tomada de manera crítica; esto, de todas formas, no es una necesidad metodológica e interpretativa exclusiva de la metáfora, puesto que según lo dicho, es siempre necesario tener en cuenta la distancia que hay desde nuestra interpretación hasta la interpretación originaria de la que toda obra y todo pensamiento parte.

⁸⁷ Ortega y Gasset, José. “Las dos grandes metáforas (1924)” en *O.C.T.* II p. 389

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.* p. 388

Pero a este primer uso expresivo, se agrega un segundo uso que muestra la necesidad cognitiva y epistémica del uso de la metáfora, y que trasciende la necesidad o exigencia de una expresión clara. Particularmente se evidencia en el desarrollo filosófico. Argumenta Ortega que para el hombre, cuya consciencia de los fenómenos se desarrolla al captar el movimiento de los mismos, se enfrenta a un gran problema para comprender de manera abstracta elementos fenoménicos que estén siempre presentes, por ejemplo, el dato omnipresente de la conciencia. La metáfora cumple entonces un papel de suma importancia, al permitirnos, una vez establecido que no todas los elementos reales son igualmente aptos para ser conocidos por nosotros, llegar, por medio de interpretaciones metafóricas críticas, de lo que está más cercano a nosotros a lo que se encuentra más lejos.⁹⁰

De todo esto se desprender que hay una necesidad de mantener el pensamiento en un constante ir y venir dialéctico. El método orteguiano de reflexión se enmarca de tal modo como una constante aproximación a los problemas planteados, asumiendo que sus resultados de investigación son esquemas formales e históricos, que han menester ser considerados con todas las precauciones.

3.3. Análisis fenomenológico de las estructuras relacionales del sujeto

Ya que hemos hablado a grandes rasgos de los elementos metodológicos indispensables a la hora de abordar el problema de la naturaleza del hombre, considerados a partir del sistema metafísico orteguiano, conviene ahora profundizar en el análisis acometido por Ortega en lo que respecta a lo que el propiamente llama antropología filosófica.

En esta serie de estudios Ortega, profundamente influenciado por el desarrollo de la fenomenología, pretende partir, como ya se ha señalado, de la experiencia inmediata y accesible a todos a través de la intuición. Por otro lado, cabe señalar

⁹⁰ *Ibid.* p. 391

que, de acuerdo a los resultados del sistema perspectivista, tal como están enunciados por ejemplo ya en las *Meditaciones*, es indispensable, a parte de todas las precauciones metodológicas ya enunciadas, el tener experiencias respecto del tema de que se trata. La abstracción en los elementos de la persona son solo útiles si se encara como producto de una cierta actitud desinteresada en el que ya hay de todas formas una cierta interpretación, que por otra parte, aun en su calidad histórica, tiene un sentido correlativo a cierta objetividad que el sujeto no puede fingir.

A pesar de la diferencia, por otro lado, que existe entre estas investigaciones y las que surgen en un momento más maduro de la reflexión de Ortega a partir de la profunda sistematización que se encuentra ya en su texto *¿Qué es filosofía?* (1929), en donde el tema a investigar ya no es propiamente la caracterización de las estructuras relacionales del sujeto sino más bien los elementos que surgen de la vida del hombre, es decir, de las relaciones ya propiamente dichas y fácticas que hay entre los sujetos concretos y sus circunstancias, no sé puede negar que hay una continuidad en los temas, y un acoplamiento eficaz de resultados.

El texto más importante de esta serie de reflexiones orteguianas sobre el hombre no es otro que *Vitalidad, Alma, Espíritu*.⁹¹ Esto debido a que es en este texto donde más específicamente toca el tema de la estructura interna del hombre. Así mismo no podemos olvidar los textos recogidos en el tomo titulado *Estudios sobre el amor*⁹², publicado en 1940, no obstante ser los textos que los componen muy probablemente redactados en años cercanos a los del texto previamente citado; hay en estos una continuidad argumentativa.

Como ya se ha señalado, de acuerdo a las exigencias del conocimiento filosófico, el hombre, aun en estos ensayos, nunca dejan de considerarse en relación al todo, entendiendo con esto que las estructuras que Ortega intenta dilucidar, se dan siempre acompañadas de un elemento concreto relacional; es decir, que nunca

⁹¹ Ortega y Gasset, José. "Vitalidad, Alma Espíritu", *El Espectador* V. 1926 en *O.C.* II, pp. 451 - 480

⁹² Ortega y Gasset, José. *Estudios Sobre el amor*. D.F: Ed. Fontamara, 2007. pp. 180

pierde Ortega de vista que la abstracción de la persona ha de hacerse con sumo cuidado sin descuidar la trascendencia propia de la realidad.

Cabe recordar así mismo, que estas investigaciones se encuentran también dentro del marco programático de la filosofía orteguiana, intentando sobre todo hacer una síntesis global y sistemática, en la no se eliminen mutuamente los elementos ni se reduzcan en el sentido fuerte del término unos a otros: “El tiempo nuevo –nos dice en una formulación exacta que articula el planteamiento de *El tema de nuestro tiempo*- avanza con letras en las banderas: <<Lo uno y lo otro>>. Integración. Síntesis. No amputaciones”⁹³

3.3.1 La tectónica de la persona

En el texto ya citado *Vitalidad, Alma, Espíritu*, publicado en el número V de *El Espectador*, en el año 1926, Ortega intenta una descripción fenomenológica de las estructuras principales con las que el ser humano se relaciona con el mundo, en el sentido de intentar dilucidar la estructura completa de las estructuras “psíquicas” del hombre, antes de abordar un análisis genético, en el que se establezcan explicaciones y relaciones causales.⁹⁴

En contraste con las teorías psicológicas de diferentes escuelas, –aunque Ortega en este contexto no menciona ninguna corriente en específico, solamente da algunas indicaciones sobre el psicoanálisis freudiano-, Ortega pretende la descripción sin partir de los elementos “simples” de la percepción, para enfocarse más bien en grandes “zonas” que en su estructura representan el *Todo* psíquico.⁹⁵ Estas zonas, aun en su integración, son diferenciadas entre sí y no se identifican totalmente.

Asimismo en contraste con los psicólogos del siglo XIX quienes a partir de la extensión del método físico a que ya nos hemos referido anteriormente, pretendían

⁹³ Ortega y Gasset, José. “Vitalidad, Alma Espíritu”, *El Espectador* V. 1926 en *O.C.* II, p. 455

⁹⁴ *Ibid.* p. 453

⁹⁵ *Ibid.* p. 452

hacer una “física del alma” Ortega parte de una interpretación no mecanicista ni determinista de los fenómenos psíquicos.

Por otro lado, esta identificación de las estructuras relacionales, es para Ortega, problemática en ciertos límites, en los que estas zonas que pasaremos a señalar, se confunden. Por lo demás, al pertenecer éstas a una estructura previa y unitaria, a saber, el hombre en su efectiva relación con su circunstancia, estas estructuras se encuentran relacionadas y se influyen mutuamente.

Ahora bien, asumiendo estos elementos previos, Ortega describe la estructura dividiéndola en tres zonas: el cuerpo, el alma y el espíritu.

De tal manera, hay una zona de nuestra psique, dirá Ortega, que se halla “...como infusa o enraizada en el cuerpo y viene a ser como un alma corporal.”⁹⁶ Entre los ejemplos de fenómenos psíquicos que provienen de esta región, cita Ortega los instintos, las sensaciones orgánicas y de placer y dolor, los fenómenos de atracción y acción sexual.

De aquí se deriva otra diferencia con el psicoanálisis, en tanto que Ortega le otorga a los estímulos y potencias sexuales, solo una parte en el más amplio contexto del *alma corporal*, a su actividad dentro de la estructura psíquica de los individuos humanos.

No es gratuito que Ortega utilice el término *alma corporal*, más que cuerpo, para señalar esta zona, puesto que la descripción fenomenológica muestra la característica formalmente diferenciadora entre el cuerpo o cuerpos en general, es decir, los cuerpos entendidos en el sentido de elementos materiales u objetos físicos, y el cuerpo del hombre –mi cuerpo en cada caso-. En relación a este punto dice: “...es el cuerpo del hombre el único objeto del universo del cual tenemos un doble conocimiento, formado por noticias de orden completamente diverso.”⁹⁷ El primero, aquel que nos viene de una experiencia exterior en la que es otro el que se mueve y manifiesta sus fenómenos psíquicos y corporales. Desde este punto de

⁹⁶ *Ibid.* p. 453

⁹⁷ *Ibid.* p. 456

vista, para el observador, no habría diferencia entre estos fenómenos y los fenómenos de cualquier elemento material o físico, pero el segundo tipo de conocimiento sería aquel que nos viene de la experiencia interior de nuestro propio cuerpo. Por eso utiliza como sinónimo de *alma corporal* el término *intracuerpo*, en tanto refleja este el acceso privilegiado a unos ciertos fenómenos interiores. De tal manera el intracuerpo no es lo que se dice un objeto visual sino más bien

...está constituido por sensaciones de movimiento o táctiles de las vísceras y los músculos, por la impresión de las dilataciones y contracciones de los vasos, por las menudas percepciones del curso de la sangre en venas y arterias, por las sensaciones de dolor y placer, etc., etc.⁹⁸

