

## La psicología de Ortega y Gasset en los escritos de su primera época (hasta 1914)\*

De Ortega se ha estudiado mucho más su metafísica, su concepción socio-política, y por supuesto sus ideas estéticas y su filosofía de la cultura. Pero, ¿su psicología? ¿Dónde está su psicología? En algún estudio de conjunto de la filosofía orteguiana, por lo demás reciente, se dedica toda una sección a la psicología de Ortega<sup>1</sup>. Mas me parece que el autor quiere encuadrar a Ortega en unos moldes, que no son los suyos, y en una problemática totalmente ajena al filósofo madrileño.

Es verdad que la primera impresión, que la lectura de sus escritos produce —especialmente de estos de su primera época— es que no hay en ellos una psicología. A lo más recensiones, extractos de otros autores, de sus abundantísimas lecturas; y alguna que otra reflexión personal sobre puntos aislados.

Pero, pasada esta primera impresión, uno piensa que el pensamiento de Ortega se mueve constantemente en torno al tema del hombre y de la vida. Y que estos temas tienen un entronque imprescindible con las materias de que trata la psicología.

Es cierto que Ortega no es un psicólogo profesional, un investigador de temas psicológicos. Más bien, lee y extracta, propone sus reflexiones personales y sus puntos de vista críticos. Es, en todo caso, un atento observador

\* Las citas y los textos de Ortega se hacen por la edición de la Revista de Occidente: ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, 11 vols. (Madrid 1966), 7.ª edición. Citamos normalmente haciendo referencia al tomo de dicha edición y a la página correspondiente.

1. Cf. LIRA, O., *Ortega en su espíritu*, 2 vol. (Santiago-Chile 1967), vol. II, 13-154. En la selecta bibliografía, recogida por WALGRAVE, J. H., *La filosofía de Ortega y Gasset*, trad. esp., Revista de Occidente (Madrid 1965) 329-334; con más de cien títulos; no hemos encontrado ningún estudio monográfico sobre la psicología de Ortega.

y un fino catador de la naturaleza humana. Tiene, sin duda, instinto de psicólogo. Pero sus preocupaciones filosóficas le llevan fácilmente del campo de la psicología, o de la estética, a otros planos más radicales, si cabe, en que se agitan los eternos problemas de la vida humana.

En todo caso, al limitar nuestro estudio a la primera etapa de su producción literaria, es normal que en ella no aparezca el pensamiento psicológico de Ortega, al menos de una manera completa. Aparecen, eso sí, algunas ideas básicas sobre temas psicológicos, sembrados aquí y allá; valiosas reflexiones personales al hilo de otros temas, en el bosque de su variada producción literaria.

Nuestra labor ha consistido en detectar esos textos principales y engarzarlos en una exposición más o menos orgánica. Procurando, a la par, contemplarlos en el contexto del que forman parte y subrayando su importancia y su entronque con el pensamiento filosófico del autor. Preferimos, al orden cronológico de los escritos, una ordenación temática. La variedad e independencia de los textos parece aconsejar desentenderse del orden cronológico; aunque éste haya de ser tenido en cuenta en un estudio genético del pensamiento global y definitivo del autor.

En todo caso, procuramos dejar la palabra a Ortega, para que sea él mismo quien hable y presente su pensamiento. Y esto, no sólo por una razón de elemental fidelidad; sino también porque Ortega ha cincelado sus textos de una manera difícilmente superable.

## I. PSICOLOGIA Y FENOMENOLOGIA

En «Sobre el concepto de sensación» (1913) encontramos una aproximación a la idea orteguiana de psicología. Mas no es de psicología de lo que aquí se trata *in recto*. El autor lo hace de pasada, al tratar de establecer la diferencia entre la psicología y la naciente fenomenología de Husserl. Pero no es por ello menos interesante. Veámoslo.

Después de haber expuesto en apretada síntesis lo que se entiende por fenomenología, Ortega pasa a dilucidar su campo y deslindarlo del campo de la psicología:

«La fenomenología es descripción pura de esencias, como lo es la matemática. El tema cuyas esencialidades describe, es todo aquello que constituye la conciencia.

Semejante definición aproxima de un modo peligroso la fenomenología a la psicología (...). El mismo Husserl en su obra de 1901 —*Investigaciones lógicas*— habla equivocadamente de la fenomenología como de una 'psicología descriptiva'...

Sin embargo, es bien claro que la nueva ciencia no es psicología, si por psicología entendemos, según el uso, una ciencia descriptiva empírica, o una ciencia metafísica.

Sepárase de las tres formas usaderas en la psicología, porque se ocupa exclusivamente de *esencias* y no de existencias. En general, la psicología trata del *hecho* de la psique humana (...). En las tres, la *existencia* de la conciencia humana es un supuesto constitucional sin el cual la psicología carecería de sentido. En cambio, este supuesto es sólo necesario para que existan fenomenólogos, pero es indiferente para la constitución de la fenomenología. Cabe, es cierto, una fenomenología particular de la conciencia humana; es acaso la que con mayor vehemencia nos interesará —pero ¿cómo sería posible sin una fenomenología general? (...). ...Aún cabe hacer una breve observación que acentúa su diferencia. La conciencia humana —de la que trata la psicología— es, digámoslo con ingenuidad, un objeto bastante raro (...). Porque el añadido de «humana» trae, a no dudarlo, una prudente intención limitativa, que falta si se habla *simpliciter* de 'conciencia'. Tenemos, pues, delante dos elementos heterogéneos que aspiran a formar la unidad de una cosa: conciencia-humana» (I, pp. 253-254).

Así pues, fenomenología y psicología convergen materialmente en cuanto que proponen la existencia de la conciencia humana: «la existencia de la conciencia humana es un supuesto constitucional, sin el cual la psicología carecería de sentido». Pero en esto mismo hay una diferencia profunda: «este supuesto es sólo necesario para que existan fenomenólogos, pero es indiferente para la constitución de la fenomenología». Mas no para la constitución de la psicología. Por otra parte, lo que principalmente interesa al fenomenólogo no es la conciencia *simpliciter*, sino la «conciencia de», es decir, sus contenidos, las esencias en ella apresadas.

Ortega parece admitir en este texto un doble tipo de psicología, al menos: una descriptiva y empírica; otra de carácter metafísico. Como deba entenderse cada una de ellas, no aparece claro en este texto. ¿Será la clásica distinción en boga entre psicología experimental y psicología racional o filosófica, metafísica? No tenemos datos suficientes, por ahora, para poder afirmarlo.

## II. LA VIDA PSIQUICA

Ortega ha meditado honda y prolongadamente, casi encarnizadamente, sobre el tema de la vida. Pero no de la vida así en abstracto; sino de la vida como «vida humana», individual y concreta. Además, a nivel estrictamente filosófico, no simplemente biológico, aunque sin desconocer este aspecto; antes bien, ha leído ampliamente sobre este aspecto y se muestra informado de las últimas novedades de la biología contemporánea, tan pródiga en nuevos hallazgos.

Esta orientación vitalista, humanista, concreta y a nivel filosófico al abordar el tema de la vida, se encuentra en Ortega ya desde los primeros escritos. Su maduración posterior no hace más que profundizar y ampliar los

horizontes de esta reflexión. Mas conservando idéntica perspectiva filosófica.

Siendo el tema de la vida de importancia primaria y fundamental en la concepción filosófica de Ortega, interesa recoger sus concepciones psicológicas sobre dicho tema, ya desde los escritos de su primera época.

«La vida psíquica —nos dice de pasada en una ocasión— la vida de nuestra conciencia es movimiento, es pasar de una sensación a otra, de una idea a otra, de un acto a otro. Ese movimiento supone un motor. En nuestra conciencia tiene que haber alguna porción de su contenido encargada de poner en movimiento el resto. A esos contenidos de nuestra psique, que funcionan como motores, llaman los psicólogos emociones» (*La pedagogía social como programa político*, I, p. 505).

Y en otra ocasión, igualmente de paso, nos recuerda la idea platónica de vida, como *pleonexia*, como henchimiento:

«Vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hasta el infinito. El límite nos es impuesto; es una resistencia que nos opone otra vida, que a nuestro lado, e incitada por análoga energía, ensaya su acaparamiento del universo. Cada cosa —afirma Spinoza— aspira a perseverar en su ser. No, no; la fórmula no es suficiente; cada cosa aspira a ser todas las demás. La biología exige que instituyamos la categoría del henchimiento» (*Renán*, I, pp. 454-455).

La vida, pues, es devenir puro, actuación constante. Y esta constante actuación en que consiste la vida, está proyectada ilimitadamente, como henchimiento incontenible. El límite viene dado por la tangencia limitante de otras vidas. Dios mismo sería la vida plena, actualidad pura, al no conocer limitación alguna, nos dice unas líneas más abajo. El pecado «original» es el de Luzbel, que se obstina en no reconocer su propia limitación. Pero en ese pecado comienza la biología, es decir, la historia de la vida, como lucha y tragedia —he aquí otro tema tan querido de Ortega— por superar esa limitación.

Estas ideas nos llevan de la mano a centrar el tema de la vida, como «vida humana». Y de la vida como tragedia, como heroísmo quijotesco, como ideal épico. Lo primero será tema de uno de los ensayos orteguianos de esta primera época, que lleva el sugestivo título de *Adán en el paraíso* (1910). Lo segundo parece ser el telón de fondo de su primer libro *Meditaciones del Quijote* (1914). Sobre esto último nos ocuparemos en otro punto, más adelante. Ahora vamos a detenernos en el primero.

«Cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema (...).

Adán en el Paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida.

La gravitación universal, el universal dolor, la materia inorgánica, las series orgánicas, la historia entera del hombre, sus ansias, sus exultaciones (...).

Esto es el hombre: el problema de la vida» (*Adán en el Paraíso*, I, p. 480).

En el contexto, que antecede y enmarca lo anterior y que por brevedad no hemos transcrito, Ortega hace una curiosa exégesis del relato bíblico de la creación del hombre: «Si Dios creó al hombre a su semejanza, quiere decirse que creó en él la primera capacidad para darse cuenta, que hasta entonces fuera de Dios existiera». Es justamente esa capacidad para darse cuenta lo que parece constituir el núcleo central de lo que llamamos vida: la vida como conciencia, como intimidad, como espejo de la realidad circundante; y también, y justamente por ello, como problema. La vida se encarna en el hombre como problema. Porque sólo en el hombre adquiere la capacidad de preguntar por sí misma.

A continuación Ortega parece abocar a un panpsiquismo. Declara: «Todas las cosas viven» (*Ib.*, p. 481). ¿Se trata de restaurar las místicas visiones de Fechner, o la charlatanería de Fourir? «Nada menos místico que lo que yo quiero decir: todas las cosas viven» (*Ib.*).

En efecto, la vida se ha entendido hasta ahora como o por contraposición a lo no-viviente. Hay seres que viven; y otros, que no viven. Mas aún no se ha logrado una definición que se tenga en pie. Por ello, continúa Ortega:

«Frente a todo esto, opongo un concepto de vida más general, pero más metódico.

*La vida de una cosa es su ser*<sup>2</sup>. ¿Y qué es el ser de una cosa? (...). Es un sistema de movimientos; por tanto de relaciones (...). Según esto, la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones.

No otro es el sentido más hondo de la evolución en el pensamiento humano desde el Renacimiento acá: disolución de la categoría de sustancia en la categoría de relación» (*Ib.*, pp. 481-482).

Es claro que esta noción orteguiana de *vida* se sale de los límites de la simple biología y aun de la misma psicología, y se adentra en las profundidades de la metafísica. La vida de una cosa es su ser, porque la esencia de las cosas se resuelve en puras relaciones. Y eso es la vida: un conjunto de relaciones, de mutuas influencias: «Cada cosa es una encrucijada: su vida, su ser es el conjunto de relaciones, de mutuas influencias, en que se hallan todas las demás» (*Ib.*, I, p. 482).

Pero no se trata de una metafísica abstracta, ya que la vida, «lo vital, es lo concreto, lo incomparable, el único. La vida es lo individual» (*Ib.*, p. 482).

Graves preguntas podrían enderezarse a esta sazón al filósofo madrileño, y en especial sobre la vida y el ser como haz o nudo de relaciones. Mas estarían ahora fuera de lugar. Pero una cosa es cierta, y que ya por este tiempo Ortega ha llegado a una concepción radical y metafísica del universo personalísima, que con razón se ha llamado vitalismo<sup>3</sup>.

2. El subrayado es nuestro. Y lo hacemos para resaltar la capital importancia que tal expresión cobra en el panorama filosófico de Ortega.

3. Aunque Ortega escribe las reflexiones de este ensayo «Adán en el Paraíso».

### III. LA PERCEPCION DE LO REAL. LA SENSACION

En *Sobre el concepto de sensación* podemos espigar también algunos trazos de lo que Ortega piensa por este tiempo acerca de estos problemas.

Aunque se trata de una recensión crítica de un trabajo de Heinrich Hoffmann<sup>4</sup>, sin embargo al hilo de esta crítica Ortega va dejando caer expresiones, que dejan entrever sus particulares concepciones en este asunto. Previamente realiza un análisis fenomenológico de la percepción, justamente para pasar luego a exponer la noción de fenomenología y su distinción de la psicología, como tuvimos ocasión de ver anteriormente.

«Cuando percibimos algo y es el percibirlo bien lo que nos interesa, *vivimos* definitivamente en el acto de percepción. Dicho de otro modo: en el momento de una percepción interesante podrán constituir nuestra conciencia otros actos —por ejemplo, de querer, de sentir, y aun de pensar— además del acto de percibir, pero el eje de nuestra atención pasa sólo por este último, que se erige en centro de nuestra vida mental. Esta preferencia de la atención por un acto determinado en cada instante es lo que expresamos diciendo: vivimos definitivamente en ese acto» (*Sobre el concepto de sensación*, I, p. 248).

Enlaza aquí Ortega la percepción inmediatamente con la *atención* y, a través de ella, con algo que es capital en su filosofía: la vida y la *vivencia*<sup>5</sup>. La percepción es vivencia porque «vivimos definitivamente» en el acto de la misma. Pero es la *atención* lo que polariza nuestra vida y nuestra conciencia en el acto de la percepción.

Creo que el tema de la atención es de importancia no desdeñable en el pensamiento orteguiano. En un conocido escrito posterior nos dice: «Es constitutivo de nuestra conciencia atender algo. Pero no le es posible atender algo sin desatender otras cosas, que por ello quedan en una forma de presencia secundaria, a manera de coro y de fondo (...). Propiamente nues-

como revelaciones o notas del doctor Vulpius, de Leipzig, parece claro que se trata de una pura ficción literaria: «algo que fuera capaz de justificar el título de mi primer artículo» (p. 477). No parece que sea una razón convincente. El doctor Vulpius es el mismo Ortega, paseando su melancolía mediterránea por el húmedo jardín zoológico de Leipzig; lo mismo que Robín de Cendoya, místico español, meditando sobre el sentido de España por los escarpados picachos del Guadarrama.

4. *Untersuchungen über den Empfindungsbegriff*, en «Archiv für die gesamte Psychologie», 1913, t. 16.

5. Recuérdese que es Ortega y precisamente en este trabajo (cf. un poco más adelante, nota a la p. 256) quien propuso este vocablo «vivencia», como traducción del correspondiente alemán «Erlebnis» y que luego ha tenido general aceptación en nuestra lengua: «Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo, que entra a formar parte de él, es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así el yo o cuerpo consciente una unidad de vivencias».

tra vida de alma y de espíritu es sólo la que se verifica en esa zona de máxima iluminación. El resto, la zona de desatención consciente y, más allá, lo subconsciente, etc., es sólo vida en potencia, preparación, arsenal o reserva (...). Lo atendido tiene para nosotros *ipso facto* más realidad, más vigorosa existencia, que lo desatendido (...). Al tener más realidad, claro es que se carga de una estima, se hace más valioso, más importante». Y, por ende, el «enamoramiento» es un fenómeno de atención. Y «cuando la atención se fija más tiempo o con más frecuencia de lo normal en un objeto, hablamos de 'manía'» (*Estudios sobre el amor*, V). Y más adelante atribuye a la atención la función ordenadora y unitiva del espíritu y de la conciencia: «La función encargada de dar a la mente su arquitectura y articulación es la atención. Un alma muy unificada supone un régimen muy unitivo del atender» (*Ib.* Enamoramiento, éxtasis e hipnotismo).

Esto se encuadra lógicamente en la concepción orteguiana de la vida como nudo de relaciones; es la atención la encargada de hacer esa anudación. La atención sustituye a la sustancia. Es, pues, algo sustantivo. Y más bien, la vida se nos ha quedado insustantiva, relativizada. ¿Qué sucede cuando la atención se dispersa? La vida queda disminuida.

Pasa luego Ortega a relacionar la percepción con el juicio o predicación. Esta se funda necesariamente en aquella:

«...Percepción, imaginación y fantasía son tres clases de actos que se reúnen en una clase única si las ponemos en relación con el acto predicativo. Frente a éste tienen aquéllas de común la función de presentar inmediata y simplemente objetos. Las llamaremos actos presentativos. La predicación no es un presentativo, sino que supone ineludiblemente éstos. Es, pues, el juicio un acto de segundo grado que se *funda* en actos presentativos o de primer grado. Y mejor aún: el juicio es una estructura de actos en la que hay un acto *fundado* y actos básicos o *fundamentales*» (I, p. 248).

La unidad de estos actos de diverso grado viene dada, naturalmente, por la atención: «...mientras atiendo al acto superior... mientras vivo en él y sólo de él me doy cuenta clara, desatiendo, no me doy cuenta de los otros actos concomitantes» (*Ib.*).

Esto nos lleva a preguntarnos, esos actos que hemos llamado «presentativos», «¿son independientes, no se fundan en otros actos más simples aún? (...). Diríase que la conciencia consiste en una dinámica entre una zona de atención y una zona de desatención: como si para darse cuenta de algo fuera forzoso tener otros algos sin darse cuenta de ellos. Para resolver la dificultad y fijar la esencia de los actos más simples sobre que se levanta el complejo edificio de nuestra conciencia integral, conviene, pues, traer a análisis preciso el acto presentativo más importante: la percepción» (*Ib.*, p. 249).

Después de un largo paréntesis, en que Ortega se dedica a reflexionar sobre el método de este análisis, pasando agudamente revista al método fenomenológico de Husserl, reemprende el análisis de la percepción al hilo

de la exposición de Hoffmann. El problema ahora es: «...cuáles son los elementos que tienen que darse ante un sujeto para que éste perciba una cosa. Los elementos que se buscan no han de entenderse genéticamente, sino descriptivamente» (*Ib.*, p. 257). De hecho el problema queda reducido a la percepción visual.

Un primer problema está en la divergencia que hay entre lo que el físico llama «cosa» (un compuesto de átomos, por definición imperceptibles, dotada de cualidades también imperceptibles, un ente racional, una abstracción) y lo que por «cosa» entiende el uso cotidiano en la vida ordinaria (algo corpóreo, que llena el espacio, que tiene tal situación y tales cualidades, como dureza, color, etc.).

Otro problema procede del hecho que nosotros captamos las cosas en su exterior en sus superficies; pero las entendemos como *llenas*, teniendo un interior. Así la percepción nos aparece como la síntesis de dos formas de conciencia distinta: aquella en que se nos da la cosa superficial y aquella en que mentamos lo interior de la cosa.

Añádase a esto que la superficie o aspecto de la cosa es percibida por nosotros según el punto de vista. Y que los puntos de vista en torno de una cosa, multiplicados por las diversas distancias y perspectivas, son literalmente infinitos. ¿Qué privilegio puede atribuirse a una de estas perspectivas sobre otra alguna para pretender ser ella la real? Así, por ejemplo, tenemos el caso de quien atribuye a la luna llena en el cenit el diámetro de un duro y quien le atribuye medio metro (Hoffmann); y Ortega añade esta nota personal: «yo he hallado las discrepancias más curiosas en este punto» (*Ib.*, p. 259).

Al tiempo que percibimos la agudeza para impostar estos problemas elementales de la percepción visual, vemos también la insuficiencia de la problemática, cosa que el autor admite posteriormente. Falta, sobre todo, un estudio jerárquico de los objetos de la percepción; quizás porque ello excede la simple descripción. Con todo nótese la decisiva influencia que estas consideraciones tendrán en el pensamiento orteguiano, en el que el perspectivismo es una de las bases gnoseológicas.

#### IV. EL CONOCIMIENTO. LO REAL Y LO IDEAL

Con este tema nos adentramos en la primera obra «de tomo y lomo» de Ortega, ya que excede ampliamente las angosturas del artículo volandero. Nos referimos a *Meditaciones del Quijote*, fechada en 1914, época en que, según Julián Marías «llega Ortega a lo que pudiéramos llamar la *tierra firme*. Y esto en muchos sentidos»<sup>6</sup>.

En esta obra, que él denomina «ensayos de amor intelectual» (I, p. 311), se abordan diversos temas; unos son «temas de alto rumbo»; otros, «temas

6. Ortega, *circunstancia y vocación*, II, Rev. de Occidente (Madrid 1973) 123,



más modestos; algunos sobre temas humildes» (*Ib.*). En todo caso, nos dice, consecuente con su teoría de la perspectiva, «yo sólo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de ver las cosas» (*Ib.*, p. 318), que el lector debe ensayar por sí mismo. Y esta manera nueva de ver las cosas consiste principalmente en partir de las cosas más humildes y cotidianas, más inmediatas y aparentes, para llegar, perforando la corteza de la superficie, a lo profundo de la realidad, a la verdadera dimensión de lo real, a su tras-mundo:

«La dimensión de profundidad, sea espacial o de tiempo, sea visual o auditiva, se presenta siempre en una superficie. De suerte que esta superficie posee en rigor dos valores: el uno cuando la tomamos como lo que es materialmente; el otro, cuando la vemos en su segunda vida virtual. En el último caso la superficie, sin dejar de serlo, se dilata en un sentido profundo. Esto es lo que llamamos escorzo.

El escorzo es el órgano de la profundidad visual; en él hallamos un caso límite, donde la simple visión está fundida en un acto puramente intelectual» (I, p. 337).

Esto da pie a Ortega, para exponer, desgranando su pensamiento, la propia teoría del conocimiento. El quijotismo de las *Meditaciones* —que, como Ortega advierte, no se trata del quijotismo del personaje, sino del quijotismo del libro y de su autor— no es sino el pretexto circunstancial para llevar al lector a más profundos horizontes del pensamiento filosófico, en que se debaten los viejos temas del concepto y de la idea, del realismo y del idealismo y de la posible superación de ambos. Se dirá que estos temas pertenecen más propiamente a un estudio gnoseológico o epistemológico. No lo negamos. Pero es indudable que pisan también el terreno de la psicología.

#### *De la impresión a la meditación*

Una primera observación se refiere al *mirar activo*, con lo que enlazamos este tema con el anterior de la percepción:

«...Si no hubiera más que un ver pasivo, quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar. Platón supo hallar para estas visiones, que son miradas, una palabra divina: las llamó *ideas*» (*Ib.*, p. 336).

Es, pues, el mirar interpretativo lo que, superando el nivel de las impresiones y poniendo orden en el caos de las mismas, nos conduce hacia otra realidad más honda. Pero este mirar interpretativo es ya un mirar desde nuestro interior, es meditación:

«...La meditación es el movimiento en que abandonamos las superficies, como costas de tierra firme, y nos sentimos lanzados a un ele-

mento más tenue, donde no hay puntos materiales de apoyo. Avanzamos detenidos a nosotros mismos, manteniéndonos en suspensión merced al propio esfuerzo dentro de un orbe etéreo habitado por formas ingravidas. Una viva sospecha nos acompaña de que, a la menor vacilación por nuestra parte, todo aquello se vendría abajo y nosotros con ello. Cuando meditamos, tiene que sostenerse el ánimo a toda tensión; es un esfuerzo doloroso e integral.

En la meditación nos vamos abriendo un camino entre masas de pensamientos, separamos unos de otros los conceptos, hacemos penetrar nuestra mirada por el imperceptible intersticio que queda entre los más próximos y una vez puestos cada uno en su lugar, dejamos tendidos resortes ideales, que les impiden confundirse de nuevo. Así, podemos ir y venir a nuestro sabor por los paisajes de las ideas que nos presentan claros y radiantes sus perfiles» (*Ib.*, p. 340).

Diríase que Ortega es un empedernido idealista. En realidad lo que intenta, y lo consigue maravillosamente, es describir el estado de nuestro espíritu, en ese vuelo de la tensión meditativa; vuelo, a la vez, inseguro y bañado en claridades. Por otra parte, esto nos lleva a constatar que hay dos clases de hombres, los meditadores y los sensuales: y «como para el sensual el órgano es la retina, el paladar, las pulpas de los dedos, etc., el meditador posee el órgano del concepto. El concepto es el órgano normal de la profundidad» (*Ib.*, p. 349).

#### *El «sentido» de las cosas*

La meditación nos descubre, nos revela —revelación = desvelación = verdad, *aletheia*— el «sentido» de las cosas, las estructuras y conexiones latentes de las mismas. «Cuando abrimos los ojos —se habrá observado— hay un primer instante en que los objetos penetran convulsos dentro del campo visual (...). Mas poco a poco entra el orden. Primero se aquietan y se fijan las cosas que caen en el centro de la visión, luego las que ocupan los bordes. Este aquietamiento y fijeza de los contornos procede de nuestra atención que las ha ordenado, es decir, que ha tendido entre ellas una red de relaciones. Una cosa no se puede fijar y confinar a más que con otras. Si seguimos atendiendo a un objeto, éste se irá fijando más porque iremos hallando en él más reflejos y conexiones de las cosas circundantes. El ideal sería hacer de cada cosa centro del universo. Y esto es la profundidad de algo; lo que hay en ello de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás. El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El «sentido» de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad (...). Mas lo que hay entre las cosas es el contenido del concepto» (*Ib.*, p. 351).

#### *El concepto. Razón y vida*

¿Qué nos proporciona el concepto sobre la simple visión? Por lo pronto, una repetición o reproducción de la cosa misma, vaciada en una materia espectral. Es un espectro o menos que un espectro. Por ello el concepto

no está llamado a suplantar a las cosas materiales. «La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida» (*Ib.*, p. 353).

Pero Ortega se muestra preocupado por superar, ya desde ahora, la antinomia vida-razón en una integración superior (racio-vitalismo): «Como si la razón no fuera una función vital y espontánea, del mismo linaje que el ver y el palpar» (*Ib.*, p. 353).

Es cierto que el concepto no nos da lo que nos da la impresión: la carne de las cosas. Pero esto «no obedece a insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio. Jamás nos dará la impresión lo que no da el concepto, a saber: la forma, el sentido físico y moral de las cosas» (*Ib.*).

Por los conceptos llegamos a la claridad; y por ésta a la plenitud de la vida:

«Claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida.

¿Cómo conquistarla sin el auxilio del concepto? Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto. Nada más, nada menos» (*Ib.*, p. 358).

#### *Lo ideal y lo real. Realidad y mito*

Como indicábamos antes, el tema del quijotismo cervantino, aparte de dar ocasión a Ortega para tejer unos finísimos análisis sobre los géneros literarios —la *Meditación* segunda lleva por subtítulo: «Breve tratado de la novela»— lo que le acredita como gran filósofo de la cultura y maestro en exquisiteces estéticas; aparte de todo esto, es para él, según creo, un trampolín para saltar a elucubraciones de más envergadura filosófica<sup>7</sup>. De hecho se zambulle en ellas en cuanto se le presenta ocasión.

Ortega ve en la obra cervantina —libro de caballerías, libro de aventuras— la confluencia armoniosa de dos universos: el mundo de lo ideal y el mundo de la realidad cotidiana; el viejo problema de idealismo y realismo, que atañe tanto a la metafísica, como a la psicología:

«Si apretamos un poco nuestra noción vulgar de realidad, tal vez halláramos que no consideramos real lo que efectivamente acaece, sino una cierta manera de acaecer las cosas que nos es familiar. En este vago sentido es, pues, real, no tanto lo visto como lo previsto; no tanto lo que vemos como lo que sabemos. Y si una serie de acontecimientos toman un giro imprevisto, decimos que nos parece mentira. Por eso nuestros antepasados llamaban al cuento aventurero una pataña.

La aventura quiebra como un cristal la opresora, insistente realidad. Es lo previsto, lo impensado, lo nuevo. Cada aventura es un nuevo nacer del mundo, un proceso único. ¿No ha de ser interesante?» (*Ib.*, p. 379).

7. Ver lo que dice J. Marías sobre los géneros literarios en Ortega, como expresión de una Antropología. *O. c.*; II, 73 ss.

Don Quijote cabalga sobre el lomo que forman la confluencia de estos dos universos, arista cimera e indivisible, rocinante flácido, domesticado por el genio de Cervantes. Esta convergencia adquiere insospechada tensión psicológica en un caso concreto: el retablo de Maese Pedro:

«Los bastidores del retablo que anda mostrando maese Pedro son frontera de dos continentes espirituales. Hacia dentro, el retablo constriñe un orbe fantástico, articulado por el genio de lo imposible: es el ámbito de la aventura, de la imaginación, del mito. Hacia fuera, se hace lugar un aposento donde se agrupan unos cuantos hombres ingenuos, de estos que vemos a todas horas ocupados en el pobre afán de vivir.

(...) Por el conducto de la simplicidad y de la amencia van y vienen efluvios del uno al otro continente, del retablo a la estancia, de ésta a aquél. Diríase que lo importante es precisamente la ósmosis y endósmosis entre ambos» (*Ib.*, pp. 380-381).

Don Quijote mismo «es la arista en que ambos mundos se cortan formando un bisel» (*Ib.*, p. 382). «Por eso con tan pasmosa facilidad transita de la sala del espectáculo al interior de la patraña. Es una naturaleza fronteriza, como lo es, en general, según Platón, la naturaleza del hombre» (*Ib.*, p. 383). El Quijote es, claro está, fruto del Renacimiento. En este nuevo giro que toma la cultura, adquiere primacía lo psicológico. Se descubre el *me ipsum*, la conciencia, el sujeto.

## V. EL SER HUMANO. EL YO. EL SUBCONSCIENTE

Acabamos de ver que Ortega suscribe la idea platónica acerca de la naturaleza humana como algo fronterizo, como horizonte de dos mundos.

En otra ocasión, y con otro propósito, se pregunta:

«...¿es el hombre un individuo biológico, un puro organismo? La contestación será inequívoca: no; no es sólo un caso de la biología, puesto que es la biología misma. No es sólo un grado de la escala zoológica, puesto que es él quien construye la escala entera» (*La pedagogía social, como programa político*, I, p. 511).

La antropología es, sin duda, una de las vertientes más desarrolladas y cuidadas por el pensamiento orteguiano. No es exagerado ni aberrante afirmar que ese pensar filosófico se articula y vertebra en torno de su concepción del hombre; desde el hombre y para el hombre. Los temas *hombre*, *humano*, *humanismo* afloran con frecuencia inusitada y con estremecida vehemencia a los puntos de la pluma en Ortega. Por ello, su filosofía es esencialmente, antes incluso que una metafísica, una antropología. Más aún, se

podría decir que es la filosofía en tanto que es una larga elucubración sobre el hombre.

En los escritos de esta primera etapa la antropología orteguiana tiene ya su oculta presencia, como telón de fondo, en la mayoría de sus escritos, por no decir en todos. Con todo, es una antropología *in actu exercito*, apenas explicitada; más supuesta e implícita, que explanada.

¿Qué es el hombre para Ortega en esta etapa? Ante todo, el centro del universo: hemos citado ya un texto de *Adán en el Paraíso*, por demás elocuente<sup>8</sup>.

El hombre es «el problema de la vida». Este problema de la vida es dividido por la ciencia «en dos grandes provincias, que no comunican entre sí: la naturaleza y el espíritu. Así se han formado los dos linajes de ciencias: las naturales y las morales, que investigan las formas de la vida material y de la vida psíquica» (p. 482).

Pero a Ortega lo que le interesa no es el hombre en abstracto, sino el ser humano concreto, individual, que arrastra la responsabilidad de su existencia, que tiene ante sí la magna tarea de hacerse, de realizar su vida en la libertad, que se afana y lucha, que goza y maldice al mismo tiempo.

Y este ser humano concreto es una síntesis, un conjunto de relaciones múltiples con el universo entero; una encrucijada, en que convergen y de donde parten cien senderos. Por ello, el hombre no es solamente su propio ser, ni siquiera su propia vida; en él late y palpita el mundo circundante. Esa es su sustantividad, ser punto de referencia, convergencia de perspectiva, mundo de relaciones, que se cierran en torno de él como los círculos concéntricos en torno de la piedra, que irrumpe en la superficie tranquila del agua. Ortega llega a acuñar ya en esta etapa su conocida fórmula: «Yo soy yo y mi circunstancia» (*Med. del Quijote*, I, p. 322).

El *yo* personal se contrapone a *cosa*. Cosa es lo utilizable. El *yo* pleno incluye lo circundante, la circunstancia, como perspectiva. Ambos forman lo que se llama «vida individual», «lo inmediato»<sup>9</sup>.

Bajo otro aspecto, Ortega se ocupa en este tiempo de la naciente psicología profunda, bajo la férula de Freud. A ella dedica una larga recensión, aparecida en «La Lectura» (1911), bajo el título: *Psicoanálisis, ciencia problemática*. Ortega reconoce el creciente influjo de la escuela psicoanalítica:

«La psicoanálisis no es un sistema, sino una serie de generalizaciones a que ha conducido el interés práctico inmediato de sanar ciertas enfermedades ante las cuales tenía la medicina que cruzarse de brazos» (*Ib.*, I, p. 219).

Pero advierte su trascendencia filosófica:

«Lo característico de la psicoanálisis es que (oriunda de una necesidad terapéutica), trasciende desde luego los límites de la consideración

8. Ver *supra* p. 7.

9. Para la exégesis de esta fórmula orteguiana véase, MARIAS, J., *o. c.*, II, 184 ss.

psicológica y se planta de un salto, si no en la metafísica, en los confines metafísicos de la psicología» (*Ib.*, p. 220).

A continuación hace una apretada exposición de la teoría freudiana desde sus comienzos, siguiendo para ello, según advierte, lo más de cerca posible, las lecciones que bajo el título «Über psychoanalyse» diera Freud en Worcester en el año 1907. Al final hace una breve observación crítica:

«Por qué tenga todo esto que ser así, no lo dice Freud; en general, la «psicología de profundidad», que acusa a toda otra psicología de limitarse a la descripción de los fenómenos psíquicos sin mostrar su mecanismo, suele olvidarse de comunicarnos por qué es necesario que las cosas acontezcan como, según sus suposiciones, acontecen. Ahora bien, si alguna diferencia esencial existe entre el método explicativo o de mecanismo y el método simplemente descriptivo, es que aquél revela el porqué de las variaciones fenoménicas y éste se contenta con fijar lo positivamente acaecido y clasificarlo según caracteres exteriores más o menos convencionales. Pero los psicoanalistas dicen meramente: 'Los fenómenos dados tienen esta explicación'. Y si se les piden que muestren por qué ésta y no otra cualquiera, responden: 'Nosotros no buscamos causas *a priori*'» (*Ib.*, pp. 236-237).

Por lo demás, Ortega parece admitir el mundo de la subconsciencia, como aparece en un texto muy primitivo:

«...Existen provincias de misterio en nuestra alma y en nuestro derredor, que apenas advertimos, semejantes a tapices maravillosos de los que sólo podemos ver el revés de grotesca hilaza.

Y es que existe una vida que está bajo la conciencia: en ese oscuro recinto inexplorable alientan instintos que no conocemos; allí llegan sensaciones de que no nos damos cuenta: en él se realiza todo género de operaciones fisiológicas y psíquicas, de las que únicamente percibimos los resultados. Tratamos de hallar la solución de un problema y vanamente torturamos el entendimiento; desesperanzados abandonamos el trabajo y divertimos la imaginación. Cuando menos podríamos suponerlo, la luz se hace y el problema se halla resuelto. ¿Puede tener otra explicación esto, que admitir la existencia de una labor análoga a la intelectual, a la consciente, verificándose callada, bajo la conciencia?» (*El poeta del misterio*, I, 1904, pp. 29-30).

## VI. PSICOLOGIA DEL HEROE. PSICOLOGIA SOCIAL

Volvamos de nuevo a las *Meditaciones del Quijote*. En la Meditación primera trata Ortega, según vimos, de los géneros literarios. Pero lo característico de los géneros literarios no es tanto la forma —o «aparato expre-

sivo»— como el tema o fondo. Entiende por géneros literarios «ciertos temas radicales, irreductibles entre sí, verdaderas categorías estéticas» (I, p. 366). Así, por ejemplo, la epopeya «no es el nombre de una forma poética, sino de un fondo poético sustantivo que en el progreso de su expansión o manifestación llega a la plenitud» (*Ib.*).

Ahora bien, es siempre el hombre el centro y protagonista de todo tema artístico: «De uno u otro modo es siempre el hombre el tema esencial del arte». Por ello, los géneros literarios «son amplias vistas que se toman sobre las vertientes cardinales de lo humano» (*Ib.*). Por ello Ortega esbozará en las páginas siguientes un fino análisis psicológico del hombre, como protagonista del arte literario: el héroe.

¿Quién es el héroe? ¿Un ser mítico, descendiente en línea recta de los dioses, a quien persigue la desgracia en la tierra, como sucede en la épica griega, víctima de los hados? Ortega parece estar más cerca de la concepción horaciana «...*si fractus illabatur orbis, quem impavidum ferient ruinae*». El héroe es un hombre que quiere ser él mismo, en perfecta y perpetua resistencia a lo habitual y consueto:

«...Existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición y, en resumen, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. Estos hombres llamamos héroes. Porque ser héroes consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circundante nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad» (*Ib.*, p. 390).

El héroe no es un producto de los hados o de la fatalidad, sino de la voluntad del que quiere ser él mismo: «Lejos de originarse en la fatalidad lo trágico, es esencial al héroe querer su trágico destino (...). Todo el dolor nace de que el héroe se resiste a resignar un papel ideal, un *rôle* imaginario que ha elegido» (*Ib.*, p. 393).

Ahora bien el que nosotros podamos tener la fruición de la tragedia —*catharsis* espiritual, según Aristóteles— se debe a que ella viene «a hacer presa en los síntomas de heroísmo atrofiado, que existen en nosotros. Porque todos llevamos dentro como el muñón de un héroe. Mas una vez embarcados según el heroico rumbo, veremos que nos repercuten en lo hondo los fuertes movimientos y el ímpetu de ascensión que hinchen la tragedia (...). La tragedia en el teatro nos abre los ojos para descubrir y estimar lo heroico en la realidad» (*Ib.*, p. 394).

Pero al lado de este muñón de héroe, que se esconde en cada hombre, se agita la caterva de instintos plebeyos. Estos se irritan ante las pretensiones del héroe:

«¡Ay de él como no justifique con exuberancia de grandeza con sobra de calidades, su pretensión de no ser como son los demás, 'como son

las cosas'. El reformador, el que ensaya nuevo arte, nueva ciencia, nueva política; atraviesa, mientras vive, un medio hostil, corrosivo, que supone en él un fatuo, cuando no un mistificador. Tiene en contra ~~suya~~ aquello por negar lo cual es él un héroe: la tradición, lo recibido, lo habitual, los ~~usos~~ de nuestros padres, las costumbres nacionales, lo castizo, la inercia omnímoda, en fin. Todo esto, acumulado en centenario aluvión forma una costra de siete estados a lo profundo. Y el héroe pretende que una idea, un corpúsculo menos que aéreo, súbitamente aparecido en su fantasía, haga explotar tan oneroso volumen. El instinto de inercia y de conservación no lo puede tolerar y se venga. Envía contra él al realismo y lo envuelve en una comedia» (*Ib.*, p. 395).

Pero el héroe, mientras lucha denodadamente contra la vulgaridad y la plebeyed anticipa el porvenir y a él apela. Sus ademanes tienen una significación utópica (*Ib.*, p. 396).

L. DE GUZMAN VICENTE