

VNIVERSITAT D VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

Sección Departamental de Filosofía Moral



La expresividad del cuerpo como signo de lo humano en Ortega y Gasset: hombre *versus* mujer.

Tesis doctoral

M^aAlba Martínez Amorós

Director:

Dr. Jesús Conill Sancho

Catedrático de Filosofía. Universitat de València

Programa de Doctorado Ética y Democracia

Valencia, 2018

A Rafael, *mi* padre, y a *mi* tío Fausto ... *in memoriam*
Como los *Dii consentes*, a Jorge, *mi* esposo y compañero,
que me ha llevado en este camino
sobre *alas de águila*

AGRADECIMIENTOS

A Jesús Conill, profesor durante mi carrera universitaria y director de la tesis. Por dos motivos que en su persona se dan de modo inseparable: uno intelectual, por su generosa atención y corrección a lo largo de todo el trabajo; otro humano, por su ánimo constante y exquisita cordialidad.

A Adela Cortina, directora del Máster “Ética y Democracia”. Igualmente, por su capacidad para transmitir calor humano al tiempo de llevar adelante un proyecto intelectual exigente.

A Juan Carlos Siurana, coordinador del Programa de Doctorado, por su diligencia y afabilidad para resolver todos los trámites necesarios, así como a Rafa Monferrer por su disposición para resolver cualquier problema de gestión.

A la Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón en las personas de: Javier Zamora Bonilla, Director académico, Jorge Magdaleno Cano, Director de la Biblioteca y M^a Luisa Fernández Rueda, Secretaria de la Biblioteca. A todos ellos por su amabilidad y disponibilidad para que mi estancia en la Fundación fuera provechosa, y por la cesión de imágenes de su archivo.

A mi familia

Mis hijos Alba, Gabriel, Lucía y Silvia. Por todas las ausencias, olvidos, silencios que han padecido y perdonado.

Mi marido, Jorge, por su entrega.

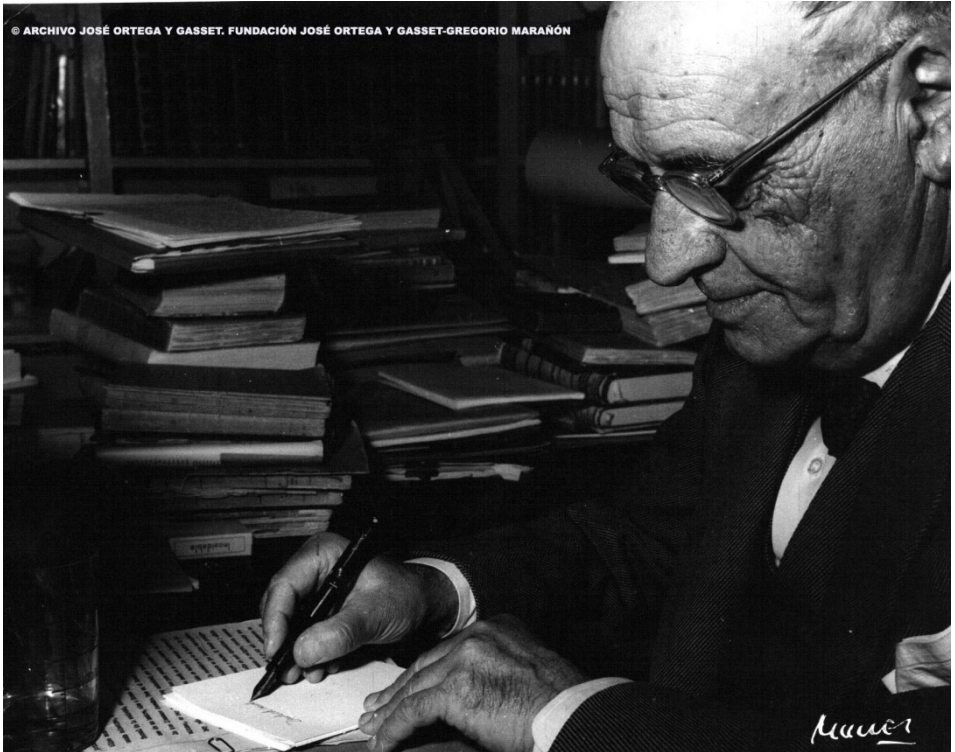
Al resto de familia y amigos por su comprensión durante mi retirada del mundo.

SUMARIO

INTRODUCCIÓN	9
PARTE I. PROLEGÓMENOS PARA UNA COMPRENSIÓN	23
CAPÍTULO 1	
CIVILIZACIÓN DEL SIGLO XXI. <i>PATHOS</i> SIN <i>ETHOS</i>	25
1.1. INDIVIDUO, CULTURA, SOCIEDAD	27
1.2. LA REBELIÓN DE LAS MINORÍAS	42
1.3. CAMBIO DE PARADIGMA	47
CAPÍTULO 2	
LAS CIENCIAS DE LO HUMANO	67
2.1. VIEJA Y NUEVA BIOLOGÍA	69
2.2. VIEJA Y NUEVA PSICOLOGÍA	75
2.3. VIEJA Y NUEVA PEDAGOGÍA	89
2.4. VIEJA Y NUEVA SOCIOLOGÍA	91
PARTE II. CORPOREIDAD Y FEMINIDAD	97
CAPÍTULO 3	
LA ANTROPOLOGÍA ORTEGUIANA	99
3.1. CUERPO Y ALMA. MATERIA Y ESPÍRITU	101
3.2. EL YO EJECUTIVO	111
3.3. CUERPO, ALMA, ESPÍRITU	140
3.4. MI CUERPO Y EL PRÓJIMO	154
3.4.1. La presencia del otro	155
3.4.2. El gesto como expresión hacia el otro	164
3.4.3. El lenguaje	166
3.5. MI CUERPO, MI VIDA	170
3.6. BUSCANDO UNA ÉTICA RECONCILIADORA	184

CAPÍTULO 4	
VARÓN VERSUS MUJER	193
4.1. CAMBIO DE SENSIBILIDAD VITAL: PSEUDODERECHO A LA IGUALDAD Y A LA LIBERTAD	194
4.1.1. La igualdad	194
4.1.2. La libertad	216
4.2. EL DERECHO A LA DIFERENCIA O LA DISOLUCIÓN DE LO FEMENINO	223
4.2.1. El “intracuerpo”	224
4.2.2. La moda	230
4.2.3. El azoramiento	234
4.2.4. La elegancia	236
4.2.5. La primacía de uno sobre otro	237
4.2.6. “Ser” y “hacer”	243
4.2.7. El ensimismamiento	248
4.2.8. Erotismo, amor y enamoramiento	250
4.2.9. La maternidad	261
4.2.10. El dolor	264
4.3. DISOLUCIÓN DE LO FEMENINO	266
4.4. EL “PENSAMIENTO FÓBICO”	271
4.4.1. La homosexualidad	277
4.4.2. La relación de la mujer con su cuerpo	284
 CONCLUSIONES	 289
BIBLIOGRAFÍA	301

INTRODUCCIÓN



© ARCHIVO JOSÉ ORTEGA Y GASSET. FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET-GREGORIO MARAÑÓN

José Ortega y Gasset, 1954. Fotografía de Muller. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón

INTRODUCCIÓN

Puesto que el objetivo de toda introducción es conducir hacia el interior de aquello que se pretende mostrar, tenemos delante dos quehaceres: cómo llevarlo a cabo para que en el recorrido seamos capaces de despertar la conciencia y el corazón, y por otro, presentar sin prejuicios ni ambigüedades aquello hacia donde nos dirigimos y que ansiamos desvelar.

¿Por qué necesitamos de la conciencia y el corazón? Darse cuenta de algo, hacerlo consciente, es el primer paso para reconocer su existencia. El problema ha de verse como tal para que nos tomemos en serio la tarea de pensarlo. Pero no simplemente como una cuestión importante, sino como una realidad urgente. En segundo lugar, viene el corazón para templar el pensamiento y que pase así, de frío e impasible, a cercano y cordial. Este clima es necesario sobre todo cuando el tema que va a tratarse alcanza las fibras más sensibles de la humana existencia. Decir no es siempre fácil. Lleva a rastras el eco referente a una historia vital, personal, que no siempre coincide con el otro y que, incluso, puede llegar a suscitar recelos.

Por eso, la primera y encarecida advertencia es que no anida oculta ninguna pretensión de descalificar al que piensa de modo diferente a como va a quedar plasmado en este trabajo. La diferencia, incluso la oposición, es consustancial a la libertad; de lo contrario, toda elección sería una farsa. Pero es necesario “hablar con verdad”, es decir, con la actitud responsable y auténtica del que pone encima de la mesa sus pensamientos, o lo que es lo mismo, su vida. Aunque suponga un combate abierto, lo importante es alzar siempre la voz ante lo que consideramos peligros, temores, en una sociedad muy poco dada a la reflexión.

Pensar sobre el cuerpo, que es el núcleo del que parte este trabajo, no ha tenido un origen teórico, intelectual, sino experiencial. Esto hace que el tema se viva desde dentro como una necesidad imperiosa de encontrar respuestas, en medio de una marabunta de informaciones, opiniones, decires y consejos que sólo han podido contribuir a aumentar la turbidez.

Las circunstancias de la vida hacen que me enfrente con un filósofo sobre el que no había profundizado suficientemente, a pesar de haberme licenciado en Filosofía en la Universidad de Valencia. Es don José Ortega y Gasset. Aquí empieza la aventura. Pero he de reconocer que los inicios son muy poco afortunados a causa de un error de método.

Este comienzo errático y erróneo al que me refiero se debe a la lectura de *El maestro en el erial*.¹ Como bien expresara el propio Ortega, seguir sin más la opinión pública o la moda vigente, lo que la gente opina sobre tal o cual novedad, puede hacernos caer en la trampa de la mediocridad. Pero lo cierto es que, a pesar de que mi conocimiento acerca de Ortega no es profundo, no dejan de sorprenderme episodios que aparecen a lo largo y ancho de este libro, y que, sólo más tarde, entenderé su causa. Si he de hacer honor a la verdad, esta experiencia me va a servir para replantear mi *método de trabajo* en el momento que decido estudiar seriamente el tema del cuerpo a la luz del pensamiento de Ortega y Gasset.

El asunto del cuerpo constituye, dentro del monto de las preocupaciones teóricas de Ortega, un hilo conductor decisivo de su desarrollo filosófico, hilo que comunica sin interrupción su programa de *Meditaciones del Quijote* con su filosofía de la razón vital, tal y como se expone a partir de 1928.²

Efectivamente, este va a ser nuestro recorrido. Incluso más amplio en su origen, porque hemos tratado de recoger las ideas sobre la corporeidad humana desde los primeros escritos de juventud. El nuevo método va a consistir en partir de la misma fuente original. Si el objetivo es conocer el pensamiento de un filósofo, ¿por qué recurrir a fuentes indirectas y no empezar por él mismo? De esta manera, comienza mi tarea de acercamiento a su obra a partir de la última y magnífica edición de las *Obras Completas*. Y es así como descubro fehacientemente algo que era una sospecha: que la interpretación de un escritor puede llegar a deformar de tal manera que destruya totalmente la biografía y las ideas del personaje que trata. Me viene a la memoria este temor a ser malentendido, con o sin intención, y que ha expresado tantas veces Ortega a causa del tiempo tan duro que le toca vivir, no sólo en España, sino también en el exilio, sobre todo en Buenos Aires. De ahí esos silencios que jalonan su vida.

Pues bien, después de este traspies, paso a beber de las fuentes originales, embaucada como tantos otros por el estilo orteguiano de filosofar. De este modo inicio la búsqueda de los pensamientos del maestro en torno al asunto que me preocupa y ocupa: cómo entender el cuerpo, mi cuerpo, en relación con mi “yo”. Ahora bien, al mismo tiempo, voy leyendo el libro *Ortega y Gasset* de Javier Zamora Bonilla, con la evidente pretensión de compaginar vida y obra, único modo de conseguir una comprensión lo más justa posible, ya que, antes que ser filósofo, se es un hombre de “carne y hueso”, como diría Unamuno.

¹ Me remito al comentario de José Lasaga en “Las vidas contadas de José Ortega y Gasset” donde hace un repaso de todas las obras que se han hecho hasta el presente sobre la vida de nuestro filósofo. Hace una analogía espectacular entre la biografía que hace el jesuita Joaquín Iriarte, en 1942, y la del comunista G. Morán, autor del libro a que me refiero, imbuidos ambos, cada uno según su doctrina, en sus propias obsesiones. “Se describe el paisaje cultural de la España del franquismo entre 1945 y 1955 y los últimos diez años de vida del filósofo, parte de los cuales pasó en Madrid. Escrito en un estilo vigoroso, construido a fuerza de imágenes petulantes y coscorriones, se trata de otra inquisición que prueba indirectamente un dato poco conocido: que Lenin inspiró la formación de la vanguardia de su partido en los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Así, resulta menos chocante de lo que parece el que el Ortega de Iriarte y Morán tengan más de un punto en común”. LASAGA, José. “Las vidas contadas de José Ortega y Gasset”. Madrid, 2003. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, p. 309.

² LASAGA, José. *El sentido del cuerpo en la filosofía de Ortega*. Curso 1989-90. Separata de “Anuario del Departamento de Filosofía”. Universidad Autónoma de Madrid, p. 262.

Por supuesto, la elección del tema tampoco es aleatoria. Como bien es cierto que cada uno vive en su circunstancia, la mía se presenta como un tiempo de cambios radicales, de “borrón y cuenta nueva” respecto al pasado, en una actitud que raya casi en el menosprecio, sobre todo ante comportamientos que se consideran fruto de un tiempo falto de libertad y que hay que desterrar. Esto es lo que, a mi entender, ocurre con la consideración de nuestra corporeidad. ¿Y qué es eso que ocurre? La banalización del cuerpo.

Este tema lo vamos a tratar en dos partes. La primera a modo de contextualización y exposición de aquellas ideas del pensamiento de Ortega que, por un lado, consideramos necesarias para nuestro tema, y, por otro, que encuentran acomodo o eco en nuestro presente. La segunda, centrada ya en el problema del cuerpo, es la parte central del trabajo. A su vez, se va a dividir en dos partes: en la primera, vamos hilando su antropología y haciendo nuestra su tesis más importante sobre el cuerpo como expresión, mientras que, en la segunda, la distancia respecto a su teoría de la mujer se va a hacer patente, aunque seguimos encontrando algunos puntos de conexión. A modo de síntesis, adelantamos el contenido de este trabajo.

PARTE I. PROLEGÓMENOS PARA UNA COMPRENSIÓN

CAPÍTULO 1.

La intención en este primer capítulo es ofrecer el contexto socio-cultural en el que nos movemos a la hora de pensar “el cuerpo”, tomando las tesis orteguianas que nos parecen válidas en nuestro tiempo.

El primer apartado es “Individuo, Cultura, Sociedad”. El punto de partida es que, a la hora de tratar cualquier cuestión, tomemos conciencia de que pertenecemos a un tiempo y un lugar. Esto no anula la libertad individual, pero es necesario matizar bien qué entendemos por tal. Por ello, es necesario aclarar cuál es la relación de cada uno con los demás miembros de la sociedad, y todos, a su vez, con la cosmovisión imperante –la “vigencia colectiva”. Ante esta dualidad, cada individuo tiene dos opciones: adaptarse a la circunstancia y vivir en el anonimato de la mayoría social, o bien, retomar la circunstancia y hacerla suya, atreviéndose a ser diferente. Este es el héroe, el hombre auténtico. Porque cuando las ideas vigentes se vuelven problemáticas, quedarse diluido en la masa inerte es dejar que muera el “alma”, tanto de la sociedad como del individuo.

El segundo punto es “La rebelión de las minorías”. Este título sintetiza el fenómeno que vamos a describir: cuál es hoy la relación entre individuo y sociedad. Resulta que en nuestro tiempo las ideas vigentes son el resultado de la imposición de unas minorías “no selectas” que triunfan ante el mutismo y la indiferencia de una mayoría social. Esta nueva masa apoya sus afirmaciones en el sentimiento; muchos son especialistas en su materia, y ese hecho les insufla un ánimo prepotente que les hace considerar sus opiniones sobre cualquier tema ajeno como ideas con las que imponerse ante los demás, aunque este otro sí que sea entendido en la cuestión. Esta conducta generalizada representa el “se” impersonal de la gente que asume las creencias de estas minorías como ideas propias.

Por último, el tercer punto es “Cambio de paradigma”. Las nuevas ideas de nuestro tiempo que se pretenden convertir en vigencias han surgido de la crisis de la creencia en los valores de nuestra cultura procedentes de la modernidad. La razón científico-técnica no encuentra explicaciones para los problemas del hombre de hoy. Es más. La razón no parece ser el vehículo de nuestra comprensión del mundo y de la vida. El nuevo tiempo apela al sentimiento, a los deseos, y no cree en la necesidad de dar razón de sus decisiones. Esta nueva sensibilidad ha dado un vuelco a la concepción del ser humano, que se ha ido fraguando desde principios de siglo y llega hasta nosotros de un modo patente. Entender de un modo u otro al hombre va ligado a entender su vida y, por tanto, su cuerpo. ¿Cuál es la causa de este cambio de paradigma tan radical acerca de nuestro cuerpo? Esto es lo que pretendemos dilucidar. El comportamiento sobre nuestro cuerpo habla de qué idea tenemos acerca del ser humano y del mundo; significa toda una cosmovisión. Por eso, ante la perspectiva actual es necesario repensar en qué creencias se apoyan estas vigencias colectivas que abruma por la impetuosidad y rapidez de los cambios.

Sorprendentemente, en la lectura de los textos de Ortega parece que es nuestra época la que describe, aunque, como es connatural al tiempo que no perdona, se producen cambios. Pero las diferencias inevitables de una época y otra pierden color frente a la rotundidad del trazo con el que se dibujan los acontecimientos. Tal como va describiendo Ortega su tiempo, vamos pensando el nuestro, y nos parece inevitable haber llegado justamente donde hemos llegado.

El anuncio, la profecía, está hecha, simplemente porque unas cosas vienen de otras, que, a su vez, ocurren por otras –parafraseando a nuestro filósofo. Desde que el hombre posmoderno pone en crisis los valores que han sustentado nuestra cultura, no ha hecho sino banalizar los soportes éticos sin tener previamente elaborados los que han de sustituirlos. Nos hemos quedado sin los puntales que orienten con sentido el comportamiento humano, hacia los otros y hacia nosotros mismos. Ante este vacío, la mayoría parece acomodarse y, entonces, viene el vivir sin fundamentos éticos como si esto no tuviera la más mínima relevancia. La libertad pasa entonces a entenderse al margen de una razón práctica, vigilante de la dignidad humana. Y se convierte así en la elección sin medida de cualquier opción posible o deseable. Cómo afecta este hecho a la comprensión de nuestro cuerpo es el interés de nuestra reflexión.

En este primer capítulo hemos recurrido a estudiosos del pensamiento de Ortega como: Ciriaco Morón, Pedro Cerezo, Javier San Martín, Osés M^a Orráiz, Javier Zamora, junto a discípulos como Julián Marías, Xavier Zubiri o Manuel García Morente. No desgrano aquí las aportaciones de cada uno de ellos, por no dilatar en exceso esta introducción. A lo largo de los diversos capítulos, iremos pormenorizando y discutiendo sus afirmaciones e interpretando su sentido en el contexto de cada uno de ellos.

CAPÍTULO 2.

Una vez comprendida la concepción orteguiana acerca de las ideas y creencias que constituyen la “vigencia cultural” en toda sociedad, y de la relación problemática entre ésta y el individuo, la finalidad de este segundo capítulo es

completar el panorama socio-cultural con la situación de las ciencias que afectan al tema del hombre: biología, psicología, pedagogía y sociología. En todas ellas nos interesa plantear la posición de Ortega, siempre a la vanguardia de las nuevas teorías que van superando el estancamiento del siglo anterior. Cuando toma contacto con los saberes de las distintas ciencias se va a encontrar ante una situación de crisis que provoca, entre el siglo XIX y principios del XX, cambios fundamentales en todos los ámbitos del saber científico. Teniendo en cuenta este planteamiento, la filosofía ha de hacer siempre una constante reflexión y puesta al día de aquellas verdades que la ciencia va proponiendo sobre las distintas parcelas de la realidad. Atenta a los nuevos avances, pero manteniéndose siempre a cierta distancia para no confundirse con ellas.

En primer lugar, la Biología. Aquí va a seguir los estudios de los biólogos norteamericanos a través de la revista *Journal of Animal Behavior* que publican desde 1919, situándose en la posición opuesta al darwinismo triunfante. Para Ortega el ser humano es esencialmente un ser inadaptado. Defiende que la conducta de ensayo y error –“reto-respuesta”- se da de forma permanente en la vida de nuestra especie. En la línea de la nueva biología, reconoce la influencia de investigadores como Jakob von Uexküll, sobre todo respecto a la idea de la “circunstancia”, pero también de Oscar Kohnstamm, capaz de reconocer en los gestos emotivos una función más allá de la mera utilidad.

En el prólogo a la obra de Karl Vorländer, *Historia de la filosofía*, Ortega ofrece una explicación de por qué el desarrollo de la ciencia ha progresado tanto, mientras que las ciencias que versan sobre lo humano no acaban de iniciar su ascenso. El motivo es el prejuicio que nos lleva a considerar la actividad intelectual –psíquica, por tanto- como si no fuera biológica. La nueva biología apuesta por entender la vida como un conjunto de sistemas de funciones en el individuo, siendo una de estas lo que denominamos conciencia.

En segundo lugar, la Psicología. Es inevitable que hablar del cuerpo humano nos lleve a plantear la inveterada cuestión sobre el alma y la relación entre ellos, si es que admitimos la realidad de ambos. Ortega parte de la oposición a las teorías mecanicistas de la ciencia y a la tradición psicológica asociacionista, situándose en las nuevas y opuestas tendencias de la psicología gestaltista.

A causa de su estancia en Alemania, recibe diversas influencias. Primero en Leipzig en febrero de 1905, de Wilhem Wundt. Después marcha a Berlín a finales de octubre, donde está, como director del Instituto de Psicología, el psicólogo experimental Carl Stumpf que ha estudiado con Rudolph Hermann Lotze y Franz Brentano. Está también Wilhem Dilthey, al que no presta atención al principio, siendo el artífice de la separación de las ciencias del espíritu, de la psicología experimental y de la psicofísica, y con el que va a compartir más de una cuestión.

En cuanto a Sigmund Freud, elogia la novedad que representa para la psicología el que junto a Breuer propongan buscar en el alma misma la causa de sus problemas. Más de un autor reconoce la influencia de Freud en la antropología orteguiana y la importancia que tiene nuestro filósofo en la expansión del psicoanálisis en tanto que es el que promueve la primera traducción de toda la obra de Freud en nuestra lengua. No obstante, la visión de Max Scheler va a ser más

cercana a Ortega porque piensa que a la teoría de Freud hay que oponerle una visión de la conciencia que no sea general y abstracta, sino absolutamente individual y concreta. Porque es la conciencia de este o aquel sujeto. No obstante, se distancia de una psicología metafísica al proponer un estudio igualmente empírico del cuerpo y de la psique.

La visión de lo íntimo, objeto de la psicología, es el asunto de estudio en que menos ha avanzado la ciencia. Al lado de Franz Brentano y de todos los estudios de la nueva psicología europea, Ortega concuerda en que la nota definitoria de los fenómenos psíquicos es la de “estar ocupados en” algo, lo que se va a llamar su *intencionalidad*. Entre los asuntos que tendría que aclarar la nueva psicología está, por un lado, la confusión entre lo físico y lo sensible que sufren las dos teorías tradicionales, el estudio de la percepción, y, por otro, la confusión que se ha mantenido a lo largo del tiempo –procedente de los filósofos griegos y mantenida por Santo Tomás– entre los deseos o apetitos y los sentimientos.

En tercer lugar, la Pedagogía. Según Ortega, esta ciencia debe replantearse cómo concebimos al hombre si quiere una educación que lo ayude a alcanzar su proyecto vital. Por sus inicios en Marburgo, va a estar atento a las enseñanzas de Paul Natorp en este campo y, por supuesto, de Johann H. Pestalozzi, cuya influencia se hace patente si recordamos su principio pedagógico de la espontaneidad. Por ello, Ortega opta por desarrollar una escuela en que se fomente primero lo que llama *vida organizante*, la vida espontánea donde la imaginación creadora ha de ser primordial, frente a la *vida organizada* que ha sido hasta ahora el foco de atención.

Por último, en cuarto lugar, la Sociología. El primer error que acusa es el que han cometido los pensadores del siglo XVIII al considerar que el hombre es anterior a la sociedad. Apuesta, además, por la posición de Von Uexküll, quien niega que todos los seres humanos compartamos un espacio único y anónimo. Cada cual tiene su paisaje vital. Por tanto, es un hecho la pluralidad y diferencia entre las culturas y los seres humanos. Por eso, el problema del retraso en la ciencia histórica es, entre otros, que no ha sabido adoptar esa posición que exige colocarse en diversas perspectivas, aunque Ortega se niega a que su posición derive en un relativismo cultural.

Somos seres sociales, incluso cuando nuestra sociabilidad se torna en conflicto. La influencia de Georg Simmel se va a ver claramente, como también la de Èmile Durkheim porque es el primero que escribe sobre la importancia de la coacción. Esta idea la centra Ortega en los usos, hecho social por excelencia, que son aquellas vigencias colectivas que rigen el comportamiento de una sociedad.