Ahora bien, Ortega utiliza un tercer término para referirse a esta estructura, a saber, *vitalidad*. Considera que en esta zona en la que se funde lo psíquico y lo somático, es una fuerza vital que sirve como base del resto de las estructuras del sujeto, por lo que su energía natural determinará en gran medida el carácter de cada uno.⁹⁹ De tal modo que con el término *vitalidad* Ortega resalta sobre todo un carácter de “emanación” de una cierta fuerza, que está a su vez conectada con la realidad cósmica (naturaleza) en su totalidad, de la que el alma y el espíritu individual se nutren y les da soporte: “Cada uno de nosotros es ante todo una fuerza vital: mayor o menor, rebosante o deficiente, sana o enferma. El resto de nuestro carácter dependerá de lo que sea nuestra vitalidad.”¹⁰⁰

Esta zona fenoménica le sirve a Ortega para plantear en estos términos una de las disyuntivas fundamentales de los caracteres humanos que trata en otros textos con un tratamiento un tanto diferente, a saber, la dicotomía del ensimismamiento y de la alteración, tema al que habremos de volver más adelante. Lo que por el momento cabe decir es que esta zona de la vitalidad, tal como ya se ha apuntado, tiene en tanto cierto fundamento temporal de la persona humana, necesariamente elementos característicos a nivel ontológico del hombre. Por un lado, el cuerpo, la vitalidad, se establece ya de por sí en relación a otros hombres y seres vivos – hay

⁹⁸ *Ibid.* p. 457

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.* 456

que asumir que este es un punto de conexión interesante entre el hombre y el resto de los seres animados- a través de esta estructura, de tal manera que se afectan mutuamente, y de acuerdo con Ortega, se puede percibir y contagiar la vitalidad ajena a uno mismo, así como uno mismo a los demás.¹⁰¹

Esto por la parte de la trascendencia (alteración), es decir el estar y el ser en el otro o por lo otro. Asimismo, Ortega intenta una cierta hipótesis enmarcada en esta distinción fenomenológica, del evento del ensimismamiento, entendiendo esto como una cierta torsión de la atención de lo exterior, lo otro (lo alterado), del sujeto hacia sí mismo. Este fenómeno, de suma importancia en el sistema orteguiano, puesto que "...gracias a esta anomalía se ha descubierto el hombre íntimo y todos los valores anejos a él que son considerados como los superiores"¹⁰² .podría surgir aquí, según entiende el mismo Ortega, a partir de la posibilidad del *intracuerpo* de percibirse de una manera particular dentro del ser del hombre. Así a partir de una cierta enfermedad es posible que los hombres estén particularmente sensibles a las variaciones internas de su organismo, propiciando las condiciones de una reflexión profunda.

Como se ve, la reflexión Orteguiana sobre el cuerpo intenta integrar diferentes tradiciones filosóficas en una síntesis de gran complejidad. La importancia que le otorga al cuerpo, no deja de estar enmarcada dentro de una matización que rehúye los reduccionismos mecanicistas en pro de mostrar las diferentes orientaciones que un mismo elemento representa sin dejar de relacionarlo profundamente con el sujeto singular del que forma parte.

Para Ortega, es a partir de esta "alma corporal" de donde surgen entonces los elementos inmateriales de la persona humana, que él denomina distinguiendo, alma y espíritu. El espíritu, es por su parte, en términos fenoménicos, el haz de mayor claridad de la persona, y que denomina Ortega con el concepto técnico de

¹⁰¹ *Ibid.* 459

¹⁰² *Ibid.* 458

atención, tema que en textos posteriores, desarrollará con un enfoque distinto del que usa aquí.

De tal modo se refiere al espíritu como "...el conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista."¹⁰³ Y los ejemplos que utiliza para explicar estos actos son el del pensamiento (2+2=4 es el ejemplo más concreto) y el de la voluntad, entendida como un acto de decisión orientado hacia lo mejor, en un estilo muy tradicional. Así, en este contexto, es esta zona la que con mayor rigurosidad se ha de poder entender como "yo" propiamente.

Por otra parte está la zona que Ortega denomina *alma*. Esta es "...la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos..."¹⁰⁴ El alma será una región de claridad intermedia entre la obscuridad del intracuerpo y la claridad de la atención del espíritu. Su carácter lo entenderá Ortega como atmosférico.

En la precisión de los caracteres de estas tres regiones que componen, en pensamiento de Ortega, la estructura básica de la persona humana singular y concreta, podemos anotar ciertos puntos que los diferencian.

Por una parte, existe una diferente temporalidad en las distintas regiones. Específicamente hablando, el espíritu actúa de manera puntual, es decir, mediante actos instantáneos. Así tanto el pensamiento como la volición se dan mediante una serie sucesiva de actos. En contraste, el alma, en su carácter atmosférico, consta de una temporalidad más amplia. Los afectos, que serían propiamente el estado del alma, tienen una duración a manera de corriente continua y sin interrupción.

Por otra parte, se puede contrastar a partir de lo dicho sobre la claridad, la relación jerárquica a partir de una exigencia ética –y ontológica- característicamente orteguiana, que supone la relevancia de ser uno mismo –diferente completamente de los demás y fiel al propio punto de vista-. De tal modo, en esta reflexión que

¹⁰³ *Ibid.* p. 461

¹⁰⁴ *Ibid*

hemos venido citando, contraponen Ortega lo que sería la periferia de la persona de su centro.

A fin de clarificar esto, Ortega echa mano de una descripción que refiere al área y a la extensión de estos elementos, alma y espíritu. Según lo dicho ya sobre el uso científico de la metáfora, piensa Ortega que los detractores de una descripción de este tipo para estas dos áreas que no son propiamente corporales, se equivocan, puesto que lo psíquico, a pesar de no ser en rigor extenso, si es “quasi extenso”.¹⁰⁵ Considera así que el alma puede entenderse como una especie de “volumen esferoide...[que] termina en una periferia que es el yo corporal, aún más francamente extenso...”¹⁰⁶ El espíritu en cambio, vive como centro principal y puntual dentro de esta extensión, tanto corporal como psíquica.

El “volumen” del alma, le permite, en su dilatada existencia tener elementos contrarios y contradictorios. El espíritu en cambio, en tanto puntualidad actual, no puede en un instante determinado hacer lo contrario de lo que está haciendo. De ahí la posibilidad de tener, como se suele decir, sentimientos encontrados.

3.3.2 El centro original de la persona

Un motivo central en la obra de Ortega tiene relación con una postura ética que se relaciona con su postura ontológica y que viene a ser el problema del origen de la singularidad estricta de cada hombre. Esto sobre todo por la imposibilidad, según lo dicho, de dos perspectivas idénticas. Esta preocupación es de suma importancia para Ortega, y aparece ya en los textos iniciales de su obra, a manera de indicaciones, pero sobre todo a partir de las *Meditaciones del Quijote* (1914), podemos hablar de una aproximación explícita. En el parágrafo 15 de la tercera parte de las *Meditaciones*, titulado “EL HEROE”, Ortega, en su defensa de la actividad del sujeto singular, aventura una postura ética que desarrollará

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 468

¹⁰⁶ *Ibid.*

posteriormente, fundándose como es evidente en la figura del héroe. Ser héroe es, para Ortega, buscar "...asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos."¹⁰⁷

La heroicidad, que tiene como condición indispensable el esfuerzo, entendido como la resistencia contra lo habitual, lo real, sea esto cultural o material, es ante todo, un querer ser uno mismo. Así, la formulación de lo que constituya este ser "uno mismo", pasa a formar parte importante dentro de la reflexión sobre el hombre de Ortega.

Esta preocupación la desarrollará de diferentes maneras, que por otra parte se relacionan muy profundamente en las diferentes formulaciones de Ortega. Respecto de las formulaciones que nos ocupan ahora, a saber, las que parten de la descripción fenomenológica de las diferentes facultades del hombre, el tema está desarrollado en base a los conceptos ya dichos.

Para Ortega, en tanto el cuerpo, el espíritu, y el alma, según se han definido, forman parte de un mismo sujeto, sin que por otro lado se identifiquen completamente, lo que nos lleva a contenidos cualitativos diferentes, considera que no es ociosa la pregunta sobre cuál de estos posibles "yo", entendido el yo como el centro real singularizante de la persona, es en suma el más íntimo.

Por un lado, de acuerdo a la interpretación orteguiana del espíritu, es este el "yo", en un cierto sentido, que según dijimos, tiene que ver con el acto dirigido inmediatamente teniendo como agente al sujeto. Así se puede entender que hay una distinción entre lo que me pasa a mí y lo que propiamente yo hago.

El intracuerpo, y el alma, se caracterizan sobre inscritos en el primer tipo de fenómenos. Un dolor físico, un sentimiento cualquiera, es decir, ejemplos de actividades típicas de estas estructuras, son fenómenos que le ocurren al sujeto,

¹⁰⁷ Cfr. Ortega y Gasset, José. "Meditaciones del Quijote (1914)" en *Obras Completas Tomo I*. Madrid: Ed. Alianza, 1983. P. 390

sin que él sea el agente inmediato de esos fenómenos. Por otra parte, las actividades racionales exigen la ejecución consciente de tales actos.

Sin embargo, a pesar de esta descripción, y de acuerdo al programa de *El tema de nuestro tiempo*, la razón no es propiamente el origen de la actividad humana, sino que se enmarca dentro de la vida humana; en todo caso, considera Ortega, los actos de la razón son propiamente la ejecución de ciertas leyes objetivas, de las que se nutren y que por lo tanto son accesibles en principio al conjunto total de los hombres, por lo que a pesar de ser la instancia más personal es la menos individual.

El cuerpo, también es para Ortega deudor completamente de una naturaleza objetiva y por lo tanto supra-singular. La idea que Ortega tiene sobre la naturaleza no queda completamente explicitada, pero en su articulación general tiene Ortega en mente una idea compatibilista, que en coherencia con su trasfondo intencional sintetiza la regularidad de la naturaleza, de tal manera que puede utilizar de manera aproximada los conceptos tradicionales substancialistas a los entes singulares, dejando ver sin embargo que considera como ontológicamente más importante al fondo del que estos entes dependen y que en su constitución existe un grado de infinitud y posibilidad latente. Así se puede entender su crítica a la tesis darwiniana de la selección natural.¹⁰⁸ Según argumenta, el principio darwiniano de la selección natural es incompleto en tanto el principio de adaptación tiene un valor secundario en la dinámica natural, y las formas de vida natural son sorprendentes en tanto aparecen no solo como mecanismos ingeniosos de adaptación sino que esto se origina a partir de un fenómeno contrario, es decir como "...lujoso fenómeno de inadaptación..."¹⁰⁹

Si bien no necesariamente es una crítica eficaz en tanto se basa en una simplificación de la teoría de la evolución, sí sirve esto para denotar el pensamiento de Ortega, señalando que para él la naturaleza no se reduce a la pura reproducción de necesidades inmanentes. Será entonces de la naturaleza, así entendida, de

¹⁰⁸ Cfr. Ortega y Gasset, José. "La elección en el amor" en *Estudios Sobre el amor*. D.F: Ed. Fontamara, 2007 p. 113

¹⁰⁹ *Ibid.*

donde partirá el centro específico del cuerpo en el hombre. Se trata por lo tanto de una estructura que, al igual que el espíritu, se recrea a partir de una configuración objetiva y sobre-individual. Sobre este punto dice Ortega:

Todo induce a creer que si al fenómeno que llamamos vitalidad corresponde una realidad efectiva, ésta será como un torrente cósmico unitario; es decir, que habrá una sola y universal vitalidad, de que cada organismo es sólo un momento o pulsación.¹¹⁰

Estas dos estructuras, espíritu y cuerpo, son entonces solo en un segundo grado centros originales de la persona individual. Es el alma, para Ortega la nota diferenciadora y singularizante de cada persona.

En efecto, para Ortega, el niño que es casi solamente cuerpo, vive en estado de inocencia, en tanto su centro participa de una realidad más amplia, la naturaleza, y el sabio por su parte, vive en un estado paralelo al corresponder el centro de su praxis al de la “Razón del Universo”. En cambio “...sólo el hombre en quien el alma se ha formado plenamente posee un centro aparte y suyo, desde el cual vive sin coincidir con el cosmos.”¹¹¹

De tal manera, en este contexto, Ortega habla del “corazón” del hombre, como aquella estructura que lo va a relacionar de la manera más íntima con la realidad objetiva. La conciencia entendida entonces a partir de la atención clara que posibilita la razón, va a ir articulada teniendo como fundamento la direccionalidad de cada hombre inscrita en su alma.

Hay por lo tanto una serie de actividades peculiares del espíritu respecto del alma; el alma, el corazón, entendido como el trasfondo de nuestra individualidad en tanto “...sistema nato de preferencias y desdenes”¹¹² tiene ya una direccionalidad, y sobre esta el espíritu tiene ante todo una posibilidad de limitación negativa, que en todo caso ha de poder suspender hasta cierto punto la inclinación propia de los

¹¹⁰ Ortega y Gasset, José. “Vitalidad, Alma Espíritu”, *El Espectador* V. 1926 en *O.C.* II, p. 468

¹¹¹ *Ibid.* p. 469

¹¹² Ortega y Gasset, José. “La elección en el amor” en *Estudios Sobre el amor*. D.F: Ed. Fontamara, 2007 p. 71

afectos. De tal manera que según Ortega “A la larga de toda una vida, la intervención del albedrío contra el carácter es prácticamente nula.”¹¹³

Señala sin embargo, que aun más por debajo del alma como elemento singularizante está la perspectiva total que es cada hombre. En efecto nos dice que por debajo de los actos psíquicos del alma, sólo hay una cosa aún más profunda en el hombre: “...la que pudiera llamarse ‘sentimiento metafísico’, o sea la impresión radical, última, básica, que tenemos del Universo.”¹¹⁴

Sobre el fondo de esta reflexión en la que Ortega intenta esclarecer una cierta estructura de la persona humana, surgen a modo de atisbos no desarrollados a plenitud, algunos temas tocados someramente por Ortega, que valdría la pena abordar puesto que comparten muchos puntos que después serán desarrollados desde un punto de vista más general en sus investigaciones más tardías. Como puntos de mayor interés que mantienen una cierta unidad y diferencia en el desarrollo del pensamiento orteguiano podemos encontrar aun en formulaciones tardías, podemos encontrar 1) el problema de la soledad del hombre, 2) el carácter de interioridad propio del hombre y 3) el paralelismo entre el alma y el espíritu con las creencias y las ideas.

Sobre el problema de la soledad del hombre, encontramos en estas descripciones fenomenológicas una serie de apuntalamientos más o menos desarrollados, que serán en textos más tardíos tomado como una categoría central de la existencia humana. Según hemos indicado, para Ortega es propiamente el alma en este contexto, aquella estructura que singulariza radicalmente a cada individuo. Ya se había hablado de una estructura que también llama la atención sobre este punto, en tanto los actos racionales de la persona humana exigen su atención y su recreación deliberada. Puesto desde punto de vista, Ortega utilizará de nuevo este

¹¹³ *Ibid.* P. 75

¹¹⁴ *Ibid.* p. 78 De aquí partirá el elemento ontológico de la vida humana que Ortega señala bajo el concepto de vocación, el *a priori* cordial, según lo llama Rodríguez Huéscar, y que consiste en la estructura total de esa perspectiva que es cada uno de los hombres y en la que el propio sujeto tendrá una interpretación de su propio ser. Cfr. Rodríguez Huéscar, Antonio. *Perspectiva y verdad: el problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1966. P. 72

argumento cuando se enfrente a la estructura, no ya de la persona como tal, sino de su vida –es decir de la relación efectiva entre persona y circunstancia- en la que el sujeto ha de tener que elegir a través de una serie de posibilidades, sin que esta elección pueda recaer en nadie más que en sí mismo. De ahí surge también el carácter de justificación y de responsabilidad que adquiere la vida.¹¹⁵

En esta serie de investigaciones, sin embargo, se apunta sobre todo a su carácter fenoménico que surge de esta auto conciencia. Siendo que el propio centro no coincide con el del mundo, el hombre, según describe Ortega, tiende a llegar a sentirse cansado de llevarse a sí mismo sin posibilidades francas de descanso. Cita así un símil que utiliza frecuentemente: este cansancio sería como el del “...*odium professionis* que acomete a los monjes en los cenobios.”¹¹⁶

Ahora bien, respecto del segundo punto, apunta esta no coincidencia con un carácter propio del hombre. Si bien la vida en sentido general, es decir incluyendo la de los animales y vegetales, es tránsito hacia lo otro, apertura al mundo, con diferentes grados y matices, otredad o alteración –siendo este último el término técnico que utilizará en sus libros de exposición de la *razón vital e histórica*- el hombre tiene un carácter, que no puede explicarse zoológicamente, que consiste en tener un “dentro”, una interioridad a la que el hombre puede, no sin problemas, acceder. Sobre este punto habremos de hablar más adelante al abordar los conceptos específicos de *ensimismamiento y alteración*.

Sobre el tercer punto, el paralelismo que habría en estas investigaciones entre las posibilidades del alma y del espíritu en relación a los conceptos de “contar con” y “reparar en”, de gran relevancia en sus textos tardíos más sistemáticos, que se identifican asimismo con los conceptos de *ideas y creencias*.

Conviene apuntar esto puesto que el alma tiene gran importancia en los análisis de este segundo periodo del pensamiento orteguiano, puesto que según hemos dicho, apunta al desarrollo de ideas muy precisas y muy importantes para Ortega

¹¹⁵ Así aparece con toda claridad en *El hombre y la gente, En torno a Galileo*, entre otros.

¹¹⁶ Ortega y Gasset, José. “Vitalidad, Alma Espíritu”, *El Espectador* V. 1926 en *O.C.* II, p. 470

establecidas como programa, como por ejemplo, la necesidad de sintetizar la razón dentro de la vida fáctica, el rechazo a un determinismo irresponsable para pensar la realidad humana, y la exigencia de repensar al hombre desde un punto de vista filosóficamente coherente, es decir, sin renunciar a la necesidad del hombre de verdad, de sentido en su actuar.

3.4 Análisis ontológico de la vida humana

El tercer momento del pensamiento orteguiano en relación a la antropología filosófica se desenvuelve como un análisis ontológico de la vida humana. Esto quiere decir que se centra en el aspecto fundado de antemano a partir de su metafísica y epistemología que haría coincidir el fundamento metafísico de la realidad a partir de la interacción compleja entre un agente singular que se desenvuelve en una estructura que se definiría en primer lugar, a partir de una ascesis rigurosa del pensamiento, a partir de su relación con el sujeto en cuestión. El análisis ontológico desarrollado en estos planteamientos diferiría del análisis fenomenológico del apartado anterior en tanto que su punto de partida no va a ser el de las estructuras del sujeto –en las que el problema de la inmanencia y trascendencia de sus posibilidades se deja de lado, aunque ya resuelto de antemano a partir de las bases metafísicas orteguianas- limitándose esta a la descripción de los fenómenos del sujeto para sí, sino que su punto de partida será el del efectivo darse de estas estructuras en una totalidad de sentido en las que el sujeto se enfrenta al mundo –siempre trascendente en su calidad de problemático- de tal manera que será en base a esas facultades que el hombre concreto será capaz bien o mal de salir delante de esos problemas. El análisis ontológico de la vida humana tendrá entonces un mayor nivel de generalidad al intentar captar con sus categorías el elemento contemporáneo en el que esas mismas facultades existen y se desarrollan, y que de acuerdo a Ortega sería la coincidencia ontológica del sujeto y el objeto, y que sería, según su dialéctica del conocimiento, el momento clave que motivaría al sujeto a derivar su atención hacia sí mismo.

Ahora bien, según señalado el planteamiento epistemológico, la razón vital, nombre con el que Ortega designa a su propio sistema, parte de este fundamento metafísico del hombre confrontado a la otredad, partiría por este mismo fundamento de una auto limitación que le impediría siempre llegar a confundir una teoría con el efectivo a parecer de las cosas, donde la teoría se inscribiría en este aparecer –sin que podamos señalar un momento en donde el fenómeno estuviera exento de interpretación, puesto que en tanto fenómeno en el que en se encuentra necesariamente una conciencia con cierta estructura previa, se encuentra ya interpretado-. Pero sí tomando en cuenta que esta teoría como estructura que se interrelaciona dándole sentido al fenómeno parte del sujeto como acto sintético que le daría orden.

Este acto aparece como acto propio del sujeto singular, es decir, contingente, cambiante, en una esfera de posibilidad igualmente inestable –la circunstancia- a partir de un análisis somero de los diferentes hombres concretos que han existido en la historia, por simple e incontestable hecho de que ha habido variedades tan distintas unas de otras de hombres, y no ciertamente por su carácter o por los caracteres propios de la circunstancia enmarcados dentro de lo natural, es decir aquello que no depende –como elemento dela circunstancia- de un agente humano de manera directa, así por ejemplo, el tipo de geografía o el tipo de animales. Argumenta Ortega que no podría ser el motivo de la diferencia el carácter ya que si comparamos a dos hombres inscritos en una misma línea histórica concreta aun teniendo caracteres diferentes –p. ej. uno siendo muy alegre y el otro muy sombrío- y comparamos a estos dos hombres con otros de caracteres paralelos pero de otra línea histórica notaríamos que la diferencia entre la vida de estos hombres sería menor entre los hombres de la misma línea histórica que entre los hombres del mismo carácter. De manera que la diferencia entre la vida de los hombres tiene como elemento más importante la interpretación general de las cosas que surge en el hombre, de una manera histórica, heredada, y reformulada constantemente a partir de ciertas condiciones y con diferentes alcances en la reformulación, y no entonces su carácter subjetivo ni la propia naturaleza que se enfrenta o contorno geográfico.

Ahora bien, en un análisis amplio de la historia se vuelve evidente que un mismo grupo esta interpretación del mundo de la que parten los individuos cambia; el motivo radica en que fracasa, es decir que deja de ser adecuada en ciertos puntos, lo que confirma 1º que la interpretación se revela en el hombre –no es por lo tanto de las cosas mismas- y 2º que en su fracaso se hace evidente que la exigencia de una nueva interpretación, más adecuada que la anterior, aparece a partir de una realidad problemática y opresiva. De tal manera señala Ortega que:

...la realidad no es un regalo que los hechos hacen al hombre. Siglos y siglos los hechos siderales estaban patentes ante los ojos humanos y, sin embargo, lo que estos hechos presentaban al hombre, lo que estos hechos patentizaban no era una realidad, sino todo lo contrario, un enigma, un arcano, un problema, ante el cual se estremecía de pavor.¹¹⁷

Con base en estas limitaciones que permiten señalar la diferencia en la ciencia entendida como el intento de interpretación riguroso de la realidad, de su momento del que parte –el problema- de su momento en el que se resuelve este problema, y que lo hermana con la poesía puesto que tiene como mecanismo la fantasía del hombre, el refugiarse dentro de sí a fin de generar una posible manera de ver el problema para que deje de ser opresivo, configurara Ortega el desarrollo de una ciencia histórica, entendida como el marco conceptual general consciente de su propia naturaleza esquemática, y cuyo objeto de estudio sería el de la vida fáctica de los hombres en sus múltiples relaciones y procesos.¹¹⁸

3.4.1 Estructura ontológica de la vida humana

3.4.1.1 *Ensimismamiento y alteración*

La serie de elementos que configuran las fuerzas actuantes previas de la ciencia y que pertenecen propiamente al estado pre reflexivo y fáctico del hombre singular en relaciones de facilidades y dificultades de este con su circunstancia, y que hemos presentado en una primera aproximación, tienen para Ortega una importancia muy grande tal como se puede inferir de lo que hemos dicho, puesto

¹¹⁷ Ortega y Gasset, José. “En torno a Galileo” en *Obras Completas V*, Madrid: Alianza, 1983. p. 15

¹¹⁸ *Ibid.* p. 19

que es el elemento metafísicamente primero, considerando a este estrato el de la *realidad radical*, no la más importante pero sí aquella en donde todas las demás realidades radicarían.

Sistematiza Ortega este dinamismo del paso de la vida fáctica a la postura científica del hombre, en su afán de comprender el mundo y comprenderse a sí mismo, en un estudio de 1939 titulado *Meditación de la técnica*¹¹⁹, cuya primera parte *Ensimismamiento y alteración* fue utilizada como introducción de su obra póstuma *El hombre y la gente* (1941), obra que sintetiza un curso de sociología filosófica dictado por Ortega en el Instituto de Humanidades.

En esta *Meditación sobre la técnica*, parte Ortega de un hecho que da al traste con una interpretación meramente naturalista del hombre, al señalar en primera instancia, los tipos de circunstancia en los que aparece la técnica para mostrar como difiere el acto humano del acto animal.

El primer tipo de circunstancia que aparece señalado sería el de una *circunstancia negativa*. Esta sería la circunstancia en la que al hombre le acaece una *necesidad*, es decir, la circunstancia negativa es tal que amenaza la integridad del hombre y se impone de suyo. El frío, el hambre, la sed, son de tal modo necesidades. De tal modo estas circunstancias negativas se imponen y por lo tanto exigen, tan solo para sobrevivir, una reacción por parte del hombre.

Sin embargo dentro de la vida humana, estas necesidades están supeditadas a lo que sería propiamente una *circunstancia positiva* –desde el punto de vista del sujeto-. En estas sería el propio hombre el que ejecutaría la acción de acuerdo a un cierto valor, a un cierto deber-ser que él lleva dentro, y por lo tanto este tipo de circunstancias no se impone de suyo, sino que por el contrario ha menester para ser realizada, la acción consciente y voluntaria de un hombre. Este sería propiamente el nivel de los *deseos*.

¹¹⁹ Ortega y Gasset, José. “Meditación de la técnica” en *Obras Completas V*, Madrid: Alianza, 1983. p. 321-374

La existencia de los deseos en el hombre y su primacía en el orden de la vida, muestran que este no está atado totalmente a sus instintos biológicos puesto que esta supeditación de las necesidades a los deseos, y principalmente la supeditación de toda necesidad y todo deseo al deseo de seguir viviendo –puesto que el hombre siempre puede decidir acabar con su propia vida si acaso no desea seguir viviendo muestra que el hombre, aun teniendo instintos que partirían de su naturaleza biológica, puede sobreponerse a sus instintos y vive sobre todo a partir de sus deseos, no a partir de sus necesidades, es decir que su posibilidad va más allá que lo puramente inmediato y fáctico, en contraste, según piensa Ortega, con los animales, los cuales existirían como pura reacción al entorno en función de un esquema fisiológico establecido y completamente determinante.

Ahora bien, este deseo de seguir viviendo propio del ser humano, tiene como base un elemento que lo haría contrastar radicalmente de los animales y demás seres intramundanos. Este deseo partiría propiamente de la capacidad del hombre de forjarse *ideas* y *valores*. Es decir elementos inmateriales que determinan la praxis del hombre en tanto parte de ellas la jerarquización de la realidad, dictando lo que es un bien en el sentido de aquello que juzga el hombre como hacia lo que debe estar orientada su vida.

Esta posibilidad exclusiva del hombre de vivir en relación a ideas y valores, se ve claramente cuando se compara las reacciones que tienen los diferentes entes frente a la total hostilidad de la circunstancia. El animal tiende, cuando enfrenta una situación sumamente dañina para él, a utilizar sus mecanismos biológicos para sobrevivir. Sin embargo, cuando estos en algún punto muestran ser inefectivos “...no hace nada más y se deja morir.”¹²⁰ El hombre en cambio hace uso de la técnica, es decir que a partir de un plan forjado previamente transforma el derredor natural a fin de darle una forma que deje de serle hostil, que le permita vivir: “La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados

¹²⁰ *Ibid.* p. 322

y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan a ser posibles anuladas por dejar de ser problema su satisfacción.”¹²¹

Este ejemplo da muestra de la especificidad del hombre frente al animal en lo que significa para ambos vivir. Por un lado las necesidades fisiológicas son en el hombre de bastante flexibilidad, por otro lado los deseos y valores como los hemos tratado aquí son para el hombre, aun su supuesta superficialidad fisiológica, aun mas importantes para él que las necesidades corporales fundamentales.

Este bien-estar, producto de la correspondencia de la vida a las propias ideas fundamentales, resulta evidentemente variable en relación a la historia – ilimitadamente variable señalará Ortega. De aquí que el concepto mismo de progreso sea problemático entendido como un simple aumento del confort. Tanto es posible la radicalidad de este cambio en el orden de los valores e ideas, que en incluso en ocasiones se llega a abandonar el progreso técnico como fuente de interés.¹²²

Estos elementos del bienestar y de la orientación libre del sujeto en la vida los abordaremos más adelante cuando toquemos el tema de la vocación y la libertad. Lo que aquí se ha destacar por el momento es sobre todo la condición de posibilidad que permite al hombre el precisar el plan de acción sobre la realidad.

Esta condición es identificada por Ortega bajo el concepto de *ensimismamiento*. Este se contrasta con otro concepto hermano que es el de *alteración*. El animal y el hombre se encuentran ambos en un estado primero tal que la atención de cada uno se halla sobre un elemento externo, que en paralelo a las condiciones de la necesidad, se impone de suyo al agente. Este momento es propiamente el momento de la alteración, en la que el agente se encuentra completamente volcado a lo externo. Ahora bien, la diferencia entre el hombre y el animal desde este punto de vista será que el hombre, ante la alteración podrá, en un movimiento de sumo esfuerzo –movimiento *anti natura*, según señala el mismo Ortega- dejar en primer

¹²¹ *Ibid.* p. 324

¹²² *Ibid.* p. 330

lugar de estar acosado por la circunstancia, y en segundo lugar el poder concentrar su atención sobre sí mismo, en un ejercicio espiritual que se esfuerce en captar – aun en el sentido más primitivo- lo que las cosas son, a fin de poder sobrellevar la circunstancia y además poder ejecutar sobre lo real la serie de valores el acepta.

Esto implica que el hombre tiene un *intus*, un interior al que puede, con mucha dificultad, acceder. Ortega señala esto con énfasis cuando dice que “El hombre ha tardado miles y miles de años en educar un poco –nada más que un poco- su capacidad de concentración”.¹²³ A falta de este *intus* “ultra biológico”, el animal es esencialmente atécnico, y por el contrario el hombre, el bienestar y la técnica se vuelven elementos esencialmente interrelacionados.

El movimiento siguiente en esta serie dialéctica vendría después del *ensimismamiento*, en el que el hombre, después de haberse forjado un plan regresa de nuevo a enfrentar la circunstancia, de una manera diferente que el primer encuentro en la serie, puesto que se encontrará armado ahora con un plan a partir de las ideas a las que pudo llegar, y este nuevo momento de alteración será seguido tal vez por uno nuevo de ensimismamiento en el que forjará un nuevo esquema de interpretación para vivir de acuerdo a la siguiente nueva circunstancia que se presente, y así al infinito.

3.4.1.2 Crítica del concepto de hombre como animal racional

Esta posibilidad técnica del hombre, que parte de su capacidad de retirarse de la angustia y zozobra que le provoca el embiste de sus circunstancias contra su seguridad, y que le permite desplegar en un movimiento consecuente para superar las dificultades e incluso transformar el mundo de acuerdo a sus convicciones, es una característica que ha sido aceptada anteriormente, sobre todo a partir de los planteamientos antropológicos de la modernidad. Esta posibilidad

¹²³ *Ibid.* p. 303

técnica no es estimada por Ortega, sin embargo, a partir del canon tradicional sustancialista y esencialista occidental que haría del hombre el animal racional.

Esta racionalidad propia del hombre, evidente en sus posibilidades técnicas, es según Ortega un elemento secundario, posterior, en el que hombre ha podido precisamente a partir de la retirada estratégica a sus *mundos interiores*, adoptar el esquema de su pensamiento a lo real, y por lo tanto, para Ortega, es esta exigencia que le llevaría a la retirada interior que es la reflexión la que definiría propiamente al hombre y no exclusiva ni primeramente su capacidad de aprender el ser de los entes.

Contra la definición del hombre como animal racional, señalará Ortega que en primer lugar esta racionalidad o inteligencia es problemática y limitada. Así entender al hombre como animal racional, o animal que sabe (*homo sapiens*), se muestra equívoco "...ya que no está dicho que esas dotes, esos medios logren lo que sus nombres pretenden, por tanto, que sean adecuados a la pavorosa faena en que, quiera o no, está."¹²⁴

Pero hay una razón aún más importante que la evidente limitación de sus posibilidades cognitivas para dejar de lado la definición clásica del hombre como animal racional y es el fundamento de su relación con sus capacidades intelectivas. Podríamos encontrarnos con entes que pudieran tener capacidades paralelas, por lo menos en cierto grado, a las capacidades del hombre, así como se tiene conocimiento de animales con grandes dotes cognitivas –como primates, cetáceos, elefantes, etc.- por no hablar de las posibilidades matemáticas de los ordenadores.

Incluso se puede pensar en hombres que carezcan de un intelecto afilado y capaz al enfrentarse a las situaciones problemáticas, sin que por ello dejen de ser considerados como hombres.

Lo que define al hombre no es por lo tanto, en relación a la inteligencia entendida como la posibilidad de captar el ser de las cosas, su gran capacidad sino sobre todo

¹²⁴ Ortega y Gasset, José. "En torno a Galileo" en *Obras Completas V*, Madrid: Alianza, 1983. p. 22

la necesidad del conocimiento, necesidad que surge a partir de la problematización radical de la vida –radical porque incluye la problematización de su propio ser, que sin embargo, incluye implícitamente la problematización del orden todo de la realidad en tanto que el hombre no sabe de antemano que orden le corresponde dentro de la totalidad-.

Desde el punto de vista de la relación del hombre con la razón, resulta que para Ortega se infiere de todo esto que la definición tradicional del hombre ha de ser invertida, pasando de acentuarse como su nota fundamental el ser *capaz* de conocer, a acentuarse como su nota fundamental el ser *menesteroso* del conocimiento.

De tal manera si junto con Ortega nos preguntamos

¿es el hombre, aun el genio mayor que haya existido, de verdad y en toda la exigida plenitud del vocablo, inteligente, de verdad entiende con plenitud de entendimiento, de verdad sabe algo con inmovible e integral saber?, pronto advertimos que es cosa sobremanera dudosa y problemática. En cambio, repito, es incuestionable que necesita saber.¹²⁵

Esta fragilidad del entendimiento humano, conduce a una advertencia que se encuentra en todos los niveles del análisis ontológico orteguiano, que hace hincapié, en contra de una visión optimista de la historia y del desarrollo del hombre, que podría pensar que el progreso sigue una dirección tan necesaria como la de la naturaleza. Esta advertencia, en coherencia con las intenciones del sistema de la razón vital, no termina por caer en un desconocimiento del progreso del hombre en ciertos planos, pero si señala que el progreso –en cualquier materia- que se ha logrado, ha sido producto de un esfuerzo heroico del hombre, y que por lo tanto estas facilidades que la cultura nos hereda están siempre en peligro.¹²⁶

¹²⁵ *Ibid.* p. 22

¹²⁶ *Cfr.* Los análisis sobre los contrastes entre los tipos puros del hombre masa y del hombre selecto que realiza Ortega en su muy importante texto *El tema de nuestro tiempo/ La rebelión de las masas*. D.F: Ed. Porrúa, 1985.

3.4.1.3 La libertad del hombre, su radicalidad y su limitación.

Entendido esto, queda por explicar cuál es el origen de esta necesidad del conocimiento por parte del hombre. Resulta, señala Ortega, que mientras los animales, máquinas o cualquier cosa que pudiera tener inteligencia, no han menester de esta inteligencia en tanto que su ser está fijado de antemano, el hombre en cambio necesita saber puesto que está en una condición de libertad tal que las circunstancias no le ofrecen de buenas a primeras la respuesta del camino que ha de elegir.

El esfuerzo intelectual de Occidente a partir de Parménides intentó captar el ser de las cosas, y por lo tanto se configuró a partir de una regularidad que se adapta a las cosas; estas, todas dentro de la naturaleza, tienen como nota común fundamental el poseer "...una consistencia fija y dada de una vez para siempre..."¹²⁷; pero el hombre en su vida como realidad radical, no puede considerarse una cosa, y por lo tanto no puede poseer como estas una consistencia fija –de ahí la exigencia ya aclarada de los *conceptos ocasionales* para entender la vida humana-.

De hecho es evidente la libertad del hombre, que para Ortega no se refiere a la noción común de libertad como aquello indeterminado, elemento contrastante de lo determinado en el flujo espacio-temporal de las causas físicas de la naturaleza, ni tampoco por la capacidad de auto posición –auto dación del ser- radical. La libertad del hombre se manifiesta por su núcleo ontológico problemático mediante la posibilidad de la decisión que se aparece en cada instante a cada hombre. El suceso que es la vida, entendida en este marco como realidad radical, tiene en el elemento del futuro una apertura que no está determinada *a priori*; quizá convendría incluso decir que tiene múltiples futuros en la posibilidad.

Y es que la vida en su facticidad no muestra por sí que es lo que de todas las posibilidades que se le abren a cada hombre frente así, es la que tiene que elegir.

¹²⁷ Ortega y Gasset, José. "Historia como sistema" en *Ortega y Gasset*. Madrid: Ed. Gredos, 2012. P. 639

Pero el elegir mismo, eso sí que se impone. Así lo señala, por ejemplo, en *La rebelión de las masas*, cuando afirma:

La vida, que es ante todo, lo que podemos ser, vida posible, es también y por lo mismo, decidir entre las posibilidades lo que en efecto vamos a ser. Circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida. La circunstancia –las posibilidades- es lo que de nuestra vida nos es dado e impuesto. Ello constituye lo que llamamos el mundo. La vida no elige su mundo, sino que vivir es encontrarse desde luego en un mundo determinado e incanjeable: en éste de ahora. Nuestro mundo es la dimensión de fatalidad que integra nuestra vida. Pero esta fatalidad vital no se parece a la mecánica. No somos disparados sobre la existencia como la bala de un fusil, cuya trayectoria está absolutamente predeterminada. La fatalidad en que caemos al caer en este mundo –el mundo es éste, éste de ahora- consiste en todo lo contrario. En vez de imponernos una trayectoria, nos impone varias y consecuentemente, nos fuerza...a elegir. ¡Sorprendente condición la de nuestra vida! Vivir es sentirse fatalmente forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión. Inclusive cuando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir. Es, pues, falso decir que en la vida “deciden las circunstancias”. Al contrario: las circunstancias son el dilema, siempre nuevo, ante el cual tenemos que decidirnos.¹²⁸

Así, la posibilidad de elección continua que es la vida humana, contrasta en su estructura entonces de la estructura regular de la naturaleza, puesto que el hombre, en relación a su ser se encuentra de modo problemático, no resuelto de antemano. Tendrá con el ser natural, una inestabilidad esencial que hará de su ser una posibilidad siempre móvil.

Para Ortega la libertad es un dato absolutamente radical y esencial para la comprensión del hombre. Tan radical es esta libertad que aun...

Cuando queremos describir una situación vital extrema en la que la circunstancia parece no dejarnos salida ni, por tanto, opción, decimos que se está ‘entre la espada y la pared’. ¡La muerte es segura, no hay escape posible! ¿Cabe menor opción? Y sin embargo, es evidente que esa frase nos invita a elegir entre la espada y la pared.¹²⁹

He ahí la estructura básica de la libertad del hombre según la entiende Ortega en esta compleja relación entre las posibilidades abiertas del hombre y su decisión,

¹²⁸ Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo/ La rebelión de las masas*. D.F: Ed. Porrúa, 1985. P. 132

¹²⁹ Ortega y Gasset, José. “El hombre y la Gente” en *Obras Completas XII*, Madrid: Alianza, 1983. p. 104

entendiéndolas siempre insertas dentro de una específica y concreta situación de donde partirá su decisión.

Esta libertad, no deja de ser un elemento vital difícil de sobrellevar puesto que significa que la responsabilidad de las consecuencias recaen sobre el agente y solamente sobre el agente. De aquí, como ya se dijo, se desprende la radical necesidad del hombre de conocer, de saber a qué atenerse, de verdad.

3.4.1.4 Soledad y sociabilidad del hombre

Siendo la vida la de cada cual, es decir, teniendo como condición necesaria un sujeto individual, singular y concreto, esto significa que la vida es de tal manera que se configura como soledad para cada hombre. Esta *soledad radical*, nota esencial de la vida, se manifiesta de manera particularmente intensa en la dimensión de la decisión continua que es la vida. Según hemos visto en el apartado donde se analizan las estructuras relacionales del sujeto tal como Ortega las desarrolla, esta soledad es un elemento que se expresa a través de la imposibilidad de compartir directamente el contenido fenoménico de las experiencias. Así, sentimientos, pensamientos y sensaciones, son accesibles de manera evidente solamente para cada cual. Esto sigue siendo verdad en este nivel del análisis orteguiano de la estructura metafísica del hombre, pero resulta aún más tensa esta soledad en la exigencia de decisión que se presenta en cada instante en la vida del hombre, puesto que la decisión de sus acciones es intransferible en grado sumo, siendo además de todo inevitable esta decisión y por lo tanto inevitable asimismo la soledad como condición de esta libertad.¹³⁰

Sin embargo, bien entendida esta soledad, no quiere decir que Ortega caiga en un solipsismo o en un subjetivismo. Esto por varias razones. Por un lado, la vida, se ha señalado ya reiteradamente, tiene la condición de ser transitiva, ser de por sí una apertura a la *otredad*, aunque de manera problemática, transida de elementos

¹³⁰ *Ibid.* p. 105

condicionados por el sujeto. Por otro lado, esta otredad en su manifestación a partir del hombre, se encuentra condicionada por lo que este mismo hombre es, y resulta que en un primer momento, el hombre se encuentra en un estado de aprendizaje, es decir, que la perspectiva general de la que partirá se nutre en un primer momento, y parte de ahí por lo mismo, de la tradición en la que cada hombre nace y en la que cada hombre se desarrolla. No hay necesidad de señalar por lo tanto que la idea de individuo ahistorico, asocial, resulta inútil para aprehender la esencia del hombre. Pero esta base social del hombre no elimina en nada la soledad que implica la imposibilidad de transferir de manera evidente los sucesos en el nivel de intimidad en el que suceden, y mucho menos la posibilidad de transferir el núcleo esencial de la propia decisión.

Ahora bien, si el hombre es capaz de aprender desde sus primeros momentos en tanto forma parte de una sociedad, es porque el hombre posee una condición de apertura hacia el hombre que se vuelve más compleja que la apertura que puede haber hacia objetos de la naturaleza u objetos ideales.

Los objetos inanimados de la naturaleza le son al sujeto de tal manera que le es evidente el manifestarse de estos objetos, mientras que para el objeto inanimado no hay esta evidencia. Más compleja es la relación con los animales, quienes en un primer momento muestran un connato de esta conciencia del otro como otro libre y singular, pero a más que se profundice en esa relación será notorio que el animal está regido por una serie de mecanismos limitados.¹³¹

Solo en una relación con otro hombre existe la posibilidad real de la mutua interacción que es propiamente la relación interpersonal. La relación interpersonal será entonces la relación que tenga como fundamento un núcleo íntimo por parte de cada agente involucrado que se exprese y que además haya noción por cada uno de los participantes de esta interioridad, libertad y singularidad.

Sin embargo esta posibilidad de interacción interpersonal es el resultado y parte de un estar abierto al otro como uno –en cierta medida- , siendo esta apertura

¹³¹ *Ibid.* p. 152

considerada por Ortega como una estructura fundamental de la vida: vida es ser con el otro, la vida es *convivencia*. De tal manera que en su fundamento “El estar abierto al otro, a los otros, es un estado permanente y constitutivo del Hombre, no una acción determinada respecto a ellos.”¹³²

Es sobre esta apertura esencial al otro hombre como hombre, que es incluso primaria cronológica y ontológicamente en el ser humano, que se desarrolla el progresivo conocimiento que tenemos del otro, no en un aspecto abstracto, en el que el otro aparece como la pura posibilidad, sino en un cada vez más concreto y singular conocimiento del otro –lo que sería propiamente la relación interpersonal.¹³³

Este otro humano, sin embargo, resulta ser también una posibilidad libre y abierta al futuro, por lo que en última instancia siempre puede ser posible que el otro, en base a una consecuencia inevitable de que la realidad primaria sea la vida de cada cual, se manifieste de manera hostil, contraria y negativa. De ahí que Ortega señale que “...toda sociedad es, a la vez, en una u otra dosis, *disociedad* –que es una convivencia de amigos y enemigos.”¹³⁴

3.4.1.5 *Historicidad del hombre*

De tal manera que el hombre enmarca su acción individual, singular y libre dentro de una estructura de mundo que forma parte de la circunstancia y que le permite acceder a su configuración en un primer momento, y que sin embargo moldea de una manera específica a la persona humana individual.

Ortega parte de un hecho primordial de la vida humana para explicar su historicidad, que es el de la temporalidad específica dentro de las edades del propio desarrollo. Es el fenómeno de las *edades* de la vida. Tener una edad no es una cuestión de temporalidad objetiva, de determinadas fechas, sino en todo caso de lo que esas

¹³² *Ibid.* p. 150

¹³³ *Ibid.* p. 148

¹³⁴ *Ibid.* p.183

fechas significan dentro de la temporalidad existencial ,es decir, dentro de la propia vida de cada cual. En este sentido “La edad es, dentro de la trayectoria vital humana, un cierto modo de vivir.”¹³⁵

Según Ortega, de entre todos los esquemas posibles de estas edades de la vida, se puede generar uno lo suficientemente útil para el análisis histórico, que permita entender cuáles son las edades en la vida humana en general, de acuerdo con la orientación del actuar de cada una de estas edades, dividiéndola en cinco edades de a quince años cada una: niñez, juventud, iniciación, predominio y vejez.¹³⁶

En la niñez y juventud propiamente, el hombre se enfrenta y se asimila a un mundo que ha recibido. Ortega da cuenta de la sucesión histórica que existe a partir de entramados complejos de elementos continuos y elementos discontinuos e irruptores, señalando cómo el hombre es ante todo heredero. Es decir que comienza a existir en el seno de una sociedad, y cuya ulterior acción, crítica y novedosa posiblemente, se dará en el marco de la herencia que ha recibido de su entorno social.

El mundo, desde un punto de vista teórico que se pregunte por un momento en el que la interpretación humana no estuviera cargada de historia, es decir el mundo frente a un primer hombre, sería ante todo puro problema. El hombre en su devenir histórico concreto está sin embargo, siempre enmarcado dentro de una interpretación de la realidad que será por lo tanto el *mundo social*. De tal manera que

Al encontramos viviendo, nos encontramos no sólo entre las cosas, sino entre los hombres; no sólo en la tierra, sino en la sociedad. Y esos hombres, esa sociedad en que hemos caído al vivir tiene ya una interpretación de la vida, un repertorio de ideas sobre el universo, de convicciones vigentes. De suerte, que lo que podemos llamar “el pensamiento de nuestra época” entra a formar parte de nuestra circunstancia, nos envuelve, nos penetra y nos lleva.¹³⁷

¹³⁵ Ortega y Gasset, José. “En torno a Galileo” en *Obras Completas V*, Madrid: Alianza, 1983. p. 40

¹³⁶ *Ibid.* p.50

¹³⁷ *Ibid.* p. 25

Después, en la edad de la iniciación el hombre continúa aprendiendo pero ahora con la posibilidad de una actitud en la que algunos asuntos importantes de la interpretación de mundo vigente en su infancia y juventud adquieren una nueva interpretación y comienza cada vez más a "...hacer también mundo", es decir, a intentar resolver de manera eficaz problemas que se encuentran dentro de la propia perspectiva intelectual de mundo heredado. De aquí la razón de que haya movimiento histórico puesto que el mundo que se ha forjado el hombre y que hereda ya sea recibiendo ya sea legándolo el mismo, deja abiertas muchas problemáticas que se manifiestan y que han menester ser resueltas en tanto se manifiestan situaciones nuevas que las hacen evidentes en el flujo indetenible de la vida.

En vista de esto se hace patente que el hombre constantemente forja mundo, para Ortega esta posibilidad que tiene como fundamento los caracteres ya señalados de la estructura vital del hombre –necesidad de saber, interioridad, libertad- es otro elemento fundamental hasta el grado de señalar que "...el mundo es el instrumento por excelencia que el hombre produce, y el producirlo es una y misma cosa con su vida, con su ser."¹³⁸

De ahí que con el conjunto total de jóvenes que formados en una misma sociedad transformando cada uno un punto de ese mundo heredado, resulte que el cariz total de este mundo se vea modificado, de tal manera que los siguientes jóvenes que van a actuar sobre el mundo que los anteriores forjaron y llevaron a desarrollo y plenitud a partir de su edad de madurez, se encontrarán viviendo en un mundo cuyos elementos centrales serán distintos de los anteriores momentos históricos.

Para comprender este movimiento histórico Ortega señala una distinción importante de acuerdo a su función cognitiva de ciertos actos del sujeto, diferenciando de tal manera entre *ideas* y *creencias*.

Las ideas por su parte son "ocurrencias", es decir que parten de la atención del hombre, y es paralelo al acto de "reparar en", es decir, de tomar algo con lo que ya se "cuenta", y ejecutar un análisis que inquiere por el ser de aquel elemento que se

¹³⁸ *Ibid.* p33

está pensando. De tal manera que “La idea agota su papel y consistencia en ser pensada...”¹³⁹

En cambio, admitiendo que el hombre toma constantemente decisiones y que estas decisiones se basan en ciertas convicciones, las creencias serían estas convicciones y por lo tanto su rango funcional sería mucho más profundo que el de las ideas en tanto que constituirían una parte esencial de la persona. Podrían entenderse según Ortega como “...el suelo de nuestra vida.”¹⁴⁰ Así que las creencias funcionan orientando la vida de cada uno, mientras que las ideas son el resultado del uso del mecanismo intelectual del hombre.

Las creencias en tal caso, al ser heredadas y constituir propiamente al hombre –en este sentido Ortega señala que “Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida”¹⁴¹- sin que este las elija, puesto que se encuentra el mismo *en* ellas, tendrán una estructura de interrelación y sentido que, desde un punto de vista lógico serán inarticuladas con rigurosidad y propiedad, pero que desde un punto de vista existencial formarán un sistema.

Las relaciones entre ideas y creencias pueden entenderse a partir del gozne que significa la duda, es decir, lo que surge del fracaso ante la circunstancia de una creencia o un conjunto de creencias, y que hace que el hombre no pueda decidirse entre dos creencias. De ahí que se tenga que forzar al hombre constantemente a forjarse ideas y pensamientos para poder decidir entre creencias distintas y alojarse dentro de la más conveniente. Para eso ha de ensimismarse.

No puede, cuando el hombre está en la situación de duda y posterior ensimismamiento, suponer que saldrá airoso del problema de antemano. Sobre todo tomando en cuenta el grado de decisión y libertad implicado en la resolución del problema. Recordemos que esta libertad es lo que para Ortega nos impide hablar de una naturaleza humana, puesto que la libertad tiene como base el carecer

¹³⁹ Ortega y Gasset, José. “Historia como sistema” en *Ortega y Gasset*. Madrid: Ed. Gredos, 2012. P. 630

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 629

¹⁴¹ *Ibid.* p. 634

de un ser fijo e invariable –a diferencia de los entes intramundanos que parecen corresponder a este esquema-.

Sin embargo, sí hay elementos que se muestran como sólidos, con cierta propensión a la fijeza, dentro de la vida humana. En el plano de lo propiamente humano, el pasado histórico funcionaría como aquello irrevocable en la configuración ontológica del ser humano.

3.4.1.6 Usos y vigencias colectivas

La historicidad del hombre no carece de problemas, y es que el hombre al heredar toda una serie de estructuras de interpretación, se encuentra con contenidos específicos que le permiten enfrentarse al mundo de tal manera que el problema que generó la solución concreta de la cultura deja ya de ser un problema vivido, dado que se vive de hecho sin la presencia del problema como irresuelto, puesto que en realidad se vive sobre la solución que la tradición nos ofrece, aunque esta solución para llevarla a cabo pueda significar una posibilidad lejana.

La cultura para Ortega se constituye como un repertorio de soluciones ante problemas que fueron en su momento acuciantes para el hombre que los resolvió – “solo el individuo es creador”, dirá al respecto Ortega-; soluciones de tal manera exitosas que pasan a formar parte del acervo de una sociedad, como soluciones comunes que se sobreentienden y se imponen espontáneamente en el sujeto que las ha asimilado, y que pueden dejar de serlo en tanto su marco de acción se vuelva ineficaz, pudiéndose una nueva solución consagrarse socialmente, pero solo después de haber surgido del esfuerzo de un hombre que se enfrentó al problema para solucionarlo.

Esto es lo que Ortega entiende propiamente por *vigencias sociales*; sin embargo, estas vigencias sociales, de las cuales se puede rastrear el origen y por lo tanto su sentido, en cuantas vigencias sociales, aparecen como actos cuyo agente original

es una entidad despersonalizada. Se imponen por sí en tanto se las asimila en el moldeamiento que recibe cada hombre al nacer dentro de un grupo social.

Estas vigencias sociales se pueden considerar usos cuando su continuidad en la sociedad deja de servir para los fines específicos para los que surgieron y se mantienen únicamente por posibles represalias ante la no sujeción al esquema tradicional de interpretación.

Los caracteres principales de los *usos* serían entonces, de acuerdo con Ortega:

1. Son acciones que ejecutamos en virtud de una presión social. Esta presión consiste en la anticipación, por nuestra parte, de las represalias “morales” o físicas que nuestro contorno va a ejercer contra nosotros si no nos comportamos así. Los usos son imposiciones mecánicas.
2. Son acciones cuyo preciso contenido, esto es, lo que en ellas hacemos, nos es ininteligible. Los usos son irracionales.
3. Los encontramos como formas de conducta, que son a la vez presiones, fuera de nuestra persona y de toda otra persona, porque actúan sobre el prójimo lo mismo que sobre nosotros. Los usos son realidades extraindividuales o impersonales.¹⁴²

Básicamente son las acciones cuyo sentido es el hacerlo porque “se” hace. Es la multitud en la que estamos fundidos y a la que pertenecemos en tanto participamos de elementos de interpretación tradicionales y convenidos, y que parte del *nosotros* primitivo, en el que el *tu* es abstracto y no singular ni definido, y por lo tanto el *yo* también se entiende en este nivel como uno más entre otros iguales; para Ortega esto sería propiamente el estrato de *lo social* en contraste con las relaciones *interindividuales*. Mientras que en las relaciones *interindividuales* se parte de la intimidad reconocida mutuamente de cada miembro de la relación, las relaciones *sociales* tienen como origen un imponerse de suyo en cada persona individual por el reconocimiento de una posible penalización.

Pero esto significa que la fuente creadora de estos actos no es una persona determinada, sino que cada individuo desarrolla estos actos por sí pero de tal manera que existe una presión externa, social, es decir una presión que recae sobre

¹⁴² Ortega y Gasset, José. “El hombre y la Gente” en *Obras Completas XII*, Madrid: Alianza, 1983. p. 77

todos en su actualizarse, pero por lo mismo sobre nadie en específico. El sujeto originario de estas acciones es por lo tanto lo que comúnmente se llama "...la gente, la sociedad, la colectividad."¹⁴³ Así el uso sería una acción humana que carece de lo más fundamental de las acciones humanas –sentido y responsabilidad-. Es el substrato del que parte la vida humana y sin embargo es "...lo humano deshumanizado."¹⁴⁴

Esto viene de que los usos se configuran como el pasado histórico social que se presenta en cada momento de la vida humana, es lo humano individual cristalizado, fuera de su contexto original, y por lo tanto rastreable a partir de su configuración primigenia en que se encontró transida de sentido.

Su gran ventaja es que nos permiten unirnos a una corriente del pasado que se manifiesta en el presente y nos empuja hacia el futuro sin la exigencia ridícula de que cada hombre individual deba inventar todo desde el principio, además de funcionar como elemento posibilitador de comunidad, aun de una comunidad espontánea.

3.4.1.7 Vocación y proyecto vital

Siendo las vigencias y usos marcos de interpretación y acción consagrados, significara que al hacer apelación a ellos se estará negando la propia individualidad, la interioridad singular tan importante para Ortega.

Siendo los usos este estrato básico del cual partirá la singularización, resulta que en "...todos los actos humanos... más o menos, intervienen los usos"¹⁴⁵, pero el hombre, según señala Ortega, tiene afán no sólo de seguir siendo, sino además de realizar cada uno "...nuestro individualísimo yo."¹⁴⁶

¹⁴³ *Ibid.* p 199

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 220

¹⁴⁶ Ortega y Gasset, José. "En torno a Galileo" en *Obras Completas V*, Madrid: Alianza, 1983. p. 40

Recordemos que esa era una característica esencial del héroe, según señalaba en las *Meditaciones del Quijote*: El querer ser uno mismo.¹⁴⁷ La otra característica esencial era la valentía para desafiar a la tradición.

Ahora bien, a pesar de que el hombre pueda pretender quitarse su responsabilidad a partir de la apelación a los usos y vigencias, esta persiste por la propia condición de libertad de la vida humana, de tal manera que en relación a las constantes decisiones que ha de tomar, tiene que "...anticipar, con más o menos claridad, todo su porvenir, lo que va a ser; se entiende, lo que ha decidido ser en toda su vida."¹⁴⁸

Según Ortega esta apelación a la propia interioridad, al propio coincidir con uno mismo, resultará –de ahí lo heroico- solo a partir de un esfuerzo, precisamente el tipo de esfuerzo que es el del *ensimismamiento*, el cual recordemos, señala como exclusivo de los hombres pero al mismo tiempo como condición sumamente limitada en su posibilidad.

Lo que Ortega califica de ensimismamiento es el buscar la solución al problema, y una de las posibilidades de solución es el pensar el ser de los entes; pero una comprensión del ser de los entes implica entender que estos están interrelacionados en lo que sería la perspectiva totalizante de la que partiría la interpretación. Esta perspectiva totalizante, que es el centro original de la persona, según vimos, el estrato más profundo del hombre en el que se manifiesta su ser más auténtico, y al mismo tiempo siendo esta perspectiva constantemente transformada –en diferentes grados según momentos del desarrollo y de la circunstancia-, y que por implicación lleva dentro de sí una cierta comprensión del propio sujeto.

Esta comprensión de sí es lo que Ortega llama *vocación*, y dirá que es el secreto personaje que cada uno lleva dentro de sí, como la figura ideal de uno mismo,

¹⁴⁷ Ortega y Gasset, José. "Meditaciones del Quijote (1914)" en *Obras Completas Tomo I*. Madrid: Ed. Alianza, 1983. P. 390

¹⁴⁸ Ortega y Gasset, José. "En torno a Galileo" en *Obras Completas V*, Madrid: Alianza, 1983. p. 23

tomando en cuenta que este uno mismo está interrelacionado de la perspectiva con toda la totalidad de lo real.

Ahora bien, la libertad del hombre, según hemos dicho, implica una proyección a futuro. Esto es lo más importante en las acciones del hombre: lo que decide llegar a ser.

La *autenticidad* sería el actuar con rigurosidad ético-metafísica, pues sería de actuar de acuerdo a nuestras más verdaderas y auténticas convicciones, y sus dos condiciones serían uno el conocer hasta el mayor punto posible esa vocación que es nuestra llamada interior a ejecutar nuestro más íntimo ser en el mundo, y dos, el decidir de acuerdo a esa vocación, puesto que la libertad implica poder decidir en contra o sin tomarla en cuenta.

Surgen problemas en ambas condiciones puesto que el yo auténtico que sería este proyecto vital y que en caso de actuar de acuerdo con él podríamos hablar de autenticidad, resulta que el sujeto individual no lo conoce completamente y de antemano. Es algo tan profundo que se le ocultaría incluso al propio sujeto que lo es y que lo lleva dentro. Y es que sería la paradoja de este su ser más profundo del hombre, puesto que sería ante todo un deber hacer, un deber ejecutar. Rodríguez Huéscar lo señala con mucha claridad cuando al respecto señala que

...tener un destino no es tener nada seguro y fijo, nada dado, sino más bien lo contrario, es una forma peculiar de no tener; es la forma de no tener que llamamos *necesidad*. Si queremos hablar aquí de un tener diremos que es un *tener que hacer* o *tener un quehacer*. El destino del hombre es justamente lo que *tiene* que hacer.¹⁴⁹

Por lo tanto el destino del hombre es algo que siempre puede declinar, pero al declinarlo viviría su vida desde una ficción, viviendo una pseudo vida, una vida falsificada.

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 72

Conclusiones

Lo que Ortega nos permite ver del hombre es una dimensión más real, más cercana, más concreta y verdadera en contraste con corrientes del tipo materialista o reduccionista. Reniega de falsas abstracciones sobre su naturaleza, y por supuesto muy lejos está de hacer querer pasar al hombre por una serie de “datos” objetivos como algunas corrientes de pensamiento pretendieron haciendo extensivas las condiciones de posibilidad de la física a todas las ciencias y a todas las investigaciones, independientemente de su campo de estudio. Esto en última instancia resulta pertinente una vez que hemos hallado que todas esas hipótesis y metodologías de estudio del ser humano, son en última instancia ficciones e imaginaciones que el hombre se hace para entenderse, pero que no pueden identificarse con la realidad. Debe entonces regresarse al método de la duda cartesiana a fin de poder determinarse lo evidente por sí, aquello con condición de verdadero.

Surge así la perspectiva orteguiana de un hombre esencialmente ignorante; esencialmente problemático. No sabe ni siquiera quien es él mismo. Incluso él mismo se escapa de sí mismo. El hombre se desvela como paradójico: unidad y escisión al mismo tiempo. Por un lado compuesto de alma, cuerpo y espíritu, instancias que se le descubren como distintas y por lo tanto con diferentes fuerzas y razones dentro de sí, sin poder definir de antemano si una debe regir a las otras o cuáles son sus determinaciones axiológicas, por el otro la acuciante problematicidad de su ser completo. Ortega se da cuenta del problema de la ética contemporánea, que ha perdido el horizonte desde donde interpretar el bien del mal. Sabe perfectamente que “...los modelos, las normas, las pautas [tradicionales], no nos sirven.”¹⁵⁰

Sin embargo, aun en esta escisión, la unidad del hombre no se pierde. Esta se matiza aun en su condición imperfecta e indigente en la estructura ontológica de la

¹⁵⁰ Ortega y Gasset. *Ibid.* P. 52

vida, la cual no se identifica con lo considerado vida dentro de la biología. Su realidad es previa y fundante de cualquier posible biología. Esta unidad de la vida del hombre plantea también su condición paradójica en la resolución de posibilidades al mismo tiempo que la de las factualidades. Ortega nos propone la vida como llena de caminos y desvíos múltiples siempre, constituyendo esto el margen de libertad que el hombre posee.

No se puede a sí mismo ignorar la dimensión política de las distintas antropologías. Y es que en coherencia con el espíritu de la ciencia moderna, las teorías del y sobre la estructura de la esencia humana han tenido y tienen consecuencias en el orden de la realidad social; consecuencias que muchas veces son y han sido nefastas.

Su propuesta filosófica parece ser un adecuado marco conceptual desde el cual se pueda, asumidas las distinciones inéditas necesarias implícitas en ese trabajo, abordar la realidad actual, intentando dilucidar y desarrollar las problemáticas que aparecen en nuestra propia circunstancia. Su misma filosofía puede entenderse como una invitación para este trabajo de análisis. Nos abre el deber de voltear hacia nosotros mismos, <<ensimismarnos>>, y la obligación del esfuerzo por comprender, condición previa y necesaria a todo actuar auténtico.

Bibliografía

// OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

ORTEGA Y GASSET, José. *Obras Completas* 12 Vols. Madrid: Alianza, 1983.

_ (1924/ 1929) *El tema de nuestro tiempo/La rebelión de las masas*. D.F: Ed. Porrúa, 1985.

_ (1940) *Estudios sobre el amor*. D.F: Ed. Fontamara, 2007.

_ (1941) "Historia como sistema" en *Ortega y Gasset*. Madrid: Ed. Gredos, 2012 p.627-665

// ESTUDIOS SOBRE ORTEGA

Delfgaauw, Bernard. "La filosofía de la existencia" en *La filosofía del siglo XX*, D.F: Ed. Promexa, 1979 p. 135- 153

Franco, Días de Cerio. *José Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica*. Ed. Juan Flors, Barcelona, 1961

García Morente, Manuel. *Obras Completas II*. Madrid: Ed. Anthropos, 1996. p. 540

Lasaga Medina, José. *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva: Fundación José Ortega y Gasset, 2003.

Rodríguez Huéscar, Antonio. *Perspectiva y verdad: el problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1966

Rossi, Alejandro, Fernando Salmerón, Luis Villoro, Ramón Xirau. *José Ortega y Gasset*, México: Ed. FCE, 1984.

// BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

Alvear Acevedo, Carlos. *Historia Universal Contemporánea*, D.F: Ed. Jus, 1971

Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* (Tr. Eugenio Imaz) D.F: Ed. FCE, Breviarios, 1949.

Valverde, Carlos. *Genesis, estructura y crisis de la modernidad*. Madrid: Ed. BAC, 1996.