Según Ortega, ni el individualismo ni el colectivismo sociológicos explican el fenómeno social tal como se muestra. El modo de interacción entre individuo y sociedad, público y privado, pero, sobre todo, el fenómeno del “hombre-masa” frente a la “minoría selecta” va a ser el centro de nuestra reflexión.

PARTE II. CORPOREIDAD Y FEMINIDAD

La primera parte pretendemos que sea como una propedéutica para entender mejor la antropología orteguiana. Esta es, por tanto, la parte gruesa del

trabajo. Se compone de dos densos capítulos, cada uno de los cuales consta de unos apartados. Si bien el primer capítulo es la reflexión sobre el ser humano, el segundo se centra en la mujer ya que la experiencia de la corporeidad es mucho más compleja y singular que la del hombre. Requiere por ello un tratamiento exhaustivo con el que vamos a ir desgranando una “teoría sobre la mujer” en Ortega, muy poco elaborada, nada sistemática y dispersa a lo largo de sus escritos.

CAPÍTULO 3.

Hablar del ser humano, de su vida, empieza por concebirlo como un ser cuya realidad corpórea es la que lo sitúa en la existencia. Ortega va configurando su concepción del cuerpo paso a paso, desde sus primeros textos de juventud. El propósito de este trabajo es recuperar su filosofía de la corporeidad como una posición factible hoy, capaz de hacer frente a la actual visión reduccionista que lo contempla como mera materia orgánica. Esta postura entraña una distancia entre un “yo fenoménico” y un “yo nouménico”, con lo que nos vemos abocados a dos posiciones: bien negar la existencia de esta segunda “entidad”, bien reconstruir un nuevo tipo de dualismo.

Sin embargo, siguiendo el curso de los textos de Ortega, hallamos otro posible camino que presenta el cuerpo como una única realidad bicéfala. El cuerpo que patentiza una realidad física significa, expresa, una realidad metafísica. A diferencia de cualquier otra realidad corpórea, mi cuerpo es expresión de un mundo interior, de una intimidad única, por cuya identidad reconocemos, no a un ser vivo cualquiera, sino a una persona individual y concreta: un sí mismo.

El cuerpo humano no es intercambiable, a pesar de que la ciencia pueda objetivarlo y tratarlo como tal. Para la medicina, mi cuerpo es como el de cualquier otro ser humano. Pero para mí y para los otros, esto no es así. Por eso, en la primera parte, hemos situado a Ortega en relación con las ciencias de lo humano, de modo que tengamos un panorama lo suficientemente claro para no confundir a nuestro filósofo como un pensador al margen de este ámbito del saber, sino todo lo contrario.

Todo ello nos va a conducir al argumento central por el que rechazamos la objetivación del cuerpo. La antropología orteguiana desemboca en la constatación de que mi cuerpo soy yo, en un sentido muy preciso que no contradice su famoso apotegma ni su insistencia en que “yo no soy mi cuerpo”. Mi cuerpo soy yo porque en él y por él me reconozco y me identifican como sujeto, como persona individual, única y distinta, en el sentido cartesiano de este término. Este hecho sorprendente y enigmático es el que, a mi juicio, ha de incitar a repensar hoy nuestra relación con él. La pretensión de considerarnos cada uno como dueños de nuestro cuerpo y, por tanto, con la capacidad de decidir lo que hagamos sobre él, supone admitir la objetivación de la corporeidad humana. De lo contrario, incurriríamos en algo tan inmoral como tratar un sujeto como objeto.

Los pasos que hemos seguido son cuatro. Primero, plantear su distancia respecto a todo tipo de dualismo. La superación del idealismo y la propuesta de un nuevo concepto del “yo”. Segundo, esta nueva concepción es el *yo ejecutivo* que rompe con la tradición filosófica anterior de corte parmenídeo y se abre a una etapa

nueva. Tercero, llegados a este momento transgresor y revolucionario, se trata de retomar al hombre entero y encontrar la arquitectura que lo sostiene: un cuerpo, un alma, un espíritu. Y redefinirlo todo, porque todo es nuevo. La nueva razón con la que mira al hombre también es una razón renaciente que encuentra su lugar, no el espacio abstracto de lo ideal, sino en la carne sentiente que es la vida. Y se llega así a la cuarta y última parada. Hablar de mi cuerpo es hablar de mi vida. Por ello, apelar a la razón vital, además de histórica, es reconocer que sólo partiendo de la vida como “realidad radical”, última, se puede hacer comprensible la existencia del hombre como ser singular al que las cosas que le pasan sólo le pasan a él. Cada vida es un acontecimiento único cuyo molde es irrepetible. Por ello, cada cuerpo es también insustituible, la identidad de cada uno de los “sí mismos” que componen el universo humano.

Ahora bien, resulta curioso que, en el libro de Udo Rukser sobre la *Bibliografía de Ortega*, publicado por la Revista de Occidente en 1971, no aparece ningún texto que trate el tema del cuerpo desde la perspectiva orteguiana. Este hecho parece corroborar que el asombro de nuestro filósofo, cuando afirma lo ajena que ha estado siempre la filosofía al hecho de la corporeidad humana, ha seguido siendo así, incluso después de sus obras y las de otros pocos pensadores que han compartido, en su época, este afán. Ciertamente que en las últimas décadas se ha ido tratando más, pero con poca asiduidad, de modo que este trabajo tiene la desventaja de no haber encontrado tantos textos como hay sobre otros temas orteguianos, pero la ventaja de pisar un terreno poco trillado, dispuesto a dejarse roturar por todos sus surcos para ir sacando a la luz los trozos de terruño todavía por cuartejar.

Pues bien, he aquí nuestra apuesta. Que mi cuerpo no es un objeto entre otros objetos, no es una “cosa” entre las cosas –como diría Ortega. De modo que, todo aquello que nuestro filósofo va enhebrando, texto a texto, en el transcurrir de su pensamiento acerca del cuerpo humano, tiene en la actualidad la fuerza suficiente para enfrentarse a la idea dominante con la única arma que es el hecho de nuestra intimidad. Es necesario restituir la categoría de real a una entidad que parece haberse volatilizado en el imaginario colectivo. Existe mi mundo interior, existe mi fondo más íntimo donde se recogen sentimientos, pasiones, creencias, ilusiones, temores. La composición y arquitectura que le demos a esta interioridad es, en este sentido, irrelevante. Lo importante es que existe. Por ello, no importa la variación en las formas en que Ortega va configurando este “intracuerpo” porque el fondo sigue siendo el mismo. El cuerpo es expresión. Significa. Con toda la dificultad que acompaña a cualquier signo, pero imprescindible para que lo que se quiere significar tenga la posibilidad de hacerlo. Y me expresa a mí. Mi cuerpo y yo somos también los *dii consentes*, recordando la metáfora de Ortega.

Este estudio sobre el cuerpo nos ha llevado a acudir a una importante estela de pensadores. Por lo pronto, a aquellos que han influido notablemente en su pensamiento, como Max Scheler, Georg Simmel, Edmund Husserl, Friedrich Nietzsche. También a discípulos como José Ferrater Mora, José Luis Aranguren, Pedro Laín Entralgo; a estudiosos de su obra como José Lasaga, Nelson Orringer, Agustín Serrano de Haro, Carlos Gómez, Felipe Ledesma, Lazar Koprinarov, Camille Lacan, Jesús Conill, Philip W. Silver, Agustín Andreu, Antonio Diéguez y un largo etcétera, que han contribuido en esta constelación de ideas formuladas sobre el cuerpo.

CAPÍTULO 4.

Este capítulo también se subdivide en apartados. El primero: “Cambio de sensibilidad vital: pseudoderecho a la igualdad y a la libertad”. Esta cuestión ha sido introducida en la primera parte de este trabajo porque es una idea clave en la visión orteguiana acerca del hombre-masa. Pero ahora se aplica exclusivamente a la relación de la persona con su cuerpo, cuestión que Ortega no explicita pero que, a mi juicio, es totalmente extensible. Hay una primera parte en que se explica el problema de aplicar el principio de igualdad defendiendo que no somos iguales ni física ni psíquicamente, y otra segunda, sobre el de libertad. Aquí entramos en la actual y controvertida idea de si tenemos derecho o no a hacer lo que queramos con nuestro cuerpo.

El segundo apartado es: “El derecho a la diferencia o la disolución de lo femenino”. El estudio del mundo interior de la mujer confirma la existencia de diferencias respecto a la interioridad del varón. Por ello, la relación de la mujer con su cuerpo se presenta de una forma peculiarísima y se hace necesario hablar de ello, tanto en el tiempo de Ortega, como en el nuestro, al que tenemos que añadir la deriva mucho más compleja que adquiere esta cuestión. Precisamente esa complicación puede provocar la incomprensión hacia sus escritos que, en muchos casos, podrían ser acusados de “políticamente incorrectos”. De hecho, la inmensa mayoría de los textos a los que hemos podido acceder -en su mayoría escritos por mujeres- y que recogen la visión orteguiana sobre lo femenino, lo acusan de sexista. Darcy Donaue lo expresa así:

Para él, como para tantos otros de su día, la mujer se define según su referencia al hombre, y sólo en estos términos ejerce una función histórica. Si en algunos momentos el filósofo español parece acercarse intuitivamente a definir lo femenino en términos casi jungianos, al contrario del psicólogo suizo, se queda siempre en la separación de los sexos según conceptos preestablecidos de naturaleza femenina y masculina, sin aproximarse nunca a la idea de la androginia. La oposición básica e irreductible entre los sexos es para Ortega la clave de su interacción, que él concibe principalmente en términos de acción masculina e inacción o participación pasiva femenina.³

Esta va a ser la línea general de los comentarios sobre esta cuestión y, en tantos casos, no sin razón, pues las reflexiones de Ortega son, en su mayoría, controvertidas y faltas de justificación. Además, estas aportaciones aparecen un poco atropelladamente a lo largo de sus escritos porque este tema lo trata sin ninguna sistematicidad. Son reflexiones sobre muy diversos temas en torno a las diferencias entre el varón y la mujer. El orden de su aparición en este trabajo va a ser el siguiente: sobre el “intracuerpo”, la moda, el azoramiento, la elegancia, la primacía de uno sobre otro, el “ser” y el “hacer”, el ensimismamiento, el erotismo, amor y enamoramiento, la maternidad y, por último, el dolor. Ha habido dos criterios que se han conjugado para seguir esta secuencia: el primero, su orden de aparición en los escritos de Ortega; el segundo, dar coherencia al discurso.

³ DONAUE, Darcy. “Mujer y hombre en Ortega”, en *Ortega y Gasset Centennial. Centenario Ortega y Gasset*. University of New Mexico. Universidad de Nuevo México. Ed. José Porrúa Turanzas, S.A. Madrid, 1985, p. 133. Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

La cuestión final que tratamos es que, como consecuencia de este deseo de igualdad con el varón, resulta, por un lado, la disolución de lo femenino en la masculinidad, y, por otro, la toma de posiciones partidistas acerca del problema de la ideología de género, que ha derivado a su vez en actitudes radicales y, en ocasiones, absurdas.

Por supuesto, en este capítulo va a tener un papel relevante su relación personal e intelectual con las mujeres de su tiempo, sobre todo en España y Argentina, pero, por encima de todas, con Victoria Ocampo.

El tercer y último apartado es: El “pensamiento fóbico”. En cuanto a esta tesis en la que afirmamos la aparición de una tendencia un tanto desorbitada a calificar de fóbico todo pensamiento que sea sospechoso de ir en contra del supuesto derecho a la libertad, el discurso se va a centrar en dos situaciones especialmente delicadas en nuestro tiempo: la homosexualidad y la relación de la mujer con su cuerpo.

Para esta parte, la información nos ha venido de la mano, no sólo de su principal fuente de inspiración, Georg Simmel, sino de sus discípulos José Luís Aranguren, Julián Marías y María Zambrano, y de Victoria Ocampo. Pero también hemos citado a estudiosas de Ortega, desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestro tiempo. Algunas de ellas son Graciela Queirolo, Marta Campomar, Mairena Fernández, Flora Guzmán, Isabel Morant, Celia Pérez-Ventura, Patricia Doldán, Juana Sánchez-Gey Venegas, etcétera. Pero, además, se ha contado con la contribución de algunos pensadores como José González Sandoval o Ignacio Sánchez.

Por tanto, la pretensión última de este trabajo ha sido clarificar un horizonte. Pero que tengamos el horizonte definido no significa que sus perfiles sean claros a nuestra vista. Este tema del ser humano ha de ser continuamente repensado porque las circunstancias obligan a ajustar los cambios que en ella se dan a la realidad central desde la cual ésta se configura.

En otras palabras, el mundo entorno que nos envuelve es obra del hombre de hoy. La percepción que tiene de sí mismo ha variado sustancialmente respecto a unas pocas generaciones, quizás tres o cuatro. A su vez, esas circunstancias vuelven sobre nosotros modelando nuestra perspectiva. Este flujo y reflujo que nos arrastra ha de ser comprendido primero, admitido o rechazado después. De momento, en este inicio del trabajo, nos proponemos entender nuestro tiempo en torno al tema del cuerpo y hemos considerado un guía magistral a un filósofo que ya ha empezado esta tarea y nos ha dejado muchas pistas sobre las que encontrar el sentido. Comencemos, pues, nuestra andadura.

Pero antes de ponernos en marcha, es necesario añadir una serie de advertencias formales y metodológicas que justifican ciertas elecciones así como contribuir a agilizar la comprensión del discurso.

En primer lugar, los textos de Ortega y Gasset están citados a partir de las *Obras completas*, editadas en 10 tomos, por la Editorial Taurus en colaboración con la Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010. Sólo hay una excepción, *Tres ensayos sobre la mujer*, publicado por Almacenes Generales de Papel S. A., en

edición limitada. Madrid, 1972. La única razón obedece a que es el único libro donde se reúnen tres textos de Ortega específicos sobre la mujer. De ahí su singularidad y la especial consideración que se ha tenido por este poco conocido ejemplar.

También debe reseñarse que la correspondencia que José Ortega y Gasset tuvo con personajes como Victoria Ocampo o María Zambrano, entre otras, se ha transcrito tal y como aparece en los manuscritos originales, a los que he accedido gracias a la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón. Se ha optado por una fidelidad total, respetando los errores ortográficos, sintácticos o en los signos de puntuación. Así mismo, se ha dejado entre paréntesis los vocablos ilegibles o confusos. A mi juicio, así resulta más fiel su carácter de escritura directa y, en algunos casos, reflejo de emociones y sentimientos intensos.

A este respecto, he de reconocer que a lo largo del trabajo aparece una cantidad considerable de citas textuales de Ortega y Gasset. Aunque pueda parecer un abuso, en mi opinión merece la pena el riesgo de ser recriminada frente al placer de que resuene su son, y no el mío, cuando queremos expresar su pensamiento. Si hay algún término o expresión en cursiva a parte de las citas que se van intercalando en el discurso, se refieren literalmente al autor o autora de la que se esté hablando. El entrecomillado se ha utilizado para destacar términos propios del autor o del tema a que estamos aludiendo, pero sin referirnos a ningún texto en concreto. Junto a las múltiples citas de Ortega, he considerado también relevante citar textos de diferentes filósofos y de un escritor, Stefan Zweig, por respetar la cita literaria aunque lo que deseo rescatar es su contenido.

También es conveniente aclarar que se ha optado por dejar a pie de página toda la información bibliográfica de las citas. El motivo es facilitar la localización de aquello que dice Ortega: en qué momento, en qué lugar, en qué obra, puesto que, en la circunstancia es desde dónde y hacia dónde se encamina todo nuestro hacer. Así mismo, por considerar de interés las fechas originales en que se escribieron los textos, las citas a pie de página han seguido el mismo orden: primero, el texto en la fecha que se escribió por primera vez y, después, la fecha de la publicación de la que ha formado parte posteriormente, si es el caso.

En la redacción y organización de la tesis se ha optado por evitar una fragmentación excesiva del texto. Son sólo cuatro capítulos con sus respectivos apartados. El objeto es hilar un discurso continuo, aun con sus correspondientes vaivenes, análogos a los propios del pensamiento de Ortega, y trufado con múltiples referencias. Únicamente, en el capítulo 4, a causa de la dispersión de las cuestiones que trata, se ha optado por señalar con subtítulos lo que vendrían a ser los temas centrales sobre los que apoya su tesis sobre la diferencia entre la mujer y el varón. No obstante, no querríamos que se vieran como apartados independientes, sino como un único recorrido que, por necesidades de forma, se ha ido parcelando para evitar así que el lector se pierda entre la selva de contenidos y comentarios *ad hoc*.

Finalmente, en todo el trabajo va a aparecer el término “ser humano” con mayor frecuencia que “hombre” para evitar posibles malentendidos desde posiciones feministas. No obstante, ha resultado imposible adoptar siempre el inofensivo “ser humano”, sobre todo para no ser redundante. Conste, pues, que no hay ninguna

intención de hacer prevalecer un lenguaje supuestamente machista, cuestión, por otra parte, que no comparto, aunque no es este el momento de aclarar posiciones.

Como la vida es un continuo probar y ensayar en el tiempo, desde Ortega y su mundo vamos a ir a parar al nuestro, donde seguimos en este intento de llegar a comprender lo que el presente nos pone delante. Con la conciencia clara de no haber encontrado la última palabra, pero sí de no haber dejado sin pronunciar la palabra que brota de nuestro “fondo insobornable”, cuya existencia defendemos. De ahí que sea necesario tener invariablemente a nuestro lado un susurro con reverberaciones éticas que nos recuerde la importancia de buscar siempre nuevas formas de entendimiento. No dejar de *aludir* a nuevas posibilidades con la *ilusión* siempre presta para alumbrar los senderos sin recorrer. Para que esto sea posible, no tenemos más remedio que hallar en nuestras más profundas raíces humanas lo que nos une como especie llamada a dirigir los derroteros por los que nuestro mundo, nuestro planeta y, futuriblemente, nuestro universo más cercano, ha de discurrir. Esta superba responsabilidad exige parejo deseo por buscar lo mejor, lo bueno humanamente, y será utopía hasta que encontremos, entre todos, las razones que confluyan en una reconciliación de nuestros más íntimos anhelos.

PARTE I. PROLEGÓMENOS PARA UNA COMPRESIÓN



De izquierda a derecha, delante, Soledad Ortega Sottoporno, Rosa Sottoporno y José Ortega Sottoporno; detrás, Miguel Ortega Sottoporno y José Ortega y Gasset en la terraza de su casa de la calle Serrano 47, Madrid, 1920. Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

CAPITULO 1

CIVILIZACIÓN DEL SIGLO XXI: PATHOS SIN ETHOS. UNA INTRODUCCIÓN A NUESTRO PRESENTE

NOTA PRELIMINAR

Como hemos dicho en la Introducción, este primer capítulo tiene el propósito de ponernos en situación. Si vamos a hablar del hombre, ante todo hay que hacer una cuidadosa operación de deducción y, como si de un problema matemático se tratara, llegar desde esa abstracción que denominamos con el genérico “ser humano”, al hombre y mujer singular de carne y hueso que vive en un lugar y una época concreta. Por eso, necesitamos partir de ese perfil humano en el que Ortega está pensando cuando habla y poder discernir entre lo dicho sobre nosotros como miembros de una misma especie o como sujetos históricos enclavados en cada circunstancia.

Dentro de la especie humana forman las razas círculos más estrechos de coincidencia y normalidades relativas, hasta llegar al individuo el cual posee ciertos rincones de verdad y de realidad que son su individual propiedad, que nadie sino él puede intuir y ver. Y de este unipersonal peculio aún habrá una parte que logre, por medios indirectos –como es la palabra-, hacer cuasi-ver a los demás, pero siempre quedará un resto inexpresado y prácticamente inexpresable que no podrá comunicar. Esta es la razón psicológica de ese fenómeno de soledad radical que van sintiendo los individuos humanos conforme van individualizándose más.¹

En el hombre se da una paradoja. Vida plena la tiene aquel que tiene pleno su interior, su espíritu, y entonces, lo que le impulsa a vivir con esa plenitud es lo mismo que lo empuja a ser capaz de morir por ello. Se trata del hombre que posee un *fondo insobornable* y, además, es capaz de ser sincero. La cultura se ha empeñado históricamente en que esos grandes ideales que desde nuestra intimidad nos llevan a mover cielo y tierra no sean realmente lo que más nos importa como sujetos concretos. Incluso consigue que nos dé reparo reconocer aquello por lo que de verdad se mueve nuestra vida, que es lo pequeño, lo cercano y normal. Esta distancia entre mis deseos cotidianos y lo que me presentan como deseable – los ideales sobre la humanidad, la felicidad del género humano- ha de resolverse si no queremos vivir en una sociedad hipócrita, nos dice Ortega. Aunque lo cierto es que la mayoría de las personas viven pensando y actuando como hacen los demás porque sólo es capaz de liberarse de esta enajenación quien posee una personalidad auténtica, el “héroe” del que habla en *Meditaciones*. Por ello, comenta Ciriaco Morón Arroyo que el papel del “héroe” aparece por toda la obra orteguiana,

¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Sistema de Psicología*. 1915. Obra póstuma. O.C, Tomo VII. Lec. XIV, p.525.

coherentemente con su idea aristocrática de la sociedad. Este héroe es el individuo siempre dispuesto a cambiar la sociedad para mejorarla.²

Según Pedro L. Moro Esteban, la afirmación a la que llega Ortega, tanto en *La España invertebrada* como en *La rebelión de las masas*, es que, frente a este héroe, se ha producido una despersonalización del deseo, un agotamiento de la capacidad de desear, auspiciada por el tipo de hombre acomodaticio que, según hablemos de una obra u otra, son el “niño mimado”, el “señorito satisfecho”, el “nuevo rico”. Representan al individuo que deja la decisión del deseo en manos de los otros, porque su única preocupación es la apariencias. Esta actitud dificulta el desarrollo de la imaginación y la fantasía creadoras, y, por eso, consideran *que la posesión de las cosas es un derecho que procede sin más ‘de la libre expansión de sus deseos’*.³ La cultura, en cambio, tiene como misión según Ortega la superación de la arbitrariedad, del capricho. Es lo contrario al subjetivismo y a la consideración de la libertad como la ausencia de criterios que estén por encima del sujeto, lo opuesto a la barbarie, al individualismo que busca la desunión.⁴

Ahora, si bien la cultura es para Ortega la clave para alcanzar individuos auténticos, es, a su vez, la que puede obstaculizarlo. Por ejemplo, es lo que ocurre en nuestra patria. La gente confunde el progreso con los instrumentos de confort, el desarrollo técnico y la eliminación de enfermedades y dolencias. De ahí la proliferación de ingenieros, médicos, abogados, economistas,... que no por serlo adquieren el rango de “cultos” ya que se caracterizan por *la ignorancia de lo general que padece el sabio de lo especial*.⁵ Función del filósofo y de la filosofía es denunciar la estrechez de este nuevo sabio y contribuir a que se recupere *la obligación del esfuerzo espiritual que dilata las almas y potencia la vida*.⁶ De este modo puede cada hombre desembarazarse de la preocupación inmediata, del temor mezquino por sobrellevar la cotidianidad de una vida plana. Por ello, escribe Ángel Peris que la misión de la cultura es proponer un orden superior, trascendente al individuo, frente al que ha de situarse necesariamente. Las ideas que lo componen constituyen la tradición sobre la que se asienta la sociedad, resultado de lo que ha sido vivencia para los que nos han precedido. La vida de cada uno de nosotros se desenvuelve dentro de esa cultura compartida con los otros; ahí están las posibilidades tanto morales como intelectuales que cada individuo puede aceptar o rechazar, pero que nos abren en cualquier caso al mundo de los demás. Por eso es tan importante que de la cultura surjan los criterios acerca de la vida, del ser humano, que respondan a la circunstancia y sean capaces de aglutinar las individualidades.⁷

² MORÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá. Madrid, 1968. Cp. IX, p. 318.

³ MORO ESTEBAN, Pedro Luis. “La crisis del deseo. *La rebelión de las masas* a la luz de *Meditaciones de la técnica*”. En *Revista de estudios orteguianos*, nº2. Madrid, 2001, p. 218.

⁴ PERIS SUAY, Ángel. “La educación de ciudadanos en Ortega y Gasset”. *Pensamiento*, vol. 65, nº245. Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2009, p. 474.

⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *La pedagogía de la contaminación*. 1917. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, p. 690.

⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p. 690.

⁷ PERIS SUAY, Ángel. Op. Cit., pp. 475-76.

1.1. INDIVIDUO, CULTURA, SOCIEDAD.

Poco estimable me parece la persona que ingenuamente cree vivir por su exclusiva cuenta y no advierte cómo casi todo lo que hace y siente lo lleva impuesto del contorno histórico en que habita. No se trata de negar la libertad de la persona. (...) pero es indiscutible que desde dentro de nuestra vida, donde vivimos, cada cual, sumergidos como en una campana neumática, notamos que nos llegan violentos impulsos de fuera.⁸

Este es nuestro punto de partida. Es imposible tratar cualquier cuestión sin la plena conciencia de que somos hijos de nuestro tiempo. Del mismo modo que hace Ortega, no pretendemos decir con esto que hablar de la libertad de cada individuo sea una farsa que todos contribuimos a mantener, pero sí debemos denunciar que de esa libertad personal hay mucho que puntualizar.

Según nuestro filósofo, el primer paso es subsanar el error que lleva a *suponer que el hombre es anterior a la sociedad, y que ésta ha sido hecha deliberadamente por los hombres.*⁹ En un momento del tiempo, el antropoide siente aparecer en su interior un mundo de fantasía que ahuyenta el instinto primitivo y rígido. Es la imaginación, *la loca de la naturaleza*, en términos de Ortega.

El hombre es hijo de la loca de la casa. Esto explica lo frenético de su destino, y explica también que el hombre sea, ante todo, poeta de nacimiento, que lo sea desde su niñez; (...). Aquél, el poeta, es el niño siempre niño; éste, el filósofo, es el viejo niño, siempre viejo.¹⁰

De este modo, se encuentra el primer hombre con que, roto el mecanismo fijo de actuación en el mundo, ha de buscarse un modo original de ser y comprobar dónde le lleva y asumir su propia limitación. Es éste un continuo ensayo en la búsqueda de su ser. Por eso, si pretendemos pensar sobre el ser humano de nuestro tiempo, no tenemos más remedio que empezar por el principio. Y este principio consiste en aclarar cuál es la relación de cada uno con los demás que componen su grupo humano, y todos ellos con la cosmovisión imperante –con la “vigencia colectiva”, como dice Ortega-. El ahora incluye toda nuestra realidad, nuestro ser, toda nuestra vida. Pero, curiosamente, al definir sintéticamente los rasgos de su ahora, *la exaltación del hombre masa, la juventud y el entusiasmo por el cuerpo*,¹¹ descubrimos que bien puede ser el nuestro -aunque seguro que más acusado debido a la maceración que produce el tiempo.

Como cualquier tema que se pretenda abordar, es necesario adoptar la actitud que Ortega reclama al joven investigador y que no es otra que la de tomar entre las manos los problemas partiendo *de la conciencia de que hay cosas que acaso no se pueden saber.*¹² La dificultad ante una cuestión que afecta directamente

⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de nuestro tiempo*. 1928. O.C. Obra póstuma. Tomo VIII. Cp. I, p. 33.

⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso de 1939-1940. O.C. Obra póstuma. Tomo IX. Lec. VI, p. 350.

¹⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p. 352.

¹¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de nuestro tiempo*. Op. Cit. Cp. V, p.108.

¹² ORTEGA Y GASSET, J. *Principios de Metafísica según la razón vital*. Lecciones del curso 1933-34. O.C. Obra póstuma. Tomo IX, Lec. VI, p.102.

a las personas, en tanto que las están viviendo en directo, no es baladí. Por eso, no podemos olvidar que buscamos el sentido de los hechos que acaecen con la finalidad de alumbrar lo que nos parece confuso, pero sin la pretensión de hallar la solución definitiva. Nunca ha pretendido ser esto la filosofía. Quizá ahora todavía menos.

Así, pues, tomamos el hilo de nuestro tema de la mano de Ortega, cuando empieza a ser problema para él la cultura de nuestra tierra. El joven filósofo defiende que tanto el individuo como la sociedad están necesitados del pulso vital que llama “alma”. La define como un tesoro interior de ideas, pensamientos, creencias, que constituyen el ser más profundo y convierte en único al organismo humano que la posee: su ser mismo. Paralelamente, una sociedad que quiera serlo con autenticidad, también ha de tener esa “alma” propia que marca el rumbo de su trayectoria personalísima y la abre al futuro. Alma o interioridad la necesita tanto el hombre particular, como toda “raza” o cultura que quiera sobrevivir. Con ocasión de presentar el Prólogo a la obra de Spencer, escribe Ortega:

Los ‘hechos’ son sólo datos, indicios, síntomas en que aparece la realidad histórica. Ésta no es ninguno de ellos, por lo mismo que es fuente de todos. (...) Spengler cree descubrir la verdadera sustancia, el verdadero ‘objeto’ histórico en la ‘cultura’. La ‘cultura’, esto es, un cierto modo orgánico de pensar y sentir, sería, según él, el sujeto, el protagonista de todo proceso histórico. Hasta ahora han aparecido sobre la tierra varios de estos seres propiamente históricos. (...) Estamos hoy alojados en el último estadio –en la vejez, consunción o ‘decadencia’ (*Untergang*) de una de estas culturas: la occidental.¹³

De este modo, Ortega concibe cada persona como teniendo su intimidad llena de lo suyo, pero esto suyo construido a partir de lo otro, lo de fuera o lo de otros “dentros” pero que cada cual hace suyos. Desde ahí es desde donde mira el mundo y lo interpreta y comprende. Este es el mismo proceso que se repite referido igualmente a toda sociedad; por eso, Ortega no se cansa de recordar que *los españoles necesitaban para su felicidad elementos espirituales antes que materiales. Necesitaban cultura europea*.¹⁴ El alma que humaniza la sociedad, un “alma” que sea la que dinamice y oriente esa materia.

No olvidemos que el pueblo es carne, es materia: su comercio normal con las ideas exige un mediador plástico, como aquél que imaginó Cudworth para explicar la unión del alma con el cuerpo. El pueblo, los muchos sin los pocos, sin la minoría cultural, no puede cumplir ninguna labor histórica que merezca la pena. Una sociedad necesita que la sensibilidad para las ideas sea en ella un hecho normal y constante: no otra cosa que esa continuidad ideológica es la cultura, y, en mi opinión, hombre culto es aquél para quien en todo momento el mundo interior existe. El inculto, el abyecto, sólo alcanza la visión de las sustancias ideales en dos o tres instantes de su vida: cuando el placer sumo o el extremo dolor utilizan tanto sus nervios, que las vibraciones de estos valen momentáneamente como una ficción de espiritualidad.¹⁵

¹³ ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo a la *Biblioteca de ideas del siglo XX*. III, A. *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler. 1923. O.C. Tomo III, pp. 417-18.

¹⁴ ZAMORA BONILLA, Javier. *Ortega y Gasset*. Editorial Plaza y Janés, Barcelona, 2002. Cp. I, p. 82.

¹⁵ ORTEGA Y GASSET, J. “Imperialismo y democracia. Para Ramiro de Maeztu”. *El imparcial*, 1910. O.C. Tomo I, p.318.

Es cierto que la visión que presenta aquí de la cultura identificada con la interioridad ha cambiado sustancialmente de la que nos indica uno de sus grandes estudiosos, Ciriaco Morón Arroyo, cuando Ortega, en los momentos de su primera estancia entre los neokantianos, la entendió como “física matemática, ética y estética”. Pero el cambio se produce en muy poco tiempo. La verdad objetiva es lo único fundamental para el Ortega de 1909. “Lo subjetivo, en suma, es el error”, decía con frase de la que se arrepentirá en una nota de 1915 cuando preparaba la edición de *Personas, obras, cosas*.

Dicho de otro modo, muy pronto en el pensamiento del joven Ortega, alma en el hombre y cultura en una sociedad o raza - como la ha llamado en otros textos- es una y la misma cosa: el “mundo interior”. Si nos falta esto, el hombre está perdido y la sociedad lo está también; es la decadencia de una raza.

Una decadencia política es una enfermedad localizada que puede combatirse: fue un error militar, un error económico, etcétera. Una decadencia histórica, empero, es el semblante en que exterioriza un pueblo su muerte interior, la gangrena de su substancialidad étnica.¹⁶

Expresión exquisita de esta dimensión humana es todo aquello que sólo el ser humano puede hacer: la ciencia, la expresión artística en todas sus manifestaciones, los actos de amor y generosidad. Todo esto es cultura. Este estar abocado hacia fuera transforma el mundo exterior que para el resto de los seres vivos es inalterable. Por eso, en la vida humana no hay adaptación al medio sino transformación. Pero ese modelar la realidad con la que se encuentra no se produce sin más, sino que necesita una dirección que conduzca a la meta deseada y esta tarea es la educación. Ortega va a dedicar mucho tiempo y esfuerzo en apelar a la necesidad de cuidarla y protegerla porque, de lo contrario, deriva en la enajenación para el hombre, la muerte para una raza, su caída en lo meramente superficial y anodino.

La influencia de las lecturas de Platón en esta primera época es notable. Cultura y educación son la misma cosa. Y se ha de desear alcanzarla, porque el deber, a diferencia de lo que pensaba Kant, no suele ser suficiente en el hombre para despertar la voluntad y ponerla en camino. Muchos años después, en 1929 confesará tener un proyecto entre sus manos, que no llega a desarrollar, en que ha cuajado ya esta idea:

Es más: la ética que acaso el año que viene exponga en un curso ante ustedes se diferencia de todas las tradicionales en que no considera al deber como la idea primaria en la moral, sino a la ilusión. El deber es cosa importante pero secundaria – (...). Es preciso que hagamos siquiera por deber, lo que no logramos hacer por ilusión.¹⁷

Hay un precioso texto del 10 de agosto de 1910, que rezuma influencia platónica, del que transcribimos sólo un párrafo, aunque bien merecería escribirse completo:

¹⁶ ORTEGA Y GASSET, J. “Sencillas reflexiones”. Agosto, 1910. O.C. Tomo I, p. 376.

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es filosofía?*, 1929. Obra póstuma. Curso dado en el Teatro Infanta Beatriz, después de su dimisión de la Cátedra en la Universidad Central de Madrid. O.C. Tomo VIII. Lec. X, p. 363.

Y esto es lirismo: mantener frente a lo que hay fuera un huertecillo íntimo, cerrado, libre, un yo, una conciencia de lo bueno y lo discreto, de lo bello y lo ordenado y lo justo. En este lugarcillo interior se perpetúa la divina fermentación espiritual que luego pone algún aroma sobre la carroña pútrida de la naturaleza, de los instintos naturales; sobre todo, del instinto radical: la conservación. Donde el lirismo falta, la cultura se estanca y las razas se pudren, como se descompone el cuerpo cuya alma se ha ausentado. Y es exacta medición del valor histórico de los pueblos la fórmula de la densidad lírica.¹⁸

Al comentar este fragmento, Ángel Peris escribe que aquí queda plasmada su crítica al espíritu utilitarista o pragmático. Lirismo es el resultado de unir la libertad, frente al instinto, con la capacidad de creación de un proyecto colectivo.¹⁹

La incultura de nuestra raza la debe sentir como insoportable, porque son muchos los modos y momentos en que Ortega aprovecha para hablar sin tapujos sobre este hecho. Más que en el pesimismo, raya en la violencia verbal. Queremos suponer en el joven filósofo, el ímpetu sin freno por intentar cambiar esta situación. Pero ya le comentaba más de una vez su amigo Ramiro de Maeztu que debía moderar sus formas.²⁰

Defiende Ortega que, del mismo modo que hablamos de instintos biológicos, podemos hablar de instintos sociales. Aunque la interrelación que aquéllos establecen con su medio no tiene nada que ver con la del hombre. Lo quiera o no, mejor o peor, éste ha de decidir cómo quiere vivir. No obstante, lo cierto es que la mayoría de los individuos tiende a la “conservación” de la tradición, de lo establecido, de lo ya admitido. Por eso, sólo un pueblo que mira al futuro, y no al pasado, puede avanzar hacia metas mejores de existencia que están como posibilidades abiertas a la experiencia.

La conservación es un instinto, el instinto más radical: por eso hay siempre conservadores, porque es natural. Liberalismo es, por el contrario, superación de todos los instintos sociales, domesticación de la naturaleza: por eso, en el pleno sentido de la palabra, hay tan pocos liberales en España, porque es cultural.²¹

El problema, pues, está cuando un hombre o una sociedad no sabe tomar entre sus manos su destino. Entonces deja llevar su existencia por los caminos que otros transitaron, agarrados como las lapas a lo que ya ha sido y sin la aventura de inventar y arriesgar. Lo que ocurre a este pueblo o a este individuo es que ha consentido en que se adormezca su alma en la comodidad de lo consuetudinario – igual que el animal en sus instintos. Y, precisamente para evitarlo y asegurar esa riqueza que toda raza o cultura construye, es necesario *ponerla en contacto consigo misma, sacudirla y hacerla hasta despertar totalmente su sensibilidad. Dotarla de intimidad.*²²

¹⁸ ORTEGA Y GASSET, J. “El lirismo en Montjuich”. *El imparcial*, 1910. O.C. Tomo I, pp.374-75.

¹⁹ PERIS SUAY, Ángel. “La educación de ciudadanos en Ortega y Gasset”. *Pensamiento*, vol. 65, n°245. Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2009, p. 478.

²⁰ ZAMORA BONILLA, J. *Ortega y Gasset*. Editorial Plaza y Janés, Barcelona, 2002. p. 75.

²¹ ORTEGA Y GASSET, J. “Imperialismo y democracia. Para Ramiro de Maeztu”. *El imparcial*, 1910. O.C. Tomo I, p.318.

²² ORTEGA Y GASSET, J. “¿Una exposición Zuloaga?” *El imparcial*, 29 de abril de 1910. O.C. Tomo I, p. 343.

No obstante, esta insistencia en el valor de la interioridad no ha de entenderse como confrontación entre cultura y naturaleza, como si lo natural fuera superficial en sí mismo y hubiera que desecharlo para construir nuestra propia idiosincrasia, o la de un pueblo. Lo biológico o natural es intrínseco a nuestro ser, pero de tal modo que no es separable de aquella otra potencialidad que existe en nosotros y nos capacita para modelarla a voluntad.

La concretización del ideal de europeizar y modernizar a la masa social española a través de una minoría intelectual que se haga cargo de su educación²³ y se renueven así los aires de nuestra patria, le lleva incluso a tomar parte activa en política y fundar la Liga de Educación Política Española, con la publicación de su manifiesto en octubre de 1913. Esto sucede después de la primera estancia en Marburgo, cuando regresa a España a finales de 1911 y se instala en la Casa de los Oficios de El Escorial, en la Sierra, alejándose así de la agitación de la capital. A partir de entonces, Ortega empieza a ser una figura reconocida tanto fuera como dentro de España.

Por este tiempo, mantiene Ortega que son dos los modos que puede tener el hombre de situarse ante la vida. Uno es adaptarse a la circunstancia y vivir según la perspectiva de la mayoría, de lo común y anónimo, conformándonos con la superficie de las cosas, dejando transcurrir la vida en el eterno retorno de lo que siempre es y ha sido así. El otro, bucear en la circunstancia, transformarla recreándola desde la propia mirada, atreviéndose a ser diferente; “reabsorber la circunstancia” en un ansia de devolverla renovada.

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 éstos que vemos a todas horas ocupados en el pobre afán de vivir. (...) son de nuestro mismo tejido y condición.²⁴

“Mundo interior” frente a “mundo exterior”, la realidad misma. La figura de Don Quijote en *Meditaciones* se presenta como la línea que comunica ambos mundos. Esta naturaleza bimodal es la del hombre. Aquí Ortega retoma de nuevo a Platón. Por un lado, mi cuerpo tiende a buscar la acomodación, el estar bien en su circunstancia y sostenerse en ella. Si nuestra vitalidad fuera como la del resto de los seres vivos, nos bastaría con esto. Pero ocurre que nuestro ser profundo nos revela una interioridad que no acabamos de reconocer. Mi imagen en el espejo refleja el cuerpo sensible que soy yo, pero no puedo ver igualmente lo que hay dentro de ese cuerpo, *en mí*. Y aunque tienda a pensar que esta intimidad es mía y por ello la conozco plenamente, la experiencia de mi propia vida me demuestra lo contrario. En mi interior descubro sensaciones, emociones, sentimientos, ideas, obsesiones, dudas, certezas, dolores, ilusiones... Tengo conciencia de su existencia. Están ahí y son “yo”; unas depositadas por mi voluntad y otras muchas sin haber tomado parte alguna.

²³ En “La pedagogía social como programa político”. Marzo, 1916. O.C. Tomo II, p.97, escribirá: “El otro genio de la pedagogía, el suizo Pestalozzi, que acaso no leyó nunca a Platón, renueva por necesaria congenialidad esta idea. La escuela, según él, es sólo un momento de la educación: la casa y la plaza pública son los verdaderos establecimientos pedagógicos”.

²⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, 1914. O.C. Tomo I, p.808.

Este tema adopta en Freud la forma de conflicto entre “libido” y “civilización”. Por una parte, la libido ayudaría a generar vínculos y contribuiría así a la tarea socializadora de la cultura, pero, por otro, esta misma cultura reprime la expresión y satisfacción sexual de los individuos.²⁵

Ahora bien, aunque todo ello es un tesoro vital, tenerlo no implica necesariamente sacar partido de él. La actitud de cada hombre ante su ser más íntimo no está determinada por la especie y la libertad que se expresa en nuestra voluntad da buena razón de ello. El deseo, del que ya hablara Aristóteles,²⁶ aparece en *Meditaciones* en la figura del hidalgo empujándolo a salir de la realidad dada en busca de otra por hacer, sólo imaginable desde la fantasía creadora.

Venimos a la comprensión de que las cosas tienen dos vertientes. Es una el “sentido” de las cosas, su significación, lo que son cuando se las interpreta. Es otra la “materialidad” de las cosas, su positiva substancia, lo que las constituye antes y por encima de toda interpretación.²⁷

Vivimos desde el mundo en el que estamos envueltos, siempre desde un lugar, desde un “sentido”; por tanto, desde una interpretación. Lo real de las cosas se confunde con lo que hace que tengan una realidad u otra para nosotros, para mi yo que, en su hacer con ellas, las interpreta: *vivir, en efecto es estar en un mundo*.²⁸

Según Ortega, cuando Don Quijote ve gigantes en los molinos de viento, repite un hecho humano atemporal. Mirar lo presente desde un ángulo ideal es lo que hace el espíritu frente a la materia, mi mundo interior frente al mundo exterior, la cultura frente a la naturaleza, en un continuo apareamiento que es la historia del hombre. Julián Marías, discípulo de Ortega, en uno de sus primeros escritos, hace un esbozo claro y conciso de cómo en la época moderna, los dos modos de ser del hombre, alma-cuerpo, carne-espíritu, materia-conciencia, siguen presentándose como una realidad que obliga a reconocerla:

Frente al concepto *naturaleza*, van a desfilar en el pensamiento una serie de términos opuestos que intentan expresar la peculiaridad del ente humano. Es menester tener presente que la naturalización del hombre y de todo lo que le pertenece es uno de los rasgos característicos del pensamiento moderno. (...) Pues bien, pronto surge la necesidad de contraponer a la naturaleza otra idea que aprese lo más propio y auténtico del hombre; el hombre, se dice, es natural, en efecto, pero no sólo eso, ni de un modo primario; la pareja de conceptos que domina el idealismo alemán es *naturaleza-espíritu* (*Natur-Geist*); luego, cuando el término *espíritu* parece equívoco y, sobre todo, cuando se quiere aplicar la distinción, más que la realidad humana misma, a los diversos modos de ciencia, se habla más bien de la pareja *naturaleza-cultura* (...); por último se contraponen *naturaleza e historia* como dos modos de ser, el último de los cuales constituiría la realidad humana.²⁹

²⁵ GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos. *Freud y su obra. Génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*. Editorial Biblioteca Nueva y Asociación Psicoanalítica de Madrid, 2002, p. 321.

²⁶ ARISTÓTELES, *Retórica*, II. Edición bilingüe de Antonio Tovar. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971.

²⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, 1914. O.C., Tomo I, p.812.

²⁸ MARÍAS, Julián. *Circunstancia y vocación*. Revista de Occidente, Madrid, 1973, Colección El Alción. Tomo II, Sección tercera, p. 241.

²⁹ MARÍAS, Julián. *El tema del hombre*. Madrid, 1943. *Revista de Occidente*, p.18.

La aventura es irrealidad que persiguen aquellos hombres que no se conforman con lo que se les presenta, sea desde la tradición social, sea desde los propios instintos biológicos uniformadores de nuestra conducta. Estos hombres inconformistas, según Ortega, son los “héroes”, como anteriormente hemos señalado. Sobre este tema del “héroe”, comenta Pedro Cerezo, otro de los importantes estudiosos de Ortega, que, al estar el hombre obligado a la libertad, ha de elegir *perder-se* o *ganar-se*, es decir, ser él mismo o diluirse en los otros. Esta convicción orteguiana acerca de lo radical de esta tarea personal que cada individuo tiene por delante hace que en *Meditaciones* ya esquematice una ética en sintonía. La necesaria autonomía y originalidad en la realización de la individualidad convierten esta tarea en heroica.³⁰

Estos héroes anónimos necesitan la valentía de querer ser ellos mismos frente a todo lo impuesto, tarea bien difícil y dolorosa en que han de estar en continua lucha con una parte de sí mismos y abiertos siempre a la invención de un modo nuevo de acción –nos viene a la mente la “transvaloración” de Nietzsche.³¹

¿No está aquí en claro germen la idea del hombre auténtico que construye su proyecto vital, tema central en posteriores obras? El hombre es capaz de alzarse sobre la habitud. La vida humana se desarrolla, pues, en una doble batalla. Por un lado, el hombre, en su vivir, humaniza la naturaleza, la circunstancia y la hace mundo; no la deja intacta como el resto de los organismos vivos. Por otro, contemplamos cómo la circunstancia pretende “reabsorber” al hombre, tragándose su pretensión creadora. Por eso, el ser héroe es una posibilidad intrínsecamente humana. El querer ser uno mismo y distinto es trágico simplemente porque su vivir consiste en no aceptar ser una realidad anónima, sino un yo único. Querer elegir su propio destino y ser lo que actualmente no es. Esto es la tragedia; la voluntad junto a la ilusión es la que rige, como en el caso del Quijote -y ¡cuidado!: no hay fatalidad en este querer seguir el propio destino. Frente a éste aparece el villano, incapaz de voluntad propia, y para el que la vida está presa de la necesidad. *Ignora el rebasar y el sobrar de la vitalidad*,³² dice bellamente Ortega. Naturalmente, para este villano, la realidad que el héroe proyecta es pura ficción. Pero no sólo eso, sino que molesta este individuo que se sale del cauce uniforme y uniformador labrado por la inmovilidad de la tradición y los hábitos. Y como respuesta, obtiene burla y desprecio.

Mas en torno al héroe muñón que dentro conducimos, se agita una caterva de instintos plebeyos. (...) No pedimos justificación al que no se afana en rebasar la línea vulgar, pero la exigimos perentoriamente al esforzado que intenta trascenderla. (...) La vulgaridad no nos irrita tanto como las pretensiones.³³

Esta idea de que aquel que busca cumplir *su* destino provoca la risa del ignorante³⁴ la explica ya Platón en la *República*. Pero no sólo eso; en aquel momento histórico, esa irritación va a llevar a la condena y muerte de Sócrates, que perfectamente podemos poner como modelo de hombre excelente, auténtico,

³⁰ CEREZO GALÁN, Pedro, “Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset” en SAN MARTÍN, Javier. *Ortega y la fenomenología*. U.N.E.D. Madrid, 1992, Parte III, p. 234.

³¹ NIETZSCHE, F. *Genealogía de la moral*. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1990.

³² ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, 1914. O.C. Tomo I, p.819.

³³ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p.820.

³⁴ PLATÓN, *La República, o de la justicia*. O.C. Ed. Aguilar, Madrid, 1972. p.779 (517b).

excepcional. Un héroe. ¿No es esto realmente lo que corrompe y mata a una sociedad y al hombre mismo? Tal como Ortega ha venido expresando desde sus primeros textos, anular la intimidad del hombre, el impulso que lo lleva a sobrepasar la inmediatez y buscar lo mejor, trascenderse y arrastrar con él lo humano, es la causa del lento progreso de la humanidad hacia su completa humanización.

Y no es culpa de nuestra naturaleza sensible que, como “excrecencias plúmbeas” -en términos de Platón-, arrastra al barro nuestra débil voluntad. No hay excusa: ser héroe o villano es elección personal. Pero la historia se va repitiendo, y donde se muestra más tenazmente es en nuestra patria. ¿Qué ha ocurrido en el siglo XIX? Su ideal queda plasmado, por un lado, en el triunfo del realismo, que es la negación de toda heroicidad, y por otro, en la posición anclada de la ciencia que tendremos ocasión de analizar más adelante.

Uno de los fenómenos en que más plásticamente se observa si los individuos de una sociedad se dejan llevar por la corriente o son capaces de tomar sendas propias es el de la moda. Enraizada desde los orígenes de la existencia humana, piensa Ortega que no se ha tratado este tema lo suficiente. Pero, además, para él, en este hecho de la moda se plasma el desarrollo espiritual de nuestra especie, idea que comparte con Georg Simmel y de la que vamos a tratar en el capítulo cuarto. En toda época es crucial porque revela información de los gustos y preferencias que salen de lo más íntimo. Y, como depende de cada generación, acude a un ejemplo que se está imponiendo en su tiempo: hablarse de “tú” tan pronto como se establece una comunicación. Está convencido que este hecho anuncia un cambio de valores que ya se está gestando. Parece una simpleza, pero no lo es. Sería interesante analizar lo rápido que en nuestra época se ha pasado al uso del “tu” -cercano y amistoso- para dirigirse a cualquier persona, independientemente del rol que ocupe y de la autoridad que represente. En mi opinión, es la sombra del mito de la igualdad -del que vamos a tratar en páginas posteriores- que va extendiéndose como una plaga por todas las rendijas sociales y morales sin ápice de discrecionalidad.³⁵

No hay escape normal y satisfactorio de la caravana que forma nuestra generación. (...) Una generación es una moda integral de existencia que se fija indeleble sobre el individuo.³⁶

La moda es fiel reflejo de la “vigencia colectiva”. Desde luego, en nuestro tiempo, es revelador por la cantidad y cualidad de los cambios que ha ocasionado. Gran porción de esta moda - el aspecto más superficial- va cambiando, pero luego están los usos que van a instalarse formando parte de las costumbres, mucho más difíciles de erradicar. Acerca de esta cuestión sobre el uso es muy interesante el comentario que hace Felipe Ledesma. Plantea el papel de una “razón etimológica”, que no es el de intentar comprender lo que el ser humano ha hecho a lo largo de su historia, sino seguir el rastro hasta llegar a su origen donde encontrar el otro “yo” para el que el sentido fue claro. Esta razón da cuenta de nuestro ser histórico ya que

³⁵ En ORTEGA Y GASSET, J. “Dinámica del tiempo. Los escaparates mandan”. *El Sol* (1927) O.C. Tomo IV, p.56, dice Ortega: “Contra la ingenuidad igualitaria es preciso hacer notar que la jerarquización es el impulso esencial de la socialización. (...)Cuál sea el principio de ésta es otra cuestión. Pero alguno tendrá que existir siempre”.

³⁶ ORTEGA Y GASSET, J. “Para la historia del amor.” *El Sol* (1926) O.C. Tomo IV, Cp. I, p. 37.

muestra cómo el pasado es todavía presente formando parte de los usos que siguen ahí, en la circunstancia de ahora.³⁷

Pues bien, un fenómeno plenamente humano y en el que también hay modas es el del amor. Según Ortega, como el hombre es cuerpo y alma, se configurará un tiempo histórico determinado según predomine uno de ellos. Por ejemplo, el amor en la época de la cortesía busca el cuerpo en cuanto expresa el alma, el gesto.

Y hay, en efecto, épocas corporalistas que se fijan del hombre, sobre todo, en su carne, al paso que otras no ven en la carne sino el espejo del alma, el trozo de materia en que aquella se expresa. Esta inclinación a anteponer el cuerpo o el espíritu es uno de los síntomas más radicales que definen un tiempo histórico.³⁸

Según esto, no cabe duda que el nuestro también es “corporalista”. Ortega defiende que la vida siempre se desarrolla de dentro hacia fuera; o sea, que las modificaciones que se originan dentro de nuestro organismo es el lugar en el que hay que fijar la atención para entender las variaciones que se producen, no sólo en cada individuo, sino en cada especie. En el ser humano, la variedad vital se ha dividido desde sus inicios en hombres y mujeres, y *cada una de estas clases sexuales en niños, jóvenes y viejos, en clases de edad. Las formas biológicas mismas fueron, por decirlo así, las primeras instituciones.*³⁹

Dentro de esta diversificación, ocurre que, en cada época, uno de estos grupos ejerce el dominio y preponderancia sobre el otro. En el siglo XIX los jóvenes admiraban a los adultos, incluso los imitaban en el vestir. Hoy, en cambio, vivimos de la asombrosa transformación que se inicia ya en el tiempo de Ortega. Son los jóvenes los que han invadido todos los dominios de la sociedad, hasta el punto de que los adultos viven en un esfuerzo continuo por parecerse a ellos, llegando a límites que rayan en lo ridículo.

Pero hay un hecho que subraya más que otro alguno ese triunfo de la juventud y revela hasta qué punto es profundo el trastorno de valores en Europa. Me refiero al entusiasmo por el cuerpo. Cuando se piensa en la juventud, se piensa ante todo en el cuerpo. Por varias razones; en primer lugar, el alma tiene un frescor más prolongado, que a veces llega a ornar la vejez de la persona; en segundo lugar, el alma es más perfecta en cierto momento de la madurez que en la juventud. Sobre todo, el espíritu –inteligencia y voluntad– es, sin duda, más vigoroso en la plena cima de la vida que en su etapa ascensional. En cambio, el cuerpo tiene su flor –su *akmé*, decían los griegos– en la estricta juventud, y, viceversa, decae infaliblemente cuando ésta se traspone. (...) es indiscutible que la juventud rinde la mayor delicia al ser mirada, y la madurez, al ser escuchada. Lo admirable del mozo es su exterior; lo admirable del hombre hecho es su intimidad.⁴⁰

Pues, aun así, en los nuevos tiempos que corren, herencia de este pasado inmediato, se pone por encima de todo el cuerpo. Lo propio del espíritu –la inteligencia, la voluntad– queda en segundo lugar. Pero no nos equivoquemos con la

³⁷ LEDESMA PASCAL, Felipe. *Realidad y Ser. Un ensayo de Fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*. Editorial Complutense. Madrid, 2001. 5ª Parte, p.317.

³⁸ ORTEGA Y GASSET, J. “Para la historia del amor.” *El Sol* (1926) O.C. Tomo IV, Cp. I, p. 39.

³⁹ ORTEGA Y GASSET, J. “Dinámica del tiempo. Juventud”. *El Sol*, 1927. O.C. Tomo IV, Cp. I, p. 59.

⁴⁰ ORTEGA Y GASSET, J. Op. Cit. Cp. II, p.64.

posición de Ortega. Ve con buenos ojos esta recuperación de lo corporal y de la juventud, sólo que, como todo, cuando no hay medida, puede convertirse en problema. La vida necesita encontrar un equilibrio entre lo corporal y lo espiritual. Y si este peligro ya lo intuye él, hoy podemos asegurar que el desbordamiento de lo físico ha inundado lo que pueda haber de espíritu y alma en nuestro mundo. La obsesión por el cuerpo es un hecho en nuestro *modus vivendi*.

Al insistir en la influencia de las “vigencias” en toda sociedad, lo que hace Ortega es establecer relaciones de sentido entre la vida individual y lo colectivo. Esta interdependencia abrumadora en el mundo humano prueba a las claras que es imposible concebir al ser humano reductivamente, es decir, como simple organismo vivo o como apéndice de un yo o conciencia.

El sentido primario y más verdadero de esta palabra “vida” no es, pues, biológico, sino biográfico, que es el que posee desde siempre en el lenguaje vulgar. Significa el conjunto de lo que hacemos y somos, esa terrible faena –que cada cual tiene que ejecutar por su cuenta- de sostenerse en el Universo, de llevarse o conducirse por entre las cosas y seres del mundo. (...). No es que *deba*, sino que no hay vida posible, sublime o ínfima, discreta o estúpida, que no consista esencialmente en conducirse según un plan. Incluso abandonar nuestra vida a la deriva en una hora de desesperación es ya adoptar un plan. (...) *Es decir, que toda vida necesita –quiera o no- justificarse ante sus propios ojos.* (...) Pero ese plan y esa justificación implican que nos hemos formado una “idea” de lo que es el mundo y las cosas en él, y nuestros actos posibles sobre él. En suma: *el hombre no puede vivir sin reaccionar ante el aspecto primerizo de su contorno o mundo, forjándose una interpretación intelectual de él y de su posible conducta en él.* Esta interpretación es el repertorio de convicciones o “ideas” sobre el Universo y sobre sí mismo a que arriba me refiero y que –ahora se ve claro- no pueden faltar en vida ninguna.⁴¹

Por tanto, es necesario que cada ser humano se responsabilice de su vida y tome conciencia de su actuación en ella. Dice P. Cerezo que cuando Ortega formule su filosofía desde la razón vital, libertad e individualidad van a hallar su centralidad. Frente al hombre-masa que dimite de su libertad, el hombre auténtico la lleva al extremo en un continuo esfuerzo de perfección nunca satisfecho del todo.⁴²

Hemos de tomar las riendas de nuestra vida y pensar autónomamente en un tiempo alborotado en que unas ideas desplazan a otras a la velocidad del rayo. ¿Qué vida humana anhelamos? Es necesario responder a la pregunta para que nuestro hacer sea consecuente. Porque cada tiempo adopta unas vigencias en las que los individuos se apoyan para llevar adelante su vida. Estas ideas que construimos sobre las cosas no se refieren sólo a los objetos que se presentan delante de nosotros, sino también a todo aquello latente como pueden ser los sentimientos, dudas, sensaciones. Cada una de estas cosas tiene un ser y hallar este ser es el gran problema del hombre: *cosas o entes son lo que se halla, y ser o esencia lo que se busca.*⁴³ La pregunta que surge de la curiosidad sólo se da ante algo presente que nos impele a conocerlo. Por ello, no es esto lo que nos mueve a interrogarnos por lo esencial en tanto que no nos consta su presencia. Ahora bien, toda pregunta está

⁴¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Misión de la Universidad*. 1930. O.C. Tomo IV, pp. 556-57.

⁴² CEREZO GALÁN, Pedro, “Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset” en SAN MARTÍN, Javier. *Ortega y la fenomenología*. U.N.E.D. Madrid, 1992, pp. 234-36.

⁴³ ORTEGA Y GASSET, J. ¿Qué es el conocimiento? *El Sol*. 1931 O.C. Tomo IV, p. 574.

hecha por algo y para algo. Es una necesidad vital: *preguntar es pedir que se hable. Es descubrir o descubrirse a sí mismo la necesidad auténtica del habla, de que se diga una verdad, se manifieste algo oculto. Por tanto, la pregunta es el habla en su 'status nascens'*.⁴⁴

La condición del hombre es de nativa indigencia ante las cosas que componen su entorno. Porque vivir es un quehacer con ellas, necesito saber en qué consisten. Por ello la búsqueda del ser responde a una necesidad de claridad y de seguridad del hombre. Y así, frente al mundo que se le presenta infinito construye una imagen finita, y eso es el ser.

La vida es, en su más primaria esencia, interrogación –o lo que es igual, inseguridad; o lo que es igual, imposibilidad de contentarse con las cosas, con lo que está ahí ahora, y *forzosidad de anticipar lo que serán*. Pero (...) el futuro de las cosas tiene que ser imaginado, construido, por el hombre.⁴⁵

Por eso, sólo existe el ser para el hombre. Y creer que son las cosas las que tienen un ser es para Ortega el error de toda la filosofía hasta Kant. Pero tampoco significa esto que las cosas sean construcción de la mente. El ser humano extrae de la realidad esquemas fijos, ordenados, que constituyen el sistema de nuestras ideas, y lo que cada cosa es tiene siempre un significado vital.

Por estos años, Ortega ya ha definido la cultura con la metáfora del “naufragio”. El ser humano, que necesita sostenerse en el *mar de dudas* que es su existencia, cuenta para ello con las ideas vigentes de la sociedad en que vive. Sobre estas apoya su pie. Mas en el momento en que se vuelven problemáticas y duda, busca de nuevo desesperadamente a qué agarrarse para no caer. Esta renovación de las ideas es la “salud” para la cultura humana; de lo contrario, se estancaría y como todo lo que se queda quieto, se descompone y muere.

Pero diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree seguro, pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática. Por esto tiene que sobrevenir alguna discontinuidad que renueve en el hombre la sensación de perdimiento, sustancia de su vida. Es preciso que fallen en torno de él todos los instrumentos flotadores, que no encuentre nada a que agarrarse. Entonces sus brazos volverán a agitarse salvadoramente.⁴⁶

Por tanto, lo importante es la conciencia del “naufragio” que ha padecido nuestro tiempo y cómo estamos resolviendo nuestra misión histórica que es la tarea de salvamento. Si se tratara de decidir cuál de las ideas vigentes en la cultura occidental europea ha caído mayormente en desgracia, según Ortega esta sería la idea acerca del *yo*. Tomando como fondo la excepcional figura de Goethe, aprovecha para recordarnos lo que ya ha defendido en toda su obra anterior, desde *Meditaciones*. Este texto es una síntesis magistral acerca del *yo ejecutivo*.

Si usted se pregunta a sí mismo, con rigor y perentoriedad: ¿Quién soy yo? –no ¿qué soy yo?, sino ¿quién es *ese yo* de que hablo a todas horas en mi existencia cotidiana? -, caerá usted en la cuenta del increíble descarrío en que ha caminado

⁴⁴ ORTEGA Y GASSET, J. ¿Qué es el conocimiento? *El Sol*. 1931 O.C. Tomo IV, p.583.

⁴⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p.591.

⁴⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Pidiendo a un Goethe desde dentro*. Carta a un alemán. 1932. O.C. Tomo V, p.122.

siempre la filosofía al llamar “yo” las cosas más extravagantes, pero nunca a eso que usted llama “yo” en su existencia cotidiana. Ese yo que es usted, amigo mío, no consiste en su cuerpo, pero tampoco en su alma, conciencia o carácter. Usted se ha encontrado con un cuerpo, con un alma, con un carácter determinado, lo mismo que se ha encontrado usted con una fortuna que le dejaron sus padres, con la tierra en que ha nacido y la sociedad humana en que se mueve. Como usted no es su hígado, sano o enfermo, no es usted tampoco su memoria, feliz o deficiente, ni su voluntad, recia o laxa, ni su inteligencia, aguda o roma. El yo que usted es, se ha encontrado con estas cosas corporales o psíquicas al encontrarse viviendo. Usted es el que tiene que vivir *con* ellas, *mediante* ellas, y tal vez se pasa usted la vida protestando del alma con que ha sido usted dotado –de su falta de voluntad, por ejemplo-, como protesta usted de su mal estómago o del frío que hace en su país. El alma queda, pues, tan fuera del yo que es usted como el paisaje alrededor de su cuerpo. Si usted se empeña, diremos que su alma es, de las cosas con que usted se ha encontrado, la más próxima a usted, pero no es usted mismo. Hay que aprender a libertarse de la sugestión tradicional que hace consistir siempre la realidad en alguna *cosa*, sea corporal, sea mental. Usted no es cosa ninguna, es simplemente el que tiene que vivir *con* las cosas, *entre* las cosas, el que tiene que vivir no una vida cualquiera, sino una vida determinada. No hay un vivir abstracto.⁴⁷

Por todo ello, al hacer nuestra biografía hemos de contar con toda la información que nos ofrece nuestra fisiología como nuestra psicología. El biógrafo no es aquel que describe o transcribe los sucesos de una vida. Para hablar de una vida humana hemos de adentrarnos en su intimidad, contar con el pasado del que procede y descubrir cuál es su auténtico destino y en qué medida su existencia le ha sido fiel. No podemos hablar de la vida como un objeto porque su ser es ejecución siempre inacabada; no es cosa, sino tarea. Pero esa tarea de ser uno mismo, aunque individual, está llena de ingredientes genéricos. Por eso, cada uno comparte con otros ser español o francés, de un siglo o de otro, de una cultura o de otra, y todo ello conforma nuestro proyecto vital. Toda vida se da en un espacio y un tiempo.

El caso es que no hay tal *species aeternitatis*. Y no por casualidad. Lo que verdaderamente *hay* es lo real, *lo que integra el destino*. Y lo real no es nunca *species, aspecto, espectáculo*, objeto para un contemplador. Todo esto precisamente es lo irreal. Es nuestra idea, no nuestro ser.⁴⁸

Como vemos, cada tiempo histórico nos lleva a sumergirnos en nuevas dudas, nuevos interrogantes para nuevas generaciones. La condición humana es de sustancial inestabilidad e indigencia. Cada sociedad, cada individuo, ha de resolver, en un movimiento sin fin, las incógnitas que su circunstancia le va presentando. Por eso la vida tiene ese aspecto desolador, de drama, según Ortega. Sin embargo, el ser humano no abandona por ello la vida, sino que en un “esfuerzo deportivo” acepta el reto que supone vivir, y en ese empeño de buscar la verdad *ésta se convierte en la necesidad, en la menesterosidad que el hombre padece de “salir de dudas” y “estar en lo cierto”*.⁴⁹

De ahí la cultura, que es la interpretación que el ser humano, en un momento de su historia, hace de la vida. Pero al mismo tiempo, suele ocurrir que al

⁴⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *Goethe desde dentro*. Pidiendo a un Goethe desde dentro. Carta a un alemán. *Revista de Occidente*. 1932. O.C. Tomo V, pp.124-25.

⁴⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p.139.

⁴⁹ ORTEGA Y GASSET, J. “Sobre ensimismarse y alterarse”. *La Nación*. 1933. O.C. Tomo V, p. 254.

recibirla de la sociedad en la que cada uno nace, se la acepte sin revisión crítica y entonces conlleva una actitud de receptividad pasiva.

Tenderá, pues, a “no hacerse cuestión de las cosas”, (...) a usar modos mentales – ideas, valoraciones, entusiasmos-, de que no tiene evidencia porque no han nacido en el fondo de su propia autenticidad. Trabaja, pues, y vive sobre un estrato de cultura que le ha venido de fuera, sobre su sistema de opiniones ajenas, de otro yo, de lo que está en la atmósfera, en la “época”, en el “espíritu de los tiempos”, en suma, de un yo colectivo, convencional, irresponsable, que no sabe por qué piensa lo que piensa ni quiere lo que quiere. Toda cultura al triunfar y lograrse se convierte en tópico. Tópico es la idea que se usa no “porque” es evidente, sino porque la “gente” la dice. (...) Su vida va siendo cada vez menos “suya” y siendo cada vez más colectivo. Su yo individual, efectivo y siempre primitivo, es suplantado por el yo que es “la gente”.⁵⁰

Esto significa que la cultura, en un proceso inevitable, acaba falsificando la vida del sujeto que queda diluida en el grupo. Ese colectivo que llamamos gente es una suma de individuos sin lazos de cordialidad entre ellos. Su individualismo es hermético y juntos conforman una masa grumosa.

Cierto que siempre hay individuos que se resisten a ser arrastrados por los usos que la opinión pública va implantando sutilmente, pero la mayoría, que es siempre el “hombre-masa”, triunfa. Es interesante cómo trata esta idea Georg Simmel, cuando explica la moda ligada, en uno de sus polos, a la conducta de imitación:

Su fuerte está en que nos hace posible obrar con sentido y de manera conveniente, aun en los casos en que nada personal y original se nos ocurre. Podría llamársela la hija que el pensamiento tiene con la estupidez. La imitación proporciona al individuo la seguridad de no hallarse solo en sus actos, y, además, apoyándose en las anteriores ejecuciones de la misma acción como en firme cimiento, descarga nuestro acto presente de la dificultad de sostenerse a sí mismo. (...) De esta suerte se libra el individuo del tormento de decidir y queda convertido en un producto del grupo, en un receptáculo de contenidos sociales.⁵¹

Ahora bien, el problema no es una nueva cultura, como vemos, porque la historia del hombre nos muestra que después de un periodo cultural agotado, no tiene más remedio que buscar *otra tierra firme donde hincar los talones*.⁵² Lo que asusta es constatar que la nueva tierra es movediza, que no se sustenta en valores sólidos fruto de la reflexión y el esfuerzo por subir un peldaño en el camino hacia la madurez de la humanidad. Muy al contrario, nuestra cultura busca que el cumplimiento de nuestras apetencias, de nuestras inclinaciones, sea la guía de la conducta. Un mundo, en definitiva, donde el ser humano pueda acampar a sus anchas, sin que nada ni nadie ponga límites a sus deseos. Un *pathos* sin *ethos*.

A mi juicio, nuestra cultura no dedica esfuerzo y reflexión suficientes para encontrar verdaderos caminos que salven al ser humano del caos y la confusión. Va

⁵⁰ ORTEGA Y GASSET, J. “La crisis de hoy y de hace cinco siglos”. *La Nación*, 1933. O.C. Tomo V, p. 258.

⁵¹ SIMMEL, G. *Cultura femenina y otros ensayos*. Espasa-Calpe, Buenos Aires – México, 1938, Georg. p.135.

⁵² ORTEGA Y GASSET, J. “Del “humanismo” y de la generación cartesiana” *La Nación*. 1933. O.C. Tomo V, p.263.

por el sendero más fácil que es el de dar cumplimiento a nuestras tendencias sin pasarlas por ningún tamiz que haga criba de aquellas decisiones que puedan conducir a consecuencias dudosas, para uno mismo y para la humanidad. Porque del mismo modo que nosotros venimos de los aciertos y fallos de las generaciones anteriores, también las futuras recogerán nuestra cosecha. Sólo el que, en cierta medida, lleva la contraria a su época puede estar satisfecho de sí mismo. Porque lo otro es declararse *boya sin amarrar que flota a la deriva de las corrientes del tiempo*.⁵³

Por tanto, en toda época hay una experiencia vital tanto del espacio como del tiempo que conforma la cultura que cada sociedad adopta como suya, pero no debe asumirse como algo absoluto. Porque, además, en tanto que el ser humano puede vivir en cualquier sitio de nuestro planeta, no tiene ninguna relación de necesidad con un lugar determinado, no tiene un hábitat propio. Por ello, su estar en el mundo es un inventar modos para cambiar el medio y adaptarlo a su existencia. Precisamente, esto que es una *sobrenaturalidad*⁵⁴ creada por él, es lo que llamamos cultura.

Las facilidades que el desarrollo tecnológico nos ha proporcionado para reducir las distancias entre los pueblos han hecho que podamos comprobar las diferencias culturales entre distintas sociedades; por ello, hoy no hay lugar para la idealización que el historiador ha hecho siempre de otras culturas lejanas e inasequibles en el espacio. Sorprendentemente, comenta Ortega que esta cercanía ha provocado en muchos países una tendencia al hermetismo. No obstante, augura un cambio en las sociedades, que, vista desde nuestro lugar en el tiempo, no estamos tan seguros de que se haya producido.

Los verdaderos efectos del *Weltverkehr* tardarán aún veinte o treinta años en hacerse visibles. Es preciso – y ello parece que ineludiblemente acontecerá– que grandes masas de los individuos que integran un pueblo visiten otros distantes y permanezcan algún tiempo sumergidos en formas de vida muy diferentes de las usadas en su país. Esto les hará caer en la cuenta de que los usos tradicionales de su nación no tienen sustancia propia, que son, en general, hábitos casuales y últimamente injustificados. Esto liberará a los hombres del mecanismo infrahumano de las costumbres heredadas dentro del cual viven prisioneros y les hará capaces de *elegir* los usos mejores.⁵⁵

Realmente de lo que habla Ortega es de lo que hoy llamamos “globalización”. Esto sí ha acontecido, pero quizás no con las perspectivas optimistas de las que nos habla Ortega. Mientras por un lado se ha producido una uniformidad en las modas sobre la forma de vestir, el tipo de música, las diversiones, etcétera, produciendo un mismo paisaje humano vayas al lugar que vayas en la inmensa mayoría de los países, por otro lado, no parece que esta globalización haya servido para buscar y elegir los mejores modos de existencia humana. No prima un criterio de mayor humanidad, sino de mejor confort

⁵³ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso de 1949-1950. Cp. I. Ensimismamiento y alteración. Obra póstuma. O.C. Tomo X. p. 156.

⁵⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Buenos Aires, 1939. O.C. Tomo V.

⁵⁵ ORTEGA Y GASSET, J. “El hombre y la medida de la tierra”. *Frankfurter Allgemein Zeitung*, octubre de 1954. O.C. Tomo VI, p. 886.

individual. Por desgracia, no existe relación causal entre la internacionalización de los usos y la superación de fronteras, porque ahora la frontera es el individuo.

Esta realidad que espera Ortega de *elegir los usos mejores*, como colectividad, no es incompatible con el reto de cada individuo que es siempre *ser*. Ser uno mismo. No traicionar nuestra auténtica vocación a una vida plena de sentido. Cuando Ortega habla de Goethe se identifica porque reconoce en toda su obra la preocupación por descifrar en qué consiste *ser* para cada uno de nosotros y cómo podemos alcanzarlo. Pues bien, precisamente para ayudarlo a ser es para lo que sirve la cultura, según Goethe. Ortega nos recuerda que el primer sentido de este término –que debemos a nuestro compatriota Luís Vives- la define como un adorno que se añade a la vida, pero que existe al margen de ella. Cuando, a partir del Renacimiento, Dios deja de ser el centro de la vida del hombre, es la cultura quien lo ocupa. Pues precisamente contra esta concepción mítica de la cultura se opone Goethe y la comparte Ortega.

El que nuestra civilización se nos haya vuelto problemática, el sernos cuestionable todos sus principios, sin *excepción*, no es, por fuerza, nada triste, ni lamentable, ni trance de agonía, sino acaso, por el contrario, significa que en nosotros una nueva forma de civilización está germinando, (...) esta sensación de naufragio es el gran estimulante del hombre. Al sentir que se sumerge reaccionan sus más profundas energías; (...) Toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio de salvación. (...) Pues conviene advertir que las catástrofes pertenecen a la normalidad de la historia, son una pieza necesaria en el funcionamiento del destino humano. Una humanidad sin catástrofes caería en la indolencia, perdería todo su poder creador.⁵⁶

Ambos instan al hombre de su tiempo a que no se conforme con agarrarse a todos los suplementos imaginarios que, como salvavidas, facilitan indignamente la faena de vivir y hacen que ésta sea mero flotar en vez de un nadar.⁵⁷

Porque incluso desde la filosofía -el existencialismo- parece triunfar la aceptación de la nulidad de los valores de nuestra cultura para dotar de sentido a la existencia. Según Ortega, esa postura es de cobarde evitación de los problemas del hombre. Lo que hacen es desviar la mirada de los hechos que son las limitaciones humanas, mientras que, si nos encaramos con ellas, *veremos que al hacerlo las negatividades se nos convierten en positivities*.⁵⁸

No obstante, es cierto que, como comenta Jesús Conill, nuestra cultura ha desembocado en una reducción de la razón a su uso instrumental provocando una desmoralización y desorientación creciente; pero, además, sutilmente deja caer la

⁵⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Sobre un Goethe bicentenario*, 1949. O.C. Tomo VI, pp.558-560. En 1949 Ortega fue invitado a pronunciar varias conferencias sobre Goethe en Estados Unidos y Alemania al cumplirse el bicentenario del nacimiento del escritor alemán. En Aspen (Colorado) interviene en julio y la repitió en Hamburgo con algunas modificaciones. Publicó en alemán al día siguiente un resumen de la conferencia alemana, y el texto completo apareció en 1949. Esta versión alemana era desconocida en España.

⁵⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, pp. 561-62.

⁵⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibid*, p. 561.

responsabilidad moral del individuo sobre los progresos de la técnica en el impersonal agente que es la tecnología.⁵⁹

De este modo, el progreso técnico mengua el sentido moral al embaucar con los atractivos del consumo, de la “calidad de vida”, del triunfo de la apariencia. Para escapar de su influjo, es necesario que dejemos que nuestra inteligencia creadora imagine nuestro particular camino, aquél en el que nos descubramos como sí mismos, salvados de un único proyecto deshumanizado en tanto que desindividualizado.

El diagnóstico que hace Ortega parece, por tanto, que no se ha cumplido. El reto es crear una nueva sociedad que, una vez abandonados los viejos y caducos principios, parta de las limitaciones humanas para conseguir así una existencia sincera. Y esto sin dramatismos, con naturalidad, sin caer en el pesimismo del llamado “pensamiento débil” de Vattimo.⁶⁰

1.2. LA REBELIÓN DE LAS MINORÍAS

Ante el panorama descrito, el conflicto en que se encuentra todo individuo para mantener su singularidad en medio de las vigencias sociales que su circunstancia le presenta, aparece en nuestro tiempo un fenómeno peculiar. Nos referimos al auge de minorías “no selectas”, en sentido orteguiano, dispuestas a imponer su cosmovisión a una masa social individualista, acomodada e indiferente.

He aquí todo el secreto de la despreocupación: cuando creemos no preocuparnos de nuestra vida y de cada instante en ella, la dejamos flotar a la deriva como boya sin amarrar que va y viene empujada por las corrientes sociales. Y esto es, en efecto, lo que hace el hombre medio, la mujer mediocre –es decir, la enorme mayoría de las criaturas humanas. Para cada uno de ellos vivir consiste en entregarse a lo anónimo y dejar que las costumbres, los usos, los prejuicios, los tópicos se instalen en su interior y tomen sobre sí la tarea de hacerles vivir. Son ánimos débiles que al sentir el peso a un tiempo doloroso y deleitoso de la propia vida se sienten sobrecogidos, se preocupan precisamente para quitar de su hombro el peso mismo que ellos son y arrojarlo sobre la colectividad –es decir, que se preocupan en despreocuparse. (...) Éste es el ideal del débil: hacer lo que hace todo el mundo, ésta es su preocupación.⁶¹

El hecho de la aglomeración, de la aparición de la “masa” humana como fenómeno social, va a ser clave en el análisis de Ortega acerca de la sociedad del siglo XX. Su reflexión desemboca en una descripción sin tapujos de la invasión de

⁵⁹ CONILL SANCHO, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Ed. Tecnos. Madrid, 1991. Cp. III, p.213.

⁶⁰ VATTIMO, Gianni y ROVATTI, Pier Aldo. *Il pensiero debole*. Feltrinelli, Milán, 1983. (Edición en castellano, *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid, 1988).

⁶¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de nuestro tiempo*. 1928. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII. Cp. I, pp. 49-50.

lo que denomina “hombre-masa” en el paisaje social. Frente a la ingente cantidad de individuos, sin especial cualificación, que se arman en dirigentes de la vida colectiva, habría una minoría selecta que ha perdido su liderazgo. Esta separación no es cuantitativa, sino de calidad, ya que este hombre-masa lo es por carecer de estímulos y sentirse a gusto en ser como los demás. En cambio, no ocurre lo mismo en la minoría:

Para formar una minoría, sea la que sea, es preciso que antes cada cual se separe de la muchedumbre por razones especiales, relativamente individuales. Su coincidencia con los otros que forman la minoría es, pues, secundaria, posterior a haberse cada cual singularizado y es por tanto en buena parte una coincidencia en no coincidir.⁶²

Según comenta Javier Zamora Bonilla, uno de los destacados estudiosos de Ortega, esta rebelión de las masas tiene su origen en el hecho de que estos hombres no especializados se creen con derecho a realizar las tareas propias de las minorías – política, arte, ciencias. Pero tampoco las minorías cumplen su misión de dirigentes intelectuales y morales de la masa social. Por eso, para Osés Gorráiz es precisamente la aparición del “hombre-masa” lo que hace sospechar sobre la crisis cultural a que nuestra sociedad parece encaminarse.⁶³

La razón fundamental es que el ideal democrático da alas a este tipo de hombre para pensar que pueden ocupar el lugar de las minorías intelectuales, sin serlo, de modo que empiezan a imponer sus gustos y aspiraciones. Por eso J. Zamora dice que este hombre es consecuencia de la democracia liberal, que, si bien tiene sus raíces en el siglo XIX, no tiene nada que ver con el hombre de ese siglo. También Ángel Peris comenta que la crítica de Ortega a la democracia se debe a que se aplica el criterio de las mayorías en asuntos que no tienen nada que ver con lo político y entonces lo que se produce es una *imposición del populismo igualitarista* que eleva la vulgaridad a categoría de norma.⁶⁴ Pero también por otro lado, surge del desarrollo técnico y de ahí que Ortega hable de “la barbarie del especialismo”, es decir, que aparece un tipo de hombre de ciencia que, siendo experto en una fracción del saber, actúa como si lo fuera en todo.⁶⁵

Este nuevo *hombre-masa* apoya sus afirmaciones apelando al sentimiento. Aunque los hechos muestren lo contrario, lleva hasta sus últimas consecuencias las premisas de las que parte. Por eso, la razón se ve acosada por una dialéctica que no responde a las reglas del juego. Es más, no hay tales reglas. Si retomamos esta idea de Ortega y la trasladamos a nuestro momento histórico, y al tema que nos ocupa, nos encontramos, por ejemplo, con individuos que ante la presencia de un cuerpo que fenoménicamente posee las características de un varón o de una hembra humanos, están convencidos de que es su sentimiento el que, no obstante, debe decidir. Nadie tiene derecho a imponerle el género. Es libre de decidir si quiere ser hombre o mujer. Ni la biología, ni la fisiología, ni la psicología determinan la naturaleza humana. La genética no tiene tampoco la última palabra. Por encima de

⁶² ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de nuestro tiempo*. 1928. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII. Cp. IV, pp. 84-5.

⁶³ OSÉS GORRAIZ, Jesús María. *La sociología en Ortega y Gasset*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989. pp. 159-60.

⁶⁴ PERIS SUAY, Ángel. “Propuestas para la reforma de la democracia en el pensamiento de Ortega y Gasset”. *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, nº61. Universidad de Murcia, 2014, p. 115.

⁶⁵ ZAMORA BONILLA, Javier. *Ortega y Gasset*. Ed. Plaza y Janés. Barcelona, 2002. Cp. III, p. 298.

todo ha situado una falsa libertad absoluta del yo. Según Ángel Peris, cuando Ortega habla de libertad esto no significa ausencia de cualquier criterio porque entonces caeríamos en el *relativismo subjetivista del hombre masa* que rechaza la existencia de cualquier instancia por encima de él. La cultura implica respeto a un tesoro colectivo que es a su vez condición y posibilidad del desarrollo humano, y, sin el cual, el individuo se cierra en sí.⁶⁶

Esta insólita cosmovisión del ser humano prolifera entre la juventud que ve con relajada jovialidad que no es necesario argumentar desde instancias ajenas a sí mismo para defender su perspectiva. Es suficiente su opinión. No se necesitan ni argumentos ni pruebas que aportar. No hay nada que refutar. Cada persona queda recluida en su mismidad y al otro sólo le queda admitir su verdad o quedarse sin interlocutor. En definitiva, no hay diálogo porque no hay instancias externas que lo regulen. Son una masa ingente de *yos* caminando cada cual según su sentir.

Ahora bien, el hecho que nos toca a nosotros analizar es si realmente es ésta una mayoría numérica, o bien, un espejismo que “los pocos” están consiguiendo presentar como real a “los muchos”. Porque parece que ante esa supuesta mayoría que defiende esta nueva naturaleza de lo humano, existe una también supuesta minoría que no se atreve a levantar su voz. La acusación de negar la libertad de la persona a decidir cuál es su género suele desembocar en el encasillamiento del contrario. Generalmente, en posiciones de ultraderecha, nazismo, fascismo, y cualquier otro calificativo que signifique una desautorización moral para el que disiente –volvemos sobre esta cuestión en la última parte del trabajo. Este nuevo hombre-masa no tolera la oposición a pesar de que él defiende la lucha contra la intolerancia. Como en tantas ocasiones, el ser humano es paradójico. Pues bien, el hombre-masa de Ortega tiene muchas similitudes con este de hoy, salvo en el hecho de que no representa, a mi juicio, ese “lleno” o “aglomeración” del que hablara en *La rebelión de las masas*. Lo que ocurre es que, siendo minoría, consiguen hacerse oír como si fueran voz mayoritaria porque a ellos se les une el silencio de los muchos.

Aquí, en mi opinión, aparece también una cuestión para reflexionar. Según Ortega no es la sociedad la que crea nuevas ideas, sino los individuos, y no todos. Esta minoría es capaz de ir más allá de lo establecido y encontrar nuevos cauces por los que circula el resto de la sociedad –la masa, que lo único que hace es asumirlos y asentarlos como uso.⁶⁷ Pero el hecho es que da por sentado que esa minoría es selecta; que encarna una forma superior para el progreso de la sociedad. ¿Y si esta minoría, en vez de representar la avanzadilla intelectual y moral, supone un peligro, o al menos, una incertidumbre?

En nuestro tiempo, existe una minoría vociferante que arrastra a una masa anodina que coincide con las características del “hombre-masa” orteguiano. Esta minoría real presenta al oponente como la minoría, pero en realidad no lo es, sólo que este indeterminado grupo social, débil, amedrentado ante la presión social

⁶⁶ PERIS SUAY, Ángel. “Propuestas para la reforma de la democracia en el pensamiento de Ortega y Gasset”. *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, nº61. Universidad de Murcia, 2014, p.121.

⁶⁷ FERREIRO LAVEDÁN, Isabel. “Una sociología desde el individuo”. *Revista de Occidente*, nº 372, Madrid, mayo 2012, pp. 53-54.

ejercida por los otros, prefiere pasar desapercibido. De este modo, queda diluido en la gran masa que es nuestra sociedad.

Esto nos lleva a apuntar en el diagrama psicológico del hombre-masa actual dos primeros rasgos: la libre expansión de sus deseos vitales, por tanto, de su persona, y la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia. Uno y otro rasgo componen la conocida psicología del niño mimado. Y, en efecto, no erraría quien utilice ésta como una cuadrícula para mirar a su través el alma de las masas actuales.⁶⁸

Este hombre satisfecho, que vive los derechos como un regalo con el que se le premia por el hecho de nacer, está habituado a esa vida inerte, y por ello los reclama sin miramiento. Ese y no otro es el sentido del término “masa”: pasividad - no multitud. Esta pasividad va unida a la falta de esfuerzo porque este individuo, contento de sí mismo, no necesita compararse con el otro, no necesita de los demás. Esto le hace estar *hermético*, cerrado sobre sí mismo. Es más, tener opiniones lo concibe como tener *ideas*, y se cree con derecho a afirmarlas sobre cualquier tema que acontezca, esté informado o no.

Las “ideas” de este hombre medio no son auténticamente ideas, ni su posesión es cultura. La idea es un jaque a la verdad. Quien quiera tener ideas necesita antes disponerse a querer la verdad y aceptar las reglas del juego que ella imponga. No vale hablar de ideas u opiniones donde no se admite una instancia que las regula, una serie de normas que en la discusión cabe apelar. Estas normas son los principios de la cultura. No me importa cuáles. Lo que digo es que no hay cultura donde no hay normas a que nuestros prójimos puedan recurrir. Cuando faltan todas esas cosas no hay cultura; hay, en el sentido más estricto de la palabra, barbarie. Y esto es, no nos hagamos ilusiones, lo que empieza a haber en Europa bajo la progresiva rebelión de las masas.⁶⁹

Impresiona cómo acaba este capítulo:

La masa - ¿quién lo diría al ver su aspecto compacto y multitudinario? - no desea la convivencia con lo que no es ella. Odia a muerte lo que no es ella.⁷⁰

Tal como se desarrollan hoy los debates sobre cualquier tema candente de nuestra sociedad, podemos ratificar que esto es así. El diálogo no existe como tal. Es una lucha verbal encarnizada para dejar al otro fuera del rin. Pero lo peor de todo, es un combate entre opiniones e ideas que no busca el acuerdo sino la imposición. Ángel Peris comenta que, para acabar con estas disputas y poder dialogar de modo razonado y sereno, ya ve Ortega la necesidad de modernizar la política renovando el papel de la sociedad civil, es decir, que los ciudadanos aprendan y sientan la necesidad de participar en los asuntos públicos, creando una opinión pública que sirva de control ético del poder político. Esta es la vertebración social que propone Ortega, pero para ello es necesaria la educación, y así se entiende también el reclamo de una minoría rectora, que no es sectaria, sino abierta a todo individuo capaz de autoexigirse para sí y para el proyecto común que es la nación.⁷¹

⁶⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*. 1ª Parte. 1930. O.C. Tomo IV, p. 408.

⁶⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p. 417.

⁷⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p. 420.

⁷¹ PERIS SUAY, Ángel. “Propuestas para la reforma de la democracia en el pensamiento de Ortega y Gasset”. *±¼½ Revista Internacional de Filosofía*, nº61. Universidad de Murcia, 2014, pp. 123-25.

Por el contrario, la homogeneidad de ideas en esta “mayoría” tiene añadido otro valor y es poder existir sin el esfuerzo de la autocrítica y la revisión, en la tranquilidad y paz de los que más que vivir, pacen, de los que *se dejan arrastrar por la más ligera corriente. Es la época de las “corrientes” y del “dejarse arrastrar”*.⁷²

Comenta Javier Zamora que este clima de uniformidad en los gustos y opiniones es lo que propicia la existencia de un individuo que no se cree en la necesidad de dar razones o justificar lo que es su opinión, como hemos comentado. De ahí que, frente al diálogo, se imponga el “derecho de la sinrazón”, en términos de Ortega y que sea usual en nuestros días –como en otros tantos tiempos- el empleo de la acción directa. *Una de las formas de acción directa que habían impuesto las masas era el “estatismo”, el recurso al Estado para que solucionara todos los problemas*.⁷³ También Ángel Peris, tratando esta cuestión, escribe que este rechazo a la mediación indirecta implica una crítica a todo movimiento totalitario, sea de corte fascista, como colectivista. Y, por eso, para Ortega el liberalismo representa en su opinión la mejor forma de limitar al Estado.⁷⁴

¿No es esto lo que constantemente aparece como noticia en nuestros medios? La protesta y consiguiente consecución de leyes que aprueben todo aquello que estas falsas mayorías consideran sus derechos está a la orden del día.

Precisamente esta coyuntura es la que aprovechan los grupos minoritarios para convertirse en el altavoz de una cosmovisión que, siendo la de los pocos, parece la de los muchos. Es un fenómeno que se produce porque lo social actúa haciendo que el individuo asuma como suyas ideas u opiniones que realmente él no se ha parado a pensar en ningún momento. Las oye y las repite porque es lo que se dice. Este “se” impersonal que es lo social es el verdadero sujeto de la acción y, por ello, en tanto que es un sujeto abstracto, insiste Ortega en concebir lo social como lo despersonalizado, lo deshumanizado.

El único modo de recuperar nuestro “yo” es ser el sujeto consciente y responsable de lo que decimos y hacemos. Pero la esperanza de Ortega para que esto se cumpla, no sólo en España, sino en cada país – *que cree las técnicas peculiares para someter la fuerza elemental de lo colectivo a la voluntad del hombre responsable* ⁷⁵- no parece cumplida.⁷⁶

⁷² ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*. 1ª Parte. 1930. O.C. Tomo IV, p. 439.

⁷³ ZAMORA BONILLA, Javier. *Ortega y Gasset*. Ed. Plaza y Janés. Barcelona, 2002. Cp. III, p. 299.

⁷⁴ PERIS SUAY, Ángel. “Propuestas para la reforma de la democracia en el pensamiento de Ortega y Gasset”. *±/É½ Revista Internacional de Filosofía*, nº61. Universidad de Murcia, 2014, p.126.

⁷⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Conferencia en Rotterdam, 1936. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII, p. 214.

⁷⁶ A este respecto es interesante lo que dice Manuel Delgado en el capítulo “Sobre el innmercido descrédito de las masas” de su libro *Ciudadanismo*:

“Es más: la persecución, el acoso, los castigos, la segregación y todas las violencias nuevas y viejas que conforman las prácticas de control contemporáneo ya no buscan someter a los ingobernables como lo habían hecho antes, cuanto que estos lo eran como resultado de su toma de conciencia de la realidad y su inmersión en la lucha de masas espontánea u organizada, sino que ahora tiene como objeto “la riqueza de las subjetividades” y como objetivo su destrucción, si es posible antes de que estas se autorreconozcan como parte de la nueva multitud, siendo la principal estrategia contra ellas no ya la represión directa, sino la cristalización en unidades, su enclaustramiento vigilado dentro de cubículos identitarios predefinidos, para hacerlas devenir masa”. DELGADO, Manuel. *Ciudadanismo*. Ed. Los libros de la catarata. Madrid, 2016. Cp. 2, pp. 60-61.

1.3. CAMBIO DE PARADIGMA

Si afirmamos que en nuestro tiempo se está dando un cambio de paradigma, hemos de poner delante hechos que lo confirmen. Detrás de los hechos están las ideas o creencias en que se apoyan y estas son las que nos ayudan a configurar el nuevo modelo, ya que toda creencia o idea se sustenta, a su vez, en algo que consideramos fundamental, valioso por sí. Valorar algo es descubrir que eso que estimo es capaz de mover y dirigir mi vida. ¿Qué valores mueven, realmente, la nueva cultura?

Partimos del hecho de que no existe uniformidad ni en las cosas ni en las opciones. Elijo unas y desecho otras porque unas me parecen mejores que otras. Lo que provoca esto son los valores que en ellas residen. Ahora bien, según Ortega, - en la misma línea de Max Scheler⁷⁷ -esto supone que poseemos de manera innata una capacidad para descubrirlos.

Tal vez la averiguación más importante hecha por la filosofía en lo que va de siglo es ésta: toda nuestra vida psíquica, nuestro intelecto, nuestros sentidos, nuestros sentimientos, funcionan incitados por esa primaria sensibilidad, esa como visión incorpórea de los valores. Y si bien éstos no se perciben con plena, total claridad, sino cuando los vemos realizados en alguna cosa, es un hecho que tenemos de ellos nativamente cierta previsión y como presentimiento, que probablemente no podremos hallar en el mundo real más valores que los que de antemano presentíamos.⁷⁸

Para corroborar su idea nombra Ortega el *coup de foudre*, “el flechazo”. Que una persona se enamore de golpe, a primera vista, no parece nada lógico a no ser que creamos que en nosotros hay ya un ideal que el otro, que se halla ante nosotros, personifica –ya hablaremos en el capítulo cuarto de su experiencia personal al respecto. Pero la pregunta que entonces nos viene es que, si esto es así, la predilección actual por los valores del cuerpo frente al espíritu responde a una nueva sensibilidad de una nueva generación que descubre calidades que permanecían ocultas para otros. No tendría entonces que haber ningún problema. Ahora bien, ¿podemos equivocarnos a la hora de valorar? Parece que los hechos muestran que no hay unanimidad cuando estimamos o desestimamos las cosas.

Según Ortega, la misma realidad adopta para cada individuo múltiples y diferentes formas en tanto que cada uno se queda con lo que prefiere de ella y deja pasar lo que le es indiferente. Esto significa que el ser humano ejerce una manipulación sobre la realidad. Y lo hace desde una cosmovisión que comparte, en su mayoría, con su generación. Esta explicación sociológica parte, entonces, de que el ser humano no se adapta. Por eso, para la biología utilitarista se vuelve imposible explicar la fantasía humana ante la realidad porque supone que lo primero que hacemos es imaginar y fantasear espontáneamente. Luego viene la razón como

⁷⁷ SCHELER, Max. El formalismo en la ética y la ética material de los valores, Ed. Caparrós, Madrid. 2000.

⁷⁸ ORTEGA Y GASSET, J. “Dinámica del tiempo. Cabeza y corazón”. *La Nación*, 1927. O.C. Tomo IV. Cp. II p.82.

correctora y moderadora de ese nuestro primer impulso.⁷⁹ Y precisamente porque el hombre no tiene más remedio que imaginar cómo es el mundo, ocurre que las teorías científicas son siempre interpretación, aunque con pretensiones de veracidad. Ahora bien, para nuestro filósofo *esta endeblez de toda teoría científica es una de sus virtudes, tal vez la que más la diferencia de un dogma.*⁸⁰

Es, pues, el sujeto humano el eje central de la actuación sobre el universo. Sea sobre la amplia e ilimitada naturaleza fuera de nosotros, sea sobre nuestro pequeño universo natural que es nuestro cuerpo, nuestra vida. Pero entendamos bien este actuar; porque si pensamos en un yo que tiene delante dos campos de acción, erramos completamente.

Ahora bien; este sujeto es la vida humana o el hombre como razón vital. La vida del hombre es en su raíz ocuparse con las cosas del mundo, no consigo mismo. (...) Mi pensamiento es una función parcial de “mi vida” que no puede desintegrarse del resto. (...) No hay, pues, un *moi-même* sino en la medida en que hay otras cosas, y no hay otras cosas si no las hay *para* mí. Yo no soy ellas, ellas no son yo (anti-idealismo), pero ni yo *soy* sin ellas, sin mundo, ni ellas *son* o las hay sin mí para quien su ser y el haberlas pueda tener sentido (anti-realismo).⁸¹

Por tanto, son los individuos de una sociedad los responsables en los cambios interpretativos sobre el mundo y sobre sí mismos. La realización o no del proyecto que es cada vida depende de nuestra decisión personal. Si huimos de nuestro verdadero ser ante las dificultades que nos presenta el mundo, nuestra existencia pasa a ser una mentira. No sólo en el hablar, sino en el pensar, en el ser. Por eso es tan importante pararse, hacer un esfuerzo de ensimismamiento y discernir cuál es el valor que otorgo a la vida, a mi vida. Cómo estimo mi cuerpo, que es lo mismo que decir cómo me valoro a mí mismo, cómo me quiero. Porque lo que decida sobre mí mismo será lo que extienda a los otros, en tanto que semejantes y lo más próximo a mí *-prójimos*. Esto determina la autenticidad de una vida, y es lo que entiende Ortega por “destino”, que no es, por tanto, forzosidad.

Cuando una sociedad cambia su manera de pensar, ha habido primero un individuo en cuya alma se ha producido una transformación, como ya hemos mencionado anteriormente. Éste es el que saca fuera de sí la nueva idea y, si encuentra tierra fértil -almas gemelas-, se expandirá y echará raíces y arrasará las ya vetustas creencias.

Para que algo importante cambie en el mundo es preciso que cambie el tipo de hombre -se entiende- y el de la mujer; es preciso que aparezcan muchedumbres de criaturas con una sensibilidad vital distinta de la antigua y homogénea entre sí. Eso es la generación: una variedad humana en el sentido riguroso que al concepto de “variedad” dan los naturalistas.⁸²

Entonces, tendríamos que preguntarnos hoy cuáles son las causas de una metamorfosis tan galopante en la concepción de nuestra existencia. En una

⁷⁹ ORTEGA Y GASSET, J. “Dinámica del tiempo. Cabeza y corazón”. *La Nación*, 1927. O.C. Tomo IV. Cp. II, pp. 84-88.

⁸⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *Espíritu de la letra. La querrela entre el hombre y el mono*, 1927. O.C. Tomo IV. p.152.

⁸¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Filosofía pura. Anejo a mi folleto Kant*. 1929. O.C. Tomo IV, p. 285.

⁸² ORTEGA Y GASSET, J. “¿Por qué se vuelve a la filosofía? El drama de las generaciones”. *La Nación*, 1930. O.C. Tomo IV, p. 324.

generación, dice Ortega, conviven tres tiempos distintos que colisionan: los de veinte, los de cuarenta y los de sesenta. Todos estamos en el mismo tiempo histórico, pero el tiempo vital no es el mismo. Reconociendo que no podemos ser tan rigurosos como él hace y que tal cálculo numérico siempre resulta estridente cuando hablamos de la realidad humana, sí que cabe pensar, *grosso modo*, en tiempos distintos de juventud, madurez y vejez. Pero lo cierto es que en la actualidad los hombres y las mujeres no son fácilmente clasificables según la edad. El criterio no parece ser la coetaneidad, sino que la raíz de la diferencia está en algo mucho más profundo.

A mi juicio, lo que encasilla hoy a las personas son los valores que rigen su vida porque se ha roto la homogeneidad moral –en el sentido más radical de costumbres- que ha predominado hasta ahora. Jóvenes, adultos y mayores se agrupan indistintamente compartiendo las mismas ideas. La hegemonía de los valores que han sido dominantes en la cultura europea judeo-cristiana hasta el siglo XX se ha volatilizado. Posiblemente esta crisis lleva décadas de gestación, pero ha sido más que evidente en los últimos cincuenta años. Jesús Conill explica la aparición de la posmodernidad como la consecuencia inevitable del desencanto que siente el individuo frente a la dificultad de conseguir un acuerdo sobre la humanidad que deseamos y los proyectos para alcanzarlos. Por ello, esta experiencia ha iniciado un proceso de “deconstrucción”, de dar fin a lo que hasta ahora se ha considerado sólido, dando lugar a una fuga de caminos múltiples hacia formas nuevas y diversas de racionalidad y legitimidad.⁸³

De una manera vertiginosa, ha cambiado absolutamente el modo de entender al ser humano, no sólo culturalmente, sino también fisiológicamente. Esto último no ha ocurrido nunca en la historia de nuestra cultura occidental.

Ahora bien, el hecho de pensar e interpretar de nuevo la realidad no garantiza al ser humano el éxito de la misión. Por eso la vida humana es esencial incertidumbre, porque estamos siempre ante la posibilidad de dejar de actuar tal como nuestro sí mismo nos empuja a hacer. Precisamente ha sido el engaño acerca de la seguridad lo que ha hecho que el hombre moderno dejara de estar alerta creyendo que el progreso de la humanidad estaba garantizado. Contra este intelectualismo, habla Ortega de *beatería de la cultura*, que se cree justificada por sí misma, al margen de las necesidades vitales del hombre. Aunque no se escapa tampoco la posición opuesta. Contra el voluntarismo, rechaza la acción sin reflexión que los demagogos lanzan a las masas anónimas - ¡cómo nos recuerda esto nuestra actualidad!

Según Ortega, lo que distingue realmente al ser humano de los animales es poder actuar sobre sus instintos y realizar actos que no son exclusivamente naturales sino empeño en satisfacer necesidades subjetivas. Para el animal el término necesidad carece de sentido. Su vida consiste en llevar a cumplimiento aquello que constituye su vida: comer, dormir, procrear. No hay nada más que lo inscrito en su instinto. En cambio, el hombre puede preferir cualquier otra actividad que se le ocurra –adelgazar para guardar la línea- a satisfacer el hambre que fisiológicamente le impele a comer. A este tipo de hacer que es claramente antinatural, anti-biológico,

⁸³ CONILL SANCHO, J. *El enigma del animal fantástico*. Ed. Tecnos. Madrid, 1991. Cp. IV, p. 288.

llama Ortega *sobre o extra-natural*. Como consecuencia de ello, define al hombre como un ser esencialmente técnico, en el más amplio sentido de la palabra.

Tenemos así que cada uno de nosotros, como individuos de la especie humana, no buscamos un simple estar pasando la vida, sino que deseamos una vida hecha a nuestra medida. Eso es el bienestar de que tanto habla nuestra sociedad. La “calidad de vida” que anhelamos. Pero nos enfrentamos a la gran cuestión. En qué consiste para nosotros el bienestar, porque pensar que toda la humanidad coincide en su contenido ha sido la gran ingenuidad del hombre moderno, plasmada en su idea de progreso.

El animal no puede retirarse de su repertorio de actos naturales, de la naturaleza, porque no es sino ella y no tendría al distanciarse de ella dónde meterse. Pero el hombre, por lo visto, no es su circunstancia, (...). En estos momentos extra o sobrenaturales de ensimismamiento y retracción en sí, inventa y ejecuta ese segundo repertorio de actos: hace fuego, hace una casa, cultiva el campo y arma el automóvil.⁸⁴

La novedad de nuestro tiempo radica en que estos actos técnicos del hombre cada vez están más centrados en aspectos específicos que se consideran imprescindibles para el progreso. Por un lado, el desenfadado desarrollo de las tecnologías; por otro, y este tema es el que aquí nos interesa, en la adaptación a nuestros deseos de toda dificultad que pueda presentarnos nuestra circunstancia; en concreto, aquella parte de la circunstancia que es nuestro cuerpo. Si aplicamos la afirmación de Ortega que define la técnica como *la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades*,⁸⁵ tenemos delante de nosotros toda una serie de técnicas, inexistentes hasta hace unas décadas, que reflejan una nueva gama de necesidades subjetivas que responde a una diferente posición del hombre de hoy ante la vida. Son muestra de ello la fecundación *in vitro*, las técnicas para cambio de sexo, así como de cirugía estética. Estas necesidades humanas son subjetivas, según Ortega, porque sólo hay una única necesidad primaria, radical, *necesidad de necesidades*, que es la de vivir. Incluso ésta tampoco es una necesidad objetiva ya que es el hombre quien, subjetivamente, decide vivir – perfectamente puede decidir no vivir. No ocurre así en los demás seres vivos.

Por tanto, y separándose del animal que tiene suficiente con lo objetivamente necesario para vivir, el ser humano produce toda una *sobrenaturaleza*, -como ya hemos mencionado -, biológicamente superflua, que se convierte sin embargo en necesaria para su buen vivir. La diferencia entre los actos instintivos del animal y los actos técnicos del hombre es, en consecuencia, de intencionalidad.

De un lado servir a la vida orgánica, que es adaptación del sujeto al medio, simple estar en la naturaleza. De otro, servir a la buena vida, al bienestar, que implica adaptación del medio a la voluntad del sujeto.⁸⁶

⁸⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1939. O.C. Tomo V. p.557.

⁸⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p.558.

⁸⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p.562.

Según esto, podemos pensar que el ser humano de hoy siente la necesidad de modificar su cuerpo para encontrar el bienestar. Si encuentra obstáculos en su propio organismo para tener hijos, por ejemplo, busca el modo de satisfacer su necesidad subjetiva –deseo, querer– transformando su mecanismo natural. Si no le gusta su cuerpo y le produce malestar, la técnica viene en su auxilio para modificarlo. Así es como, de nuestra imaginación creadora, surge todo tipo de técnicas que son recibidas como redentoras del sufrimiento humano.

Si damos un paso más resulta que, con los avances técnicos, el abanico de nuestras posibilidades aumenta. Entonces siente el ser humano que puede hacer cosas, hasta hace muy poco, impensables. Ortega ya expresa esta sensación de vértigo, siendo que su época es incomparablemente inferior a la nuestra en cuanto a avances tecnológicos se refiere. Hoy puedo, por ejemplo, tener descendencia biológica sin necesidad de estar ligado a otra persona. Puedo congelar óvulos o esperma para cuando decida el momento favorable para tener un hijo o una hija, incluso eligiendo algunas de sus propiedades naturales. Hasta podemos “alquilar” el vientre de una mujer para que en él se geste la vida imposible de engendrar por problemas físicos, estéticos, o simplemente porque el que desea ese hijo es varón.

¿Hay un límite o no? Esta es la cuestión. Nuestra concepción del cuerpo va ligada a nuestra concepción del ser humano. Ortega ya viene afirmando desde muchos años atrás que no cabe hacer una distinción entre lo físico y lo espiritual. Lo que entendemos por nuestro *yo* no es una cosa, ni alma ni cuerpo, sino un programa, un proyecto, una pretensión de ser el que todavía no somos. Y resulta que encontramos en nuestra circunstancia, -que no es sólo el lugar y el tiempo, sino también mi cuerpo y mi alma- impedimentos o facilidades para llevarlo a cabo. Asumir el destino, aquello que es nuestro auténtico ser, implica *no tener más remedio que* contar con esos obstáculos. Pero parece que el ser humano de hoy lucha por eliminar a toda costa ese componente de dificultad que toda existencia lleva inscrito, y busca convertir la vida en un “valle *sin* lágrimas”. Para ello, lleva el ejercicio de su libertad hasta extremos que, -cabe al menos la duda-, sobrepasan lo juiciosamente establecido. Pero, claro, ¿qué es eso juiciosamente establecido? ¿Quién lo decide? ¿La gente, el individuo? Quizás, sin hacer demasiado esfuerzo, encontremos un primer límite que puede ayudarnos a discernir sobre nuestras posibilidades, al menos cuando la decisión se refiere a la gestación de una vida humana. Es el otro, el prójimo, el tercero en cuestión. Y si se trata de nuestro cuerpo, puede ser que el problema sea que lo estemos tratando como objeto. Si en vez de objetivarlo, lo consideramos sujeto, lo subjetivizamos, igual empiezan a surgirnos dudas.

Cuando Ortega contempla al hombre de su época, lo diagnostica con una enfermedad realmente trágica. Que de tanto que puede desear por las posibilidades inmensas que se le abren, está como perdido, sin capacidad de imaginar aquello que quiere ser, lo que anhela en su vida. Verdaderamente, es imposible poner manos a la obra cuando falta el proyecto a realizar. Quizá el problema del hombre actual sea sutilmente otro. Que no se ha parado a pensar lo suficiente aquello que nuestra sociedad le presenta como ideal. Se deja llevar por las posibilidades de realización que el progreso ofrece sin discernir si es eso lo que personalmente puede llevarle a una vida plena, y, socialmente, a una humanidad mejor.

El hombre adquiere la conciencia suficientemente clara de que posee una cierta capacidad por completo distinta de las rígidas, inmutables, que integran su porción natural o animal. (...) hasta ella había predominado en la idea que el hombre tenía de su vida la conciencia de todo lo que no podía hacer, de lo que era incapaz de hacer; en suma, de su debilidad y su limitación. Pero la idea que hoy tenemos de la técnica –reavive ahora cada uno de ustedes esa idea que tiene- nos coloca en la situación tragicómica –es decir, cómica, pero también trágica- de que cuando se nos ocurre la cosa más extravagante nos sorprendemos en azoramiento porque en nuestra última sinceridad no nos atrevemos a asegurar que esa extravagancia –el viaje a los astros, por ejemplo- es imposible de realizar. (...) Es decir, que el hombre está hoy, en su fondo, azorado precisamente por la conciencia de su principal ilimitación. Y acaso ello contribuye a que no sepa ya quién es –porque al hallarse, en principio, capaz de ser todo lo imaginable, ya no sabe qué es lo que efectivamente es.⁸⁷

No podemos ignorar que uno de los grandes temas de nuestro tiempo es el cuerpo. El afán por domeñarlo y hacerlo a nuestra imagen y voluntad es el motor de una de las más importantes directrices de los avances científico-tecnológicos. Parece que el hombre de hoy ha vuelto la mirada sobre sí mismo y, al compás de su empoderamiento sobre el universo, busca enseñorearse en el microcosmos que es nuestro cuerpo. Cree en su poder de transformación de la naturaleza y obvia los límites que ella le impone. En definitiva, queremos ser dioses de nuestra realidad, de nuestro proyecto, sin contar con que para ser Dios no se puede ser hombre.

Según Ortega, lo más estable en el ser humano es precisamente nuestro cuerpo. Esta afirmación se comprueba claramente al observar nuestra evolución desde la prehistoria. Pero, por eso mismo, el estudio que hace del ser humano la ciencia natural yerra, ya que confunde estudiar su cuerpo con estudiar su humanidad. Se empeña en trasladar la idea de naturaleza al hombre cuando éste no posee una naturaleza que permanezca invariable a pesar de los cambios.

Mas precisamente porque el ser del hombre no le es dado sino que es, por lo pronto, pura posibilidad imaginaria, la especie humana es de una inestabilidad y variabilidad incomparables con las especies animales. En suma, que los hombres son enormemente desiguales, contra lo que afirmaban los igualitarios de los dos últimos siglos y siguen afirmando los arcaicos del presente.⁸⁸

Esta afirmación viene corroborada con la tesis de *Meditaciones* que define al hombre como ser biográfico, sin naturaleza. Al ser *insustancial*⁸⁹ y consistir sólo en posibilidad y libertad de ser, necesariamente es lo histórico su modo de existencia y su rasgo diferenciador.

Por ello, Ortega rechaza la visión renacentista del hombre que lo concibe poseedor desde su nacimiento de unas facultades que se concretan en su capacidad racional. Según él, el ser humano ha ido forjando su razón a través de miles de años de historia en que se ha visto ante la necesidad de hacer su vida, en medio de un mundo en el que ha encontrado la materia para operar. Pero esa racionalidad de la

⁸⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1939. O.C. Tomo V, pp. 595-96.

⁸⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, pp. 571-72.

⁸⁹ ORTEGA Y GASSET, J. “Juan Luís Vives (1492-1540)”. *La Nación*, diciembre 1940. O.C. Tomo V, Cp. I, p. 610.

que presumimos es bien discreta, puesto que el universo –tanto el mundo como el hombre - sigue siendo un gran desconocido.

La “naturaleza” misma –no sólo la del hombre- nos aparece hoy como una mera hipótesis. La física actual no permite imaginar esa realidad yacente, segura, acogedora y solemne en que todavía los físicos del siglo XIX creían. La materia se revela ahora como algo también móvil, que tiene *casi* historia, que tampoco posee un ser fijo. Ni el mundo ni el hombre *son*: todo está en marcha. Viene de –va hacia- no se sabe aún adónde.⁹⁰

Por eso, el hombre de toda época y lugar busca su propia interpretación y se esmera en construir una figura del mundo que le dé sosiego y colme de tranquilidad. Se agarra fuertemente a aquellas ideas que imperan en su tiempo, cree en ellas y descansa recostado sobre ellas. Sólo en el momento en que penetra hasta sus raíces un atisbo de duda, siente el hombre la angustia de lo inestable. Es, por tanto, necesario distinguir entre sus creencias y sus ideas. *Las ideas se tienen; en las creencias se está*,⁹¹ nos recuerda Ortega.

Significa esto que no nos cuestionamos nuestras creencias, sino que partimos de ellas y las confundimos con la realidad. Para cada uno, aquello en lo que cree es lo real –de lo contrario, sería un absurdo. Por eso no son ideas. Respecto a esta distinción, C. Morón Arroyo hace una observación que hemos de tener en cuenta. Piensa que, cuando Ortega llama “ocurrencias” a las ideas, sabe muy bien que esto no es exactamente así; que es consciente de lo que cuesta llegar a tener ideas. Lo que sí es cierto es que cuando nos hacemos una idea de algo y la asumimos, esta idea *puede tener la fuerza de una creencia*.⁹²

En cualquier caso, las ideas no son las creencias. Nosotros mismos las construimos y las deseamos. Puedo tener unas ideas u otras, cambiarlas y sustituirlas en un momento dado. No vivimos en función de ellas. En cambio, las creencias están arraigadas en nuestro ser y desde ellas entendemos el mundo. No tenemos su configuración intelectual. No pensamos en nuestras creencias, sino que “contamos con ellas” del mismo modo que cuento con el aire que respiro o el suelo que piso. Por eso el mundo de las ideas es secundario respecto al de las creencias, porque éstas son aquello que verdaderamente tengo en cuenta para vivir. *Nuestra idea de la realidad no es nuestra realidad*.⁹³

Toda nuestra concepción científica del mundo es una creación construida a base de meditar sobre él. De ahí que no sea una creencia, y concluimos en su verdad por la evidencia que muestra y que hace que nuestra mente se adhiera a ella.

Por eso, consiste esa verdad en la prueba que de ella pretendemos dar. La idea necesita de la crítica como el pulmón del oxígeno y se sostiene y afirma apoyándose en otras ideas que, a su vez, cabalgan sobre otras formando un todo o sistema.

⁹⁰ ORTEGA Y GASSET, J. “Juan Luís Vives (1492-1540)”. *La Nación*, diciembre 1940. O.C. Tomo V, Cp. I, p. 613.

⁹¹ ORTEGA Y GASSET, J. “Ideas y creencias”. Diciembre 1934. *La Nación*, 1936. O.C. Tomo V, Cp. I, p. 661.

⁹² MORÓN ARROYO, C. *El sistema de Ortega y Gasset*. Cp. XII, pp. 405-6.

⁹³ ORTEGA Y GASSET, J. “Ideas y creencias”. Op. Cit. Cp. II, p. 665.

Arman, pues, un mundo aparte del mundo real, un mundo integrado exclusivamente por ideas de que el hombre se sabe fabricante y responsable.⁹⁴

Convendría quizá que nos planteáramos ahora si al hablar de la realidad del ser humano nos situamos desde nuestras creencias o desde nuestras ideas.

Pues es evidente que el argumento del drama en que la vida consiste es distinto si se está *en la creencia* de que un Dios omnipotente y benévolo existe que si se está en la creencia contraria. (...) de quien cree en la capacidad absoluta de la razón para descubrir la realidad, como se creía a fines del siglo XVII en Francia, y quien cree, como los positivistas de 1860, que la razón es por esencia conocimiento relativo.⁹⁵

O sea, que podríamos decir, según Ortega, que el humano es un ser formalmente “creyente”. Sólo varía la materia que compone nuestra creencia. Pero esta diferencia es esencial para afrontar la interpretación que hacemos de todo cuanto existe. Además, y por esto mismo, también es un ser amenazado de continuo por la duda. En este sentido, Ortega reclama que se reconozca la duda como una situación existencial, con realidad propia, y no como mera negación de la creencia. “Lo dudoso” es tan real para el ser humano como “lo creído”, sólo que, al contrario de esto, genera inestabilidad, angustia, parálisis en nuestra actuación. Nuestro lenguaje nos ayuda a expresarlo cuando decimos estar “en un mar de dudas”-expresión muy orteguiana-, o “no pisar tierra firme”. Porque eso es realmente lo que sentimos cuando estamos en la duda y, sobre todo, un gran deseo por escapar y salir de ahí. Pues bien, para Ortega esos socavones en nuestro suelo de creencias es lo que pretenden llenar las ideas. Javier San Martín lo resume diciendo que cada hombre se encuentra ante tres situaciones posibles. La primera es cuando vive entre creencias y su realidad le resulta plena; la segunda, cuando las creencias, aun estando, ya no sirven de soporte vital y nos dejan en la duda; la tercera, cuando creamos una nueva idea que llena el vacío, pero ya no es realidad auténtica.⁹⁶

Con nuestro pensamiento, ideamos respuestas a aquello que ha dejado de ser seguridad y nos ha abandonado en la perplejidad. Por ello, afirma nuestro filósofo, es necesario “ensimismarse” y no vivir en una continua “alteración”.

Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. (...) cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión. A este fin ensaya figuras imaginarias de mundos y de su posible conducta en ellos. Entre ellas, una le parece *idealmente* más firme, y a eso llama verdad. Pero conste: lo verdadero, y aun lo *científicamente* verdadero, no es sino un caso particular de lo fantástico. Hay fantasías exactas. Más aún: sólo puede ser exacto lo fantástico. No hay modo de entender bien al hombre si no se repara en que la matemática brota de la misma raíz que la poesía, del don imaginativo.⁹⁷

⁹⁴ ORTEGA Y GASSET, J. “Ideas y creencias”. Diciembre 1934. *La Nación*, 1936. O.C. Tomo V, Cp.I, p. 666.

⁹⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibíd.*, p. 668.

⁹⁶ SAN MARTÍN, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Ed. Tecnos Madrid, 1998, cp. VII, pp. 231-32.

⁹⁷ ORTEGA Y GASSET, J. “Ideas y creencias”. Diciembre 1934. *La Nación*, 1936. O.C. Tomo V, Cp. II, p. 671.

La imaginación, pues, es el modo como el ser humano resuelve las situaciones en que su existencia zozobra.⁹⁸

Por tanto, el origen de todas las creencias está, como ha expresado Ortega, en las ideas que alguien tuvo y que, gracias a que adquieren vigencia colectiva, pierden este carácter de idea y pasan a ser creencias con las que los demás contamos y de las que olvidamos su origen.

Hemos heredado todos aquellos esfuerzos en forma de creencias que son el capital sobre que vivimos. (...) el hombre es, por encima de todo, heredero. Y que esto y no otra cosa es lo que le diferencia radicalmente del animal. Pero tener conciencia de que se es heredero, es tener conciencia histórica.⁹⁹

Todo es creación -matemáticas, ciencia, religión, arte-. Todo son “mundos interiores” que, gracias a nuestra capacidad de ensimismarnos, brotan imaginativamente para dar respuesta a nuestra continua necesidad de sentido. Ahora bien, como hemos visto, la creencia no se apoya en razones. Mientras es fe viva sirve de soporte a todas las actuaciones del hombre. Viene el problema cuando la fe muere y entonces pierde su fuerza vital; es entonces duda y necesitamos restituir sus despojos. Pero no hay que omitir que también puede darse el caso de que una creencia nuestra que no nos cuestionamos, pierda firmeza por influjo de lo exterior.

Pero, ¿cuál es la razón de que muera una creencia? Los condicionamientos del medio son importantes, muy importantes; pero para que sean lo suficientemente decisivos a la hora de hacer que una creencia se desintegre, es necesario que estuviera ya enferma. Si en nuestro tiempo, la creencia en el ser humano como realidad psico-somática, cuerpo y alma, ha entrado en una crisis profunda, hemos de pensar que en las décadas que lo han precedido –no importa cuántas- ya había dejado de ser algo incuestionable. Aunque las formas exteriores hayan mantenido la tradición y ocultado la falta de fe en esa creencia, la interna convicción y asentimiento estaban ya ruinosas y sólo ha hecho falta el momento propicio para que salga a la luz el derrumbe. No obstante, es importante buscar las causas por las que una creencia dominante en una sociedad cambia tan radicalmente de rumbo.

Pongámonos a pensar sobre ello desde el individuo que es cada cual, inmerso y perdido en lo que llamamos sociedad. Si, según Ortega, cada *yo* ejecuta su vida con su circunstancia a costas, es evidente que la opinión pública va a condicionar que mis creencias puedan cambiar, ya que la presión de las ideas

⁹⁸ GARCÍA LARA, Carlos Enrique. *Ortega y Gasset y el psicoanálisis*. Tesis doctoral dirigida por Jaime de Salas Ortueta. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía IV (Teoría del conocimiento e Historia del pensamiento), Madrid, 2002, Según Carlos Enrique García Lara, para Ortega como para Sigmund Freud, el psiquismo primario no es la racionalidad, como se suele afirmar, sino la fantasía. Cuando la circunstancia insta a que el individuo resuelva la situación de conflicto en que ésta le pone, es la fantasía la que sale de su escondite para dar respuesta a esa realidad que lo solicita; entonces es cuando la razón da forma a ese saber surgido de la fantasía, transformando lo mágico en saber técnico de modo que se pueda lograr así la satisfacción de la solicitud. Pero la actividad de la razón sobre la imaginación creadora no agota sus posibilidades, y la fantasía sigue en la mente humana dando forma a deseos e ideales. Esta relación entre el ensimismamiento y la alteridad, es la que encuentra Freud entre el “principio de placer” y el “principio de realidad”, o lo que es igual, entre las exigencias de la circunstancia y la consecución de los ideales en que consiste la existencia humana. pp. 370- 71.

⁹⁹ ORTEGA Y GASSET, J. “Ideas y creencias”. Diciembre 1934. *La Nación*, 1936. O.C. Tomo V, Cp. II, p. 676.

vigentes de un colectivo ejerce una fuerza difícil de frenar. Si sólo hay historia en el hombre, sus creencias irán al compás de los tiempos. Y esta sería una explicación aceptable para los cambios. Pero, a mi juicio, con esto no queda zanjada la cuestión sobre las creencias. Parece que Ortega no tiene en cuenta que puede darse, y de hecho se da, un tipo de creencia que no ha tenido un origen y fundamento humano, social.¹⁰⁰ No cuenta con la fe revelada que ha sostenido a una importante porción del género humano a lo largo de la historia. La creencia religiosa no es equiparable a la fe en el hombre, en la razón o en la técnica. Desde milenios, el ser humano ha ido transmitiendo de generación en generación la fe en un Dios, y ha perdurado hasta nosotros. El creyente en esta religión –sea el Judaísmo, Cristianismo o, desde el siglo VII de nuestra era, el Islamismo- ha permanecido fiel a sus dogmas a pesar de estar en pugna con las vigencias sociales de cada época. Por tanto, entiendo que es importante distinguir dentro del mundo de las creencias, aquellas que proceden de la imaginación creadora del hombre, de las que se aceptan como revelación de Dios al hombre.

Toda fe es recibida. Por eso, su prototipo es “la fe de nuestros padres”. Pero al ocuparnos en conocer hemos perdido precisamente esa certidumbre regalada en que estábamos y nos encontramos teniendo que fabricarnos una con nuestras exclusivas fuerzas. Y esto es imposible si el hombre no *cre*e que tiene fuerzas para ello.¹⁰¹

Aquí es donde, a mi entender, hay que matizar la afirmación. Las creencias colectivas que fueron en su origen ideas de alguien, cambian con el correr del tiempo; pero las que se transmiten sin tener una autoría humana, no. No son equivalentes todos los “mundos interiores” de los que habla Ortega. El mundo religioso puede sostenerse incólume –de hecho, es así-, a pesar de los cambios en las ideas que conforman el mundo estético, científico, político, o cualquier otro, es decir, de una cultura. Otra cosa es cada particular y concreto individuo que, siendo religioso, puede dejar de serlo en cualquier momento -cuando duda de los dogmas de su fe-; pero entonces, decimos simplemente que ha perdido la fe.

El resto de esos “mundos interiores”, poseen otro tipo de realidad. En el caso concreto de las ideas de la ciencia, por ejemplo. Creer en el progreso científico-técnico no es incompatible con rechazar ideas vigentes en una época, cambiarlas, cuestionar unas aplicaciones y no otras. En esto la crítica de Ortega al “progresismo” sería completamente actual. Porque el hecho de sustituir ideas nuevas que ocupen el vacío dejado por creencias inservibles, no garantiza que sean las que salven al hombre del naufragio -en términos orteguianos. Las nuevas ideas, que pasarán a ser creídas por la mayoría social, pueden a la larga ser un obstáculo para una vida humana feliz. Y entonces serán cuestionadas y sustituidas de nuevo por otras. De hecho, las ideas vigentes sobre los avances alcanzados en el conocimiento y tratamiento de todo lo relativo a lo humano, genera dudas y desconfianza. No toda la sociedad opina que contribuyan a la humanización del hombre. Quizás sea precisamente el *perdimiento* en que está hoy el ser humano acerca de qué sea esto, lo que le haya llevado a despropósitos como los que tenemos ya a la vista. Porque se

¹⁰⁰ Ciriaco MORÓN ARROYO, en *El sistema de Ortega y Gasset*, cp. XII, p.406, comenta que Julián Marías considera que la fe religiosa es distinta a lo que Ortega entiende por creencias. A mi juicio, Marías tiene razón.

¹⁰¹ ORTEGA Y GASSET, J. “Ideas y creencias”. Diciembre 1934. *La Nación*, 1936. O.C. Tomo V, Cp. III, p. 683.

obvia la cuestión matriz a partir de la cual ha de estar supeditado el cambio: ¿qué humanidad queremos? ¿Qué idea de ser humano defendemos? De nuevo, la gran pregunta. Las posibilidades técnicas y los descubrimientos de la ciencia han de contar con un principio racional –prudente- de actuación. No está claro que haya que hacer lo que efectivamente se puede hacer. A lo mejor, no todo está permitido.

Hoy, cada persona tiene una responsabilidad si cabe mayor que en otras épocas, en tanto que es proporcional al potencial enorme de transformación de la vida en el universo, en nuestro planeta, y, sobre todo, en el ser humano. Cada uno va a tener que contar con dos puntos de vista, que pueden coincidir o no, y a partir de ahí, decidir. El suyo y el de los otros. No el de las mayorías o el de las minorías.

Como se advierte, el “alguien” a quien las cosas pasan es el substrato del acontecer; pero, al mismo tiempo, es el punto de vista, el principio de la perspectiva desde el cual el acontecimiento se entiende. La vida individual es, en este sentido, una perspectiva. La convivencia es otra.¹⁰²

Pero sin olvidar que ambos van de la mano, porque cada uno es un prójimo para el otro. Cada uno es un *yo* que carga a costas la responsabilidad de haber nacido en una circunstancia que no ha elegido, pero en la que tiene que hacer su vida y dar cuenta de ella. Vivir mi vida es vivir con otras tantas vidas de otros tantos que buscan seguramente lo mismo que yo; cada cual, desde su perspectiva, cada cual con su historia, su biografía, pero semejantes en el deseo de una vida lo mejor posible.

Es importante ya desde el principio no confundir los términos. La perspectiva o punto de vista en Ortega no significa subjetivismo. Manuel García Morente, en 1923, recién dada a luz la *Revista de Occidente*, escribe un artículo titulado “El tema de nuestro tiempo”, comentando la obra de Ortega. Aquí nos aclara con precisión la superación del realismo y el idealismo que supone la teoría de la perspectiva de Ortega:

El recodo del siglo XX señala una mudanza tan profunda, que será comparada algún día con la que se verificó en la vertiente del XVI al XVII. Si los conceptos nos aparecen hoy como perspectivas de la realidad es porque para nosotros la realidad no es algo absoluto, sino algo fundamentalmente relativo. Las cosas, por esencia, tienen caras, perfiles, perspectivas diversas, cada una de las cuales contiene íntegra la realidad. Una perspectiva no es, pues, un fragmento, sino la cosa toda colocada en un sesgo determinado.¹⁰³

Habrá que poner todo nuestro empeño, pues, en que todas ellas sean compatibles entre sí. Al escribir sobre Velázquez, -que hace las veces de cualquier otro sujeto que haya o pueda existir en el mundo-, dice Ortega:

Nacer en 1599 y en Sevilla significa encontrarse con una cierta figura a que han llegado las cosas humanas dentro del área informada por la civilización europea. El individuo recibe en sí esa figura de la vida colectiva que preexistía a su nacimiento.

¹⁰² ORTEGA Y GASSET, J. *En el Centenario de Hegel*. Conferencia en el Instituto de Señoritas, Madrid, 1931. O.C. Tomo V, Cp. I, p. 690.

¹⁰³ GARCÍA MORENTE, Manuel. “El tema de nuestro tiempo”. (Filosofía de la perspectiva). *Revista de Occidente*, nº V, Madrid, noviembre de 1923, p.210.

Podrá aceptarla o, por el contrario, resolverse contra ella, pero en uno u otro caso la lleva dentro, forma parte de su persona.¹⁰⁴

La fecha y el lugar son cualesquiera. Pero el hecho inevitable es que cada uno de nosotros tiene que hacer su vida y, no sólo eso, sino que ha de decidir por sí mismo cómo. Esto implica que no podemos vivir sin contar con unas creencias – sean las que fueren- para emprender semejante tarea. Así, pues, todos los cambios que se producen en el tiempo son fruto de las transformaciones que, teniendo su origen en los individuos, desembocan en las vicisitudes de cada sociedad. Y estas vicisitudes son con las que me encuentro irremediamente al empezar mi tarea de vivir.

Nuestra cultura ha sido heredera de la fe en la razón que empieza a gestarse en el Renacimiento y que viene a sustituir la creencia en Dios que sustenta al hombre desde el siglo I de nuestra era. La revelación deja de ser suficiente para ese nuevo tiempo y se emprende otro camino en la búsqueda de comprensión del mundo. Esta nueva senda va a ser la del conocimiento apoyado en la razón físico-matemática. Esto no significa que la creencia colectiva anule necesariamente las convicciones individuales. Ahora bien, nos consta que no podemos obviar la influencia que ejerce.

Nuestra opinión personal podrá ser contraria a la opinión social, pero ello no sustrae a ésta quilate alguno de realidad. (...) es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella.¹⁰⁵

Pues bien, la vigencia que, según Ortega, está en crisis en su época es esta fe en la ciencia –lo denomina *utopismo científico*-. La acusa de no afrontar la resolución de los problemas que acucian al hombre, con la excusa de que dejarán de serlo en el futuro. La salida propuesta es, pues, confiar en el mañana. Ortega ha leído en este tiempo una conferencia del fisiólogo y biólogo Jacques Loeb¹⁰⁶ que viene a decir esto mismo. Ante esa postura irresponsable, Ortega acusa a los científicos –excepto a Einstein, a quien contempla como la nueva esperanza de la ciencia- de dejar los problemas a las “calendas griegas” –expresión que hace referencia a algo que se sabe que no se realizará nunca:

Todo mi pensamiento filosófico ha emanado de esta idea de las calendas griegas. Ahí está en simiente toda mi idea de la vida como realidad radical y del conocimiento como función interna a nuestra vida y no independiente o utópica. (...) yo pensaba que era preciso elaborar una filosofía partiendo, como de su principio formal, de excluir las calendas griegas. Porque la vida es lo contrario que estas calendas. La vida es prisa y necesita con urgencia saber a qué atenerse y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad. (...) Verdad es lo que ahora es verdad y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado.¹⁰⁷

Por eso, si la razón física no resuelve las incógnitas acerca de todo lo humano, se ha de buscar otra, y esta es la razón vital e histórica.

¹⁰⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Introducción a Velázquez*. 1954. O.C. Tomo VI, p. 900.

¹⁰⁵ ORTEGA Y GASSET, J. “Historia como sistema y del Imperio romano”. *Revista de Occidente*, Madrid, 1941. O.C. Tomo VI, Cp. III, p.52.

¹⁰⁶ LOEB, Jacques. *The mechanistic conception of life: biological essays*, The University of Chicago Press, Chicago, 1912; reprint, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1964.

¹⁰⁷ ORTEGA Y GASSET, J. “Historia como sistema y del Imperio romano”. Op. Cit. Cp. IV, p.55.

Cuando la razón naturalista se ocupa del hombre, busca, consecuente consigo misma, poner al descubierto su naturaleza. Repara en que el hombre tiene cuerpo – que es una cosa- y se apresura a extender a él la física, y, como ese cuerpo es además un organismo, lo entrega a la biología. Nota asimismo que, en el hombre, como en el animal, funciona cierto mecanismo incorporal o confusamente adscrito al cuerpo, el mecanismo psíquico, que es también una cosa, y encarga de su estudio a la psicología, que es ciencia natural. Pero el caso es que así llevamos trescientos años.¹⁰⁸

El motivo de esto lo encuentra Ortega en que, sencillamente, el hombre no tiene una naturaleza fija y determinada; no *es*. Por ello, desde *Meditaciones*, concibe como necesaria una nueva filosofía que piense al ser humano desde categorías diferentes a las que heredamos de los primeros filósofos griegos y que se mantiene desde la era moderna. No es que no haya habido intentos para salvar la urgencia del hombre por obtener respuestas sobre sí mismo. Cuando, a finales del siglo XIX, empiezan a surgir las denominadas Ciencias del Espíritu frente a las de la Naturaleza, lo humano se sitúa en una primera posición que antes no tenía. No obstante, tampoco estas ciencias del hombre consiguen dar respuestas. Según Ortega, la solución no es reducirlo ahora a una realidad espiritual frente a la realidad física. Unos y otros fallan en el mismo punto de partida.

Para dirimir la cuestión fuera preciso hacer lo que Descartes no hizo, a saber: preguntarse qué es eso de *res*, cuál es su estructura previamente a su clasificación de pensante o extensa. Porque si los atributos de *cogitatio* y *extensio* son de tal modo antagonistas que no pueden convivir en una misma *res*, es de sospechar que cada uno de ellos repercute sobre la estructura misma de la *res* como tal *res*. O, lo que es igual, que el término *res* resulta equívoco en ambas expresiones.¹⁰⁹

Ante el nuevo mundo que se les abre, los filósofos idealistas no son capaces de ver la caducidad de la ontología que procede de Parménides. Y siguen la búsqueda de la verdad arrastrando una concepción del *ser* que implica la aceptación de que existe algo fijo e inmutable, y que es su naturaleza. Según Ortega, es la propia rebelión de lo humano a ser clasificado entre las cosas que no cambian lo que urge al filósofo a hacer un intento de salir de este esquema y concebir una nueva idea. Este primer filósofo ha sido Gottfried Wilhelm Leibniz, que entiende el espíritu como actividad, como dinamicidad. También lo intuye Johann Gottlieb Fichte, pero sin llegar a verlo con claridad. En esta nueva línea de pensamiento encuentra Ortega su inspiración. El ser humano no es una cosa, es un continuo acontecimiento. *La vida es un gerundio y no un participio: un faciendum y no un factum*.¹¹⁰

Ortega reconoce también a Henri Bergson, del que hablaremos algo más en el apartado sobre la antropología, como el filósofo más alejado del mimetismo eleático. Pero no entiende este hacerse la vida como él. En Bergson el gerundio significa sólo devenir, cambio; en Ortega, se le añade algo más: hace referencia también al modo como se hace la vida, es decir, tiene una connotación técnica, de auto-fabricación de sí misma. En este quehacer que es la vida no cuenta sólo con la

¹⁰⁸ ORTEGA Y GASSET, J. “Historia como sistema y del Imperio romano”. *Revista de Occidente*, Madrid, 1941. O.C. Tomo VI, Cp.V, pp.56-57.

¹⁰⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p.59.

¹¹⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibid.*, p.65.

experiencia de cada uno, el bagaje personal con el que vamos haciendo camino. El ser humano es “heredero”, como ya hemos visto, y nuestro pasado va ligado al de la sociedad y la cultura en la que nos ha tocado vivir. Lo que nuestra época nos transmite y aporta es el resultado de la criba que el tiempo hace sobre las ideas que van surgiendo en ella. Pero esta manipulación se hace siempre desde un pasado que es el que define las líneas del futuro y, sólo lo que se convierte en vigencia colectiva, ejerce su presión sobre lo que va a ir siendo tanto el individuo como la sociedad en general.

Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que pueda orientarnos; sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado.¹¹¹

Es decir, que de las cosas podemos decir que tienen *naturaleza*, pero del hombre, *historia*. Por ello, la razón físico-matemática ha de dejar espacio a una razón histórica o narrativa, que cuente la *res gestae* de un pueblo o de un individuo, lo que le ha ido pasando y ha hecho -precisamente porque le pasó e hizo aquello otro. Esta cadena de razones hace comprensible el acontecer humano que es un ininterrumpido pasar de lo sido a lo que está por ser. Por eso mismo, no partimos de cero; todo lo contrario, nos incorporamos al recorrido que la humanidad lleva empezado desde los tiempos más remotos y desde ahí iniciamos cada uno nuestra personal carrera.

La razón histórica (...) no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *feri* de que proviene: *ve* cómo se hace el hecho. No cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y “facultades” -que serían, en efecto, hechos brutos, como el choque y la atracción- sino que muestra lo que el hombre hace con esos instintos y facultades, e inclusive nos declara cómo han venido a ser esos “hechos” -los instintos y las facultades-, que no son, claro está, más que ideas -interpretaciones- que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir.¹¹²

Esto es lo que entiende Ortega, expresado desde muchos años atrás, cuando defiende que todo lo que tiene que ver con el hombre depende de las circunstancias. Estas son la auténtica realidad, desde las cuales vive y que otorgan a todo cuanto hace y dice su significado propio. Por eso es tan importante colocarse en el lugar, estar atentos al contexto que es el que nos va a descifrar el significado de los actos que realizamos, de las palabras que utilizamos, según a quién, cuándo, dónde. De ahí también que Ortega afirme que las palabras en el diccionario no son nada. Tienen sentido solamente en el tiempo y lugar en que hacemos uso de ellas. Transcribo un texto de Victoria Ocampo como muestra vital de lo que dice:

Octubre de 1941 parecería haber sido uno de los momentos más sombríos de la vida de Ortega. No coincide, sin embargo, con ninguna gran catástrofe *palpable*, con ninguna razón perceptible a *simple vista*. Así suele ocurrir en nuestra vida. ¿Quién no lo ha experimentado? (...) Callar era su defensa, pues pensaba (y por desgracia

¹¹¹ ORTEGA Y GASSET, J. “Historia como sistema y del Imperio romano”. *Revista de Occidente*, Madrid, 1941. O.C. Tomo VI, Cp.V, pp. 72-73.

¹¹² ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p. 80.

con alguna razón) que contar lo que nos pasa es a veces desfigurar el sentido, la calidad misma de nuestro sufrimiento.¹¹³

Pues bien, nuestra circunstancia actual ha sacado a la luz un hecho incuestionable. Anteriormente hemos afirmado que cuando decimos que creemos en algo, esto es la realidad para nosotros. Por eso no la cuestionamos ni discutimos sobre ello. Si esto ocurre, si hemos de luchar por una opinión o creencia, según Ortega se debe a que ha dejado de ser un hecho colectivo. Entonces surge una nueva situación, la nuestra:

Cuando esa realidad, única cosa que disciplina y limita a los hombres de manera automática y desde dentro de ellos mismos, se desvanece por volatilización de la creencia, quedan sólo pasiones en el ámbito social. (...) Cada cual proclama lo que le dicta su interés o su capricho o su manía intelectual: para huir del vacío íntimo y para sentirse apoyado, corre a alistarse bajo cualquiera bandera que pasa por la calle. Con frecuencia es el más frívolo y superficial amor propio quien decide el partido que se toma. Porque, partida la sociedad, no quedan en ella más que partidos.¹¹⁴

Diluido en nuestra sociedad todo el arsenal de valores que han ido sosteniendo su comportamiento moral, nos parece ver retratado en estas líneas lo que viene ocurriendo en nuestros días. Es preocupante cuando una sociedad pierde tensión y va aflojando las riendas que velan por que nuestros actos tengan una mirada hacia sus consecuencias, hacia el futuro, en definitiva. Viene a la memoria el clarificador y sencillo “Principio de responsabilidad” que proclama Hans Jonas. No podemos obviar que todo lo que nuestras generaciones decidan y hagan encontrará su fruto maduro en aquellas generaciones del mañana que tomen el relevo en el acontecer de la historia. No podemos actuar como si todo fuera lo mismo, como si todo diera igual. Las cosas nunca son lo mismo. De ahí el peligro cuando se produce un cambio en la visión del mundo y no hay convicciones nuevas que las sustituyan. Viene entonces un tiempo de crisis y es cuando, según Ortega, suelen darse posiciones fingidas o inauténticas para rellenar el vacío que han dejado las creencias.

Como en el fondo no está convencido de nada positivo, por tanto, no está verdaderamente decidido a nada, con suma facilidad pasará el hombre y pasarán las masas de hombres de lo blanco a lo negro. En las épocas de crisis no se sabe bien lo que es cada hombre porque, en efecto, no es nada decisivamente; es hoy una cosa y mañana otra.¹¹⁵

Es curioso cómo puede ayudarnos a entender nuestro tiempo lo que escribe Ortega acerca del Imperio romano. Explica que suele traducirse mal el término *religio*. Su significado no procede del sustantivo, sino del adjetivo, y por ello no significa que el hombre está ligado a Dios –como suele mayoritariamente entenderse. Es el caso de su discípulo, Xavier Zubiri, que explica su significado en *Naturaleza, historia, Dios*:

La existencia humana, pues, no solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *religada* por su raíz. La *religación -religatum esse, religio, religión*, en sentido

¹¹³ OCAMPO, Victoria. “Mi deuda con Ortega”. Escrito en diciembre de 1955. Ed. Buenos Aires, 1979. Ministerio de Cultura y Educación, p. 95. Archivo de la Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Madrid.

¹¹⁴ ORTEGA Y GASSET, J. Historia como sistema y del Imperio romano”. Op. Cit, Cp. VI, pp. 93-94.

¹¹⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, 1947. O.C. Tomo VI, Lección VI, p. 422.

primario – es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no *tiene* religión, sino que, *velis nolis, consiste* en religación o religión.¹¹⁶

En nota a pie de página dice que la etimología de este término es objeto de discusión desde los antiguos y que la moderna lingüística no ha conseguido aclarar las dudas. Pues bien, en la acepción que le da Ortega, se refiere a toda persona que es cuidadosa al hacer algo; que no actúa a la ligera sino “escrupulosamente”. Lo contrario es ser “negligente”. De ahí que frente a *relego* esté *nec-lego*; *religente* (*religiosus*) se opone a *negligente*.¹¹⁷ Así, parafraseando a Ortega que dice que en política hay “épocas de religión” y “épocas de negligencia”, cabría que afirmáramos nosotros que en la sociedad hay *tiempos religiosos* y *tiempos negligentes*. De estos últimos serían los nuestros. Tiempos frívolos, descuidados, en que parece que nada tiene tanta importancia como para tomarse la molestia de ser escrupulosos. Jesús Conill, en un artículo con el título “De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri”, hace una reflexión acerca de lo que entiende Ortega por emoción religiosa. Defiende que la considera como matriz de donde se nutre la cultura de un pueblo y, hermanándose al pensamiento de Goethe, Ortega aceptaría que esta emoción religiosa es el respeto. Así, el hombre religioso es el que cuenta con el beneplácito de lo que está por encima de él, y *esto es lo que lleva a no vivir a la ligera, sino comportarse con cuidado*.¹¹⁸

Nuestro panorama es otro: disculpamos los descuidos en cosas importantes, y, sin embargo, se multiplican los detalles en cuestiones superficiales. Construimos una compleja red burocrática para cualquier actuación -hasta el último e insignificante punto-, mientras que “dejamos hacer” a los niños y a los jóvenes a su albedrío, y disculpamos cómo actúan arguyendo que no pasa nada, que ahora es así, que lo hace todo el mundo.¹¹⁹ Ante esta nueva actitud importa buscar su causa.

El lenguaje, como tantas veces nos recuerda Ortega, es una herramienta fascinante para entender nuestro vivir. Cuando decimos, por ejemplo, que alguien ha pagado su cuota *religiosamente*, estamos dándole este significado que él nos comenta. Si los individuos de una sociedad tienen asumido como valor que su conducta sea “cuidadosa”, tanto en lo privado como en lo público, tanto en el detalle como en lo grueso, serían superfluas muchísimas de las normas que aparecen en todos los reglamentos internos de la mayoría de las instituciones y asociaciones de un país, comunidad o pueblo.

El derecho presupone la desesperanza ante lo humano. Cuando los hombres llegan a desconfiar mutuamente de su propia humanidad, procuran interponer entre sí, para

¹¹⁶ ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. Editora Nacional, Madrid, 1974. Parte II, p. 373.

¹¹⁷ ORTEGA Y GASSET, J. “Historia como sistema y del Imperio romano”. *Revista de Occidente*, Madrid, 1941. O.C. Tomo VI, Cp. VI, p. 95.

¹¹⁸ CONILL, J. “De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, Tomo 8, 2006, p. 95.

¹¹⁹ Que estén a cualquier hora del día con el móvil en la mano; que no sean puntuales para entrar al instituto o se duerman a primera hora; que falten a las clases antes de un examen porque tienen que estudiar; que vistan de manera poco apropiada para ir al lugar de estudio o de trabajo –pantalón playero y chanclas, escotes pronunciados y pantalones cortos excesivos; que el fin de semana es para divertirse y no para estudiar, etcétera. Ejemplos encontraríamos de todos los gustos.

poder tratarse y traficar, algo premeditadamente inhumano: la ley. (...) ante ella todos los hombres son iguales.¹²⁰

Por tanto, esta es la condición *sine qua non* para vivir: saber lo que es uno mismo y las cosas entre las cuales existe. De modo que todo ser humano, incluso el que se proclama escéptico, ha de optar por una interpretación que para él es la convicción sobre la cual sustenta su vida - la duda, en el caso del escéptico. La sociedad en la que cada cual vive tiene ya su propia cosmovisión que incluye las respuestas a los interrogantes que acucian al hombre y en ellas nos encontramos envueltos desde nuestra infancia. Pero esas preguntas parten siempre de lo que en cada momento preocupa más al hombre. Porque la vida es eso, ir resolviendo aquello que nos preocupa. Los dos instrumentos básicos, según Ortega, para llevar a cabo nuestro quehacer son la técnica y la ideología.

Con mayor o menor actividad, originalidad y energía, el hombre hace mundo, fabrica mundo constantemente y ya hemos visto que mundo o universo no es sino el esquema o interpretación que arma para asegurarse la vida. Diremos, pues, 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. El hombre es un fabricante nato de universos.¹²¹

Cuando el mundo en que vive un sujeto sólo varía en aspectos secundarios, no siente que haya cambiado realmente. Ahora bien, si lo que se altera es el horizonte completo, esto afecta a la realidad vital que es cada ser humano.

El sujeto psico-fisiológico que vive, el alma y el cuerpo del hombre puede no cambiar; no obstante, cambia su vida porque ha cambiado el mundo. Y el hombre no es su alma y su cuerpo, sino su vida, la figura de su problema vital.¹²²

Porque, queramos o no, nuestras creencias personales no siempre son elección individual; las ideas de nuestro tiempo se nos imponen, nos guste o no. También es evidente que una gran porción de ellas influye en nosotros sin sentirla como coacción ya que nos gestamos en ellas. Según Ortega, a partir de los veinticinco años es cuando el joven, desde el mundo que ha encontrado, empieza realmente su particular construcción... ¡sí es que la empieza!, habría que añadir.

Un automático mecanismo trae irremisiblemente consigo que en una cierta unidad de tiempo la figura del drama vital cambia. (...) No está dicho, sin más ni más, que el joven de hoy -esto es, su alma y su cuerpo- es distinto del de ayer; pero es irremediable que su vida es de armazón diferente que la de ayer. (...) La vida es tiempo -como ya nos hizo ver Dilthey¹²³ y hoy nos reitera Heidegger¹²⁴-, y no tiempo cósmico imaginario y porque imaginario infinito, sino tiempo limitado, tiempo que se acaba, que es el verdadero tiempo, el tiempo irreparable. Por eso el hombre tiene edad.¹²⁵

¹²⁰ ORTEGA Y GASSET, J. "Historia como sistema y del Imperio romano". *Revista de Occidente*, Madrid, 1941. O.C. Tomo VI, Cp. VI, p.107.

¹²¹ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, 1947. O.C. Tomo VI, Lección III, p.389.

¹²² ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p.390.

¹²³ DILTHEY, Wilhelm. En 1883 se publica *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Traducción del alemán por Eugenio Ímaz.

¹²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, 1927. En versión española, *El Ser y el Tiempo*, trad. por José Gaos, México, 1951. Fondo de Cultura Económica.

¹²⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, Op. Cit. pp. 392-93.

Sigue sorprendiendo la espontaneidad con que Ortega pone números a sus ideas. Igual que al hablar de las generaciones, ahora vuelve a presentarnos los veinticinco años—ni uno más ni uno menos. Pero parece que en Ortega no se trata de fría edad numérica, sino de tiempo vital. Por eso se ha de evitar contemplar la idea de generación biológicamente: padres, hijos, abuelos. Todo lo contrario. Escribe García Morente:

El verdadero sujeto de la historia es la generación. —El concepto de generación ha sido con frecuencia usado por los historiadores de la literatura y del arte para situar claramente las variaciones del gusto en el curso de los tiempos. Ortega y Gasset lo emplea en un sentido metódico, más general y profundo. Para Ortega, las generaciones hacen la historia. La generación es el elemento mínimo de la gran cadena. Unas generaciones continúan las labores del pasado; otras innovan, cambiando de punto de vista y, por tanto, de perspectiva. Pero cada generación, tomada en sí misma, constituye una unidad de pensamientos, de sentimientos, de vida y creencias, de afanes y empresas. Así aparece posible, no sólo la predicción, sino la inteligencia misma de la historia.¹²⁶

Cada generación es un tiempo histórico dentro del camino recorrido por la humanidad. La edad no está referida a nuestro organismo sino a nuestra vida. Hay una primera edad en que cada ser humano se da cuenta del mundo que le ha caído en suerte, del mismo modo que le cayó sin elegir su cuerpo y su alma —su *circunstancia*, en definitiva. Esta edad alcanza hasta los treinta años según Ortega, y entonces es cuando empieza el hombre a tomar una posición individual frente a él y a cuestionarlo. Hasta los cuarenta y cinco está en esa búsqueda de sus convicciones personales y es a partir de aquí cuando fructifica lo que se ha ido gestando como individuo. Es necesario que, frente a lo colectivo, cada individuo piense y decida por sí mismo cuál es su nueva creencia para que ante ella se dé un asentimiento real, vital. De ahí la importancia del ensimismamiento.

Ahora bien, esta evidencia no puede dármela hecha nadie, sino que se produce en mí únicamente cuando yo por mí mismo analizo la cuestión de que se trate, cuando me quedo solo con ella y me formo ante ella una convicción. (...); por tanto, al pensar así, coincido conmigo mismo, soy yo mismo. Y la serie de actos, de conducta, de vida, que esa auténtica opinión engendre y motive, será auténtica vida mía, será mi auténtico ser. Pensando ese pensamiento, viviendo esa vida el hombre está en sí mismo, está ensimismado. Ni hay otro modo de ser el que efectivamente se es que ensimismándose, (...), esto es, entrar en sí mismo, quedarse solo y decidir qué acción o qué opinión entre las muchas posibles es de verdad la nuestra. Ensimismarse es lo contrario de vivir atropellado — en que son las cosas del contorno quienes deciden de nuestro hacer, nos empujan mecánicamente a esto o a lo otro, nos llevan al estricote.¹²⁷

Esto es justo lo contrario a lo que está acostumbrado el hombre de hoy. Lo vemos arrastrado por las corrientes de pensamiento que otros abanderan, sin compromiso ni autenticidad. Muchas veces está ocasionado, como afirma Ortega, por el miedo a la soledad. La vida auténtica exige muy a menudo el esfuerzo y valentía de apostar por la idea contraria, la que la gente detesta o niega. Y, no confundamos. No dice Ortega que la vida deba ser auténtica, en el sentido moral del

¹²⁶ GARCÍA MORENTE, Manuel. “El tema de nuestro tiempo”. (Filosofía de la perspectiva). *Revista de Occidente*, nº V, noviembre de 1923, p.214.

¹²⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, 1947. O.C. Tomo VI, Lección VI, pp.424-25.

término. Lo que dice es que una vida no auténtica -porque no piensa, decide y actúa por sí misma-, no es vida; es una falsificación del vivir.

Este es siempre el problema del hombre al vivir en un tiempo heredero de una cultura. Se habitúa a vivir desde las convicciones que otros pensaron y decidieron, de modo que actúa sin responsabilidad, según “se hace”, y, claro, *no sabe por qué piensa lo que piensa ni quiere lo que quiere*.¹²⁸ Este ir a cuestras con una existencia impersonal es un hecho que se confirma continuamente cuando el individuo no sabe dar razón de sus opiniones. Habla y actúa como la masa anónima que le rodea y se conforma con quedar diluido en la uniformidad. Esta actitud comporta un estado de confort mental, de evasión de responsabilidad que se identifica con una vida mejor.

Por eso piensa Ortega, -al contrario de lo que defendía Aristóteles¹²⁹-, que el ser humano no busca el saber por gusto. Tampoco por curiosidad, y menos todavía, como piensan los positivistas, por utilidad; entre otras cosas porque, para que esto fuera así, necesariamente tuvo que haber un primer conocimiento del que todavía no sabíamos si era útil o no. El verdadero sentido del conocimiento en el hombre es la necesidad de tener que “moverse entre las cosas” del mundo y, para ello, “no tener más remedio que” saber de qué van. De lo contrario, no serían un problema. Estarían ahí, ajenas a mi existencia y yo a la de la suya. Este quehacer continuo con las cosas -en que consiste vivir- me empuja a descifrar cuál debe ser la actitud que tenga ante ellas. Por tanto, cada uno de nosotros tiene dos opciones. Bien ser él mismo el que se pone manos a la obra, bien dejarse llevar por lo que otros hacen. Por ello le es al hombre de vital importancia desvelar cuál es su auténtica relación con las cosas.

Al vivir he sido lanzado a la circunstancia, al enjambre caótico y punzante de las cosas: en ellas me pierdo, (...) porque ellas me sacan de mí, me hacen *otro (alter)*, (...). Me pierdo *en* las cosas porque *me* pierdo a mí. La solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa. No importa cuál sea esta actitud: sabia o inerudita, positiva o negativa.¹³⁰

Pero necesito encontrar mi lugar, mi posición personal que me salve de los lugares comunes, de las opiniones generales de la gente que arrastran como la marea la vida de tantos sujetos inauténticos. De ahí que todo -cultura, ciencia, técnica, inteligencia, en definitiva- tenga sentido en tanto que instrumento vital. No es un gusto pensar, es un menester -aunque al pensar y conocer encuentre satisfacción-, y, lo que importa, es hacerlo desde la íntima verdad de cada uno. Entonces, según Ortega, es cuando el hombre alcanza ese estado que llamamos felicidad. De lo contrario, su vida es falsa; estará alterada, desencajada.

Pero en esta lucha se encuentra el hombre arrastrado por las ideas vigentes que dominan sobre la realidad. De modo que ha de estar siempre alerta para no quedar diluido en la masa anónima de la opinión pública, y tener voz propia¹³¹. Jesús

¹²⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, 1947. O.C. Tomo VI, Lección VI, p. 429.

¹²⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*: “Todos los hombres desean por naturaleza saber”. Ed. Gredos Madrid, 1982. Libro I, p. 2, posterior al Prólogo enumerado en romanos.

¹³⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, 1947. O.C. Tomo VI, Lección VII, p. 437.

¹³¹ En una carta a Victoria Ocampo, recriminando el talante que está viendo nacer en Drieu - recordemos que es un escritor y periodista francés que va a defender la colaboración con la Alemania nazi

Conill escribe acerca de esto que la potencia de esta opinión mayoritaria es capaz de conseguir la socialización de la opinión y la voluntad, de modo que el individuo adopta unas vigencias gracias a la presión de este *aparato de poder* y se convierte su conducta, sus pensamientos y deseos en los de un *autómata social*.¹³²

Por ello, hay momentos cruciales en el devenir de los pueblos en que la necesidad de alzar la voz sobre la muchedumbre se convierte en una urgencia. El nuestro es uno de ellos.

La cultura es, en efecto, una faena de integración y una voluntad de aceptar lealmente todo lo que, queramos o no, está ahí constituyendo nuestra existencia. Pero he aquí que el hombre desespere de esa cultura y siente asco hacia la integridad de una vida que le parece pura nulidad. (...) Al impulso de integración que es la cultura sucede un impulso de exclusión.¹³³

Esta idea de que en la realidad social se dan al mismo tiempo encuentros y desencuentros es compartida por otros pensadores, como es el caso de Simmel cuando plantea el conflicto en forma de armonía y desarmonía.¹³⁴ Es, pues, necesario pararnos a pensar en qué lugar se encuentra cada uno. Porque si el nuevo modelo de existencia que nos presenta nuestro tiempo no concuerda con nuestra íntima verdad, tenemos el derecho y la obligación de intentar responder como sujetos autónomos. Ortega nos recuerda interrogantes que necesitan una respuesta y ocasionan la desesperanza cuando la cultura vigente no nos da soluciones. Son problemas como la vida orgánica, el biológico, el del dolor y la muerte, o la terrible *injusticia cósmica de las desigualdades corporales y psíquicas entre los humanos*.¹³⁵ A mi juicio, sus problemas son nuestros problemas. Entonces sólo queda ponernos a la tarea de pensar. Pero antes de iniciar nuestra inmersión en su pensamiento, lo más inmediato es hallar el lugar desde dónde Ortega lo elabora, desde qué posiciones en la biología, la sociología, la psicología y la pedagogía, como ciencias que abarcan el saber sobre lo humano.

durante la ocupación de Francia- le escribe Ortega: “Y para mí no es lamentable una actitud porque discrepe de la mía (no está dicho siquiera que yo discrepe de esta), porque me parezca error sino porque sea subjetivamente falsa, inauténtica, adoptada por contagio, por motivos indirectos, por atropellamiento. Auténtico no es lo que sin más ni más hallamos en el sobrehoz de nuestra intimidad. Mis pensamientos no son sin más ni más los que buenamente pienso. Todo lo contrario: el mí mismo no se da nunca en estado nativo. Es esencial a él tener que ser buscado con enormes esfuerzos, aislado, modificado. Hasta el punto de que quien vea la faena desde fuera y sin cautelas juzgaría que ese moi-même me es precisamente una construcción, una falsificación o deformación del espontáneo y auténtico. Todo esto va dicho en tono dogmático impuesto por la prisa: corro a dar mi curso. Pon tu la interrogación que falta y que desdogmatiza la idea. Ese es nuestro problema. El de nuestra hora común y el especialísimo suyo”.

Carta a Victoria Ocampo. “Tuyo O.” 1934. Carta N° 19 Jacinto Verdaguer, 17, un lunes. Archivos de la Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Madrid.

¹³² CONILL, J. *El enigma del animal fantástico*. Ed. Tecnos, Madrid, 1991. Cp. I, p.122.

¹³³ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, 1947. O.C. Tomo VI, Lección IX, p. 459.

¹³⁴ SIMMEL, Georg. *El conflicto. Sociología del antagonismo*. Ediciones Sequitur, Madrid, 2013, p. 26: “La combinación de relaciones armónicas y relaciones hostiles, sin embargo, hace que coincidan la secuencia sociológica y la ética. Una secuencia que parte de la acción de A en beneficio de B; pasa luego por la acción de A por su propio provecho y sin perjudicar ni beneficiar a B y acaba en la acción egoísta en perjuicio de B. Y como B responde a las distintas acciones de A, aunque casi nunca del mismo modo y en la misma medida, surge una infinidad de mezclas de corrientes convergentes y divergentes en las relaciones humanas.”

¹³⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, Op. Cit. p. 460.

CAPITULO 2

LAS CIENCIAS DE LO HUMANO

NOTA PRELIMINAR

Una vez comprendida la concepción orteguiana acerca de las ideas y creencias que constituyen la “vigencia cultural” en toda sociedad, y de la relación problemática entre ésta y el individuo, la finalidad de este segundo capítulo es focalizar nuestra atención sólo en aquel ámbito de la cultura que nos interesa para nuestra reflexión. Si bien toda la “sobrenaturaleza”, como diría Ortega, es fruto del hacer humano en pro del “bienestar” –y esto es la cultura-, nos interesa ir primero hacia aquella producción que busca conocer la naturaleza para poder dominarla y amoldarla a nuestra conveniencia. Esto es la tarea de la ciencia. A lo largo de la historia el ser humano se ha empeñado en desentrañar los misterios del devenir natural y, poco a poco, ha ido elaborando un relato explicativo de este acontecer. Estas narraciones han ido cambiando, pero la de nuestra cultura occidental empieza entre el siglo XVI y XVII.

Cuando Ortega toma contacto con los saberes de las distintas ciencias se va a encontrar ante una situación de crisis que provoca, entre el siglo XIX y principios del XX, cambios fundamentales en todos los ámbitos del saber científico. Por eso, si nosotros pretendemos entender ahora una cuestión que ocupó en su momento a Ortega, inevitablemente hemos de deslizarnos por entre las distintas ciencias desde las cuales nuestro filósofo se acercó al problema. Porque toda reflexión filosófica ha de hacerse contando con los conocimientos que la ciencia ha aportado hasta el momento. Ante este panorama diverso, la filosofía se alza, no obstante, como aquel saber no parcelario sino totalizador que busca la verdad radical o última más allá de lo meramente empírico.

En un conocido texto de Ortega define la “verdad científica” como una verdad incompleta frente a otra verdad más amplia y acogedora que, aunque no posee las cualidades de ser exacta y rigurosa, es a la que tiende el ser humano, sea o no consciente de ello. Esta verdad que reúne en su seno al resto de verdades parciales acerca del mundo es la filosofía. Ciertamente que aquella verdad exacta es muy útil para el mundo de lo físicamente cuantitativo, *pero no vale para orientarnos en el universo, para darnos esa idea del mundo.*¹

¹ ORTEGA Y GASSET, J. *El sentido deportivo de la vitalidad*. 1924. Conferencia en la Residencia de Estudiantes. O.C. Tomo III, p.822.

En la tarea de pensar que nos hemos propuesto, nos unimos a Ortega, para quien el punto de partida del ser humano, cuando se encuentra con lo que ocurre en el mundo que lo rodea, es intentar comprenderlo, ya que la vida le va en ello.

La ciencia es, en efecto, interpretación de los hechos. Por sí mismos no nos dan la realidad, al contrario, la ocultan, esto es, nos plantean el problema de la realidad. Si no hubiera hechos no habría problema, no habría enigma, no habría nada oculto que es preciso des-ocultar, des-cubrir. La palabra con que los griegos nombraban la verdad es *alétheia*, que quiere decir descubrimiento, (...). Para des-cubrir la realidad es preciso que retiremos por un momento los hechos de en torno nuestro y nos quedemos solos con nuestra mente. Entonces, por nuestra propia cuenta y riesgo, imaginamos una realidad, fabricamos una realidad imaginaria, puro invento nuestro: luego, siguiendo en la soledad de nuestro íntimo imaginar, hallamos qué aspecto, qué figuras visibles, en suma, qué hechos produciría esa realidad imaginaria. (...) y comparamos esos hechos que la realidad imaginada por nosotros produciría con los hechos efectivos que nos rodean. Si casan unos con otros es que hemos descifrado el jeroglífico, que hemos des-cubierto la realidad que los hechos cubrían y arcanizaban.²

Por tanto, la ciencia es un trabajo de construcción a partir del hecho que nos encontramos delante y del que buscamos saber su sentido. Paulino Garagorri, discípulo de Ortega, viene a decir que lo que las ciencias hacen es interpretar un fragmento de la realidad, desde sus respectivas pretensiones, para alcanzar un dominio cada vez mayor sobre ese ámbito. Pero en ningún momento hay en ellas una búsqueda de *conocimiento último de la cosa misma*, ya que esto sobrepasa su misión específica de extraer de la realidad todas sus potencialidades en vistas a nuestro interés práctico.³

Si trasladamos esta búsqueda al ámbito de lo humano, también son hechos lo que queremos comprender, pero hechos que ocurren dentro de una vida, de modo que tendremos que desvelar el sentido de la vida en un hombre determinado o en un grupo humano determinado.

Teniendo en cuenta este planteamiento, la filosofía ha de hacer siempre una constante reflexión y puesta al día de aquellas verdades que la ciencia va proponiendo sobre las distintas parcelas de la realidad. Atenta a los nuevos avances, crítica con el estancamiento. De ahí que, como comenta J. Conill, en Ortega haya siempre un análisis de la situación en que cada ciencia particular se encuentra y que continúa en discípulos como Zubiri, Laín Entralgo y Diego Gracia. Por ello afirma que la nueva metafísica posmoderna ha de partir de los avances de todas las ciencias que afectan de algún modo a nuestra vida como humanidad. Pero esto no significa *confundirse con ellas, ni someterse al 'imperio tiránico de la razón científica'*.⁴

² ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, 1947. O.C. Tomo VI, Lección I, pp. 373-74. Curso explicado en 1933, en la Universidad Central. El contenido de este ciclo se publicó en varias series de prensa aparecidas en *La Nación* de Buenos Aires entre mayo y junio de 1933. Las lecciones V, VI, VII y VIII se publicaron en libro aparte con el título *Esquema de la crisis y otros ensayos* en *Revista de Occidente*, 1942, para contrarrestar otra chilena previa no autorizada, con el título *Esquema de las crisis*, 1934, y que se reeditó en 1937.

³ GARAGORRI, Paulino. *Introducción a Ortega*. Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 56-57.

⁴ CONILL, J. "La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri" en SAN MARTÍN, Javier. *Ortega y la fenomenología*. U.N.E.D. Madrid, 1992, Parte IV, p. 298.

Comencemos, entonces, un recorrido por las distintas ciencias que repercuten en el pensamiento de Ortega y dejemos constancia de su posición, siempre en la avanzadilla, frente a los enfoques anquilosadas del siglo anterior.

2.1. VIEJA Y NUEVA BIOLOGÍA

El hombre no puede esperar más. Necesita que la ciencia le aclare los problemas humanos. (...) Si todas las cosas han rendido grandes porciones de su secreto a la razón física, ¿por qué se resiste ésta sola tan denodadamente? La causa tiene que ser profunda y radical; tal vez, nada menos que esto: que el hombre no tiene naturaleza.⁵

Según nos cuenta Ortega, en su curso de Psicología en 1915, la fe sin fisuras con que se creía aquello que se decretaba en los concilios durante la Edad Media ha sido sustituida por la fe acrítica acerca de lo que se dice en las academias de ciencias naturales. Pero cuando el tema que tratamos es el de nuestra vida, la de cada uno de nosotros –que es la que nos interesa realmente–, nos damos cuenta de que no tiene que ver con la mera biología entendida como ciencia de los cuerpos orgánicos. El sentido que adopta para Ortega la vida no es biológico–como ya sabemos–, es decir, es el que tiene para cualquier persona corriente. Entendemos por vida todo lo que hacemos y lo que somos fruto de nuestro quehacer entre las cosas y seres que nos rodean. Por tanto, todo lo que compone nuestra circunstancia. Es una vida que no tiene nada de mecánica porque hay que ir inventando conforme transcurre.

El vitalismo de Ortega se define, pues, como biográfico. Ahora bien, cuando hablamos de vitalismo puede entenderse también como una rama de la biología. Tenemos como ejemplos la concepción de Hans Driesch⁶, para el que los fenómenos orgánicos no se pueden reducir a los procesos físico-químicos. Por ello apela a una fuerza vital o similar, que denominó “entelequia”, adoptando el término de Aristóteles. Asimismo, la posición de Oscar Hertwig⁷ que se atiene al estricto empirismo, sin reducirlo a lo físico, pero sin suponer tampoco ninguna otra entidad vital. Esto último se entiende como “biologismo”, mientras que el primero es el “vitalismo biológico”.

En cualquier caso, para Ortega la biología humana marca la diferencia con el resto de la biología animal. Siguiendo a Ortega, dice al respecto Julián Marías:

Yo proponía esta fórmula: *el hombre es el animal que tiene una vida humana*. Lo que me diferencia del animal no es la biología, ni siquiera lo psicofísico; es *mi vida*: lo que yo hago con las cosas y con esas estructuras. *Los recursos* con que hago mi vida son muy parecidos; es *mi vida* la que es diferente, irreductiblemente distinta de toda vida animal. (...) El hombre es un animal terrestre, bípedo, de cierto tamaño medio, con ciertos órganos, una sensibilidad determinada, etc. Y tiene una

⁵ ORTEGA Y GASSET, J “Historia como sistema y del Imperio romano”. *Revista de Occidente*, Madrid, 1941. O.C. Tomo VI, Cp. IV, p.57.

⁶ DRIESCH, Hans Adolf Eduard. *The History and Theory of Vitalism*, 1905.

⁷ HERTWIG, Oscar. *Das Werden der Organismen, eine Widerlegung der Darwinschen Zufallslehre*. Jena, 1916. (*El origen de los organismos: una refutación de la teoría del azar de Darwin*).

condición *sexuada*, se reproduce, y mediante la bisexualidad. Todo esto compone la estructura empírica.⁸

El problema es que la ciencia, cuando intenta descifrar este misterio de la vida, se empeña en uniformar, en generalizar, ofrecer leyes inalterables para cada grupo de seres que comparten rasgos determinados por ella misma, y los encasilla bajo el nombre de especies y géneros. Pero esa vida formalizada, disecada, que se nos presenta científicamente, no es la vida humana que siempre es dinámica, individual y concreta.

Vida es cambio de substancias; por tanto, convivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima de relaciones, apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente, conllevarse, potenciarse.⁹

La idea de la vida que desde la biología se ha recibido del siglo XIX es la de un conjunto de funciones útiles. El darwinismo es la corriente que domina las investigaciones científicas en ese momento y ha implantado su visión concibiéndola como un fenómeno de adaptación estricta al medio. Según esta concepción, la vida se convierte en una lucha constante, un esfuerzo continuo para no desaparecer. Además, el organismo vivo no tendría ninguna relevancia en este proceso puesto que sería el medio el que iría marcando el desarrollo de las formas de vida idóneas.

La posición de Ortega va a ser la de un rechazo completo a las posturas científicas que desde Augusto Comte¹⁰ están extendidas por gran parte de las corrientes filosóficas del siglo que empieza.

Las ciencias naturales basadas en el determinismo habían conquistado durante los primeros lustros el campo de la biología. Darwin cree haber conseguido aprisionar lo vital –nuestra última esperanza– dentro de la necesidad física. La vida desciende a no más que materia. La fisiología a mecánica.¹¹

Frente a estas posiciones, va a defender en todos sus escritos que nuestra vida es la de un organismo vivo cuyo entorno o medio no es un espacio ajeno en el que la vida necesita adaptarse o morir. Al revés, es la vida la que selecciona aquello del medio que le es suficiente e importante para su desarrollo, dejando al margen lo que le resulta vitalmente superfluo. Es más, no hay un medio único, sino un medio para cada organismo vivo y, a su vez, el medio viene definido también por el organismo. Por eso, dice Ortega que el ser vivo es su cuerpo y aquello del medio que le afecta, que existe para él. De hecho, esta es la idea que defiende desde *Meditaciones*.

Por tanto, nuestro filósofo se sitúa entre los que dan por desfasada la visión utilitarista de la evolución. Sigue los estudios de los biólogos norteamericanos a través de la revista *Journal of Animal Behavior* que publican desde 1911. En ella dan cuenta de todas sus observaciones sobre la conducta animal externa. Entre ellos está H. Spencer Jennings –contrario a su maestro de Chicago, el biólogo alemán Jacques Loeb– quien explica que en el comportamiento del *paramecio* se descubren dos tipos de movimiento: los primeros, de prueba y la segunda clase, movimientos

⁸ MARÍAS, Julián. *La mujer en el siglo XX*. Madrid, 1980. Alianza Editorial, p. 157.

⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Adán en el paraíso*. Agosto, 1909. O.C. Tomo II, p.75.

¹⁰ COMTE, Augusto. *Curso de filosofía positiva*. 1830-1842.

¹¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*, 1914. O.C. Tomo I, p.825.

que se acomodan a una ventaja que el medio le proporciona. O sea, que lo primero es siempre una actividad espontánea, “lujosa”, en términos orteguianos, a partir de la cual se van seleccionando los movimientos que benefician al organismo vivo. En su opinión, esas “variaciones espontáneas” que son las decisivas en la adaptación de la especie, el darwinismo las minusvalora. Así, esta teoría *llama insignificante a la vida primaria y creadora porque es inútil y sólo tiene ojos para los fenómenos secundarios de adaptación*.¹²

Comenta Ortega que los discípulos del darwinismo han querido explicar todos los comportamientos de nuestra especie desde el punto de vista de la utilidad adaptativa, pero que esto no es así. Porque, si repasamos ejemplos de nuestra historia, desde el uso del arco, la aparición de la agricultura y la ganadería, incluso el modo de producción del capitalismo, aparece el lujo, lo superfluo, la creación gratuita. Ciertamente que vivir requiere esfuerzo, pero no todo es impuesto por la circunstancia, regulado y útil –lo que entendemos por trabajo.

Este esfuerzo libérrimo e innecesario, inspirado por la simple fruición de ejecutarlo es de signo opuesto al trabajo y tiene un carácter deportivo. Son, pues, deporte y trabajo las dos formas esenciales de la actividad vital.¹³

Ahora bien, la nueva biología ha desplazado la idea de una continua adaptación desde el origen de las especies. Con la idea de la “mutación” explica la aparición espontánea de especies que ensayan su adaptación para sobrevivir. Paralelamente a este esfuerzo, en la nuestra contamos con una privilegiada forma de vitalidad que se plasma en la ciencia, el arte, la religión, la política, la filosofía.

En cuanto a Ortega, por supuesto se sitúa en las filas de esta renovada biología, pero además en la antípoda del darwinismo porque para él el ser humano es esencialmente un ser inadaptado. Defiende que la conducta de ensayo y error – que él llama “reto-respuesta”- se da de forma permanente en la vida de nuestra especie. Por tanto, no se trata de que el ser humano viva en equilibrio en tanto que se adapta al medio, o bien perezca si no lo hace, sino que su vivir es un estar más o menos adaptado; luego, podemos decir igualmente, más o menos desequilibrado. Y ello se explica simplemente porque el ser humano vive el entorno como una experiencia subjetiva. Esto tampoco significa que entonces seamos absolutamente ajenos a la forma de vida animal, porque efectivamente somos especie animal. Lo que ocurre es que nuestra animalidad está siempre en crisis. Es cierto que logramos adaptarnos muchas veces, pero esencialmente somos un *animal inadaptado e inadaptable*. (...) *Mas un animal, a la vez, inadaptado y perviviente es, desde el punto de vista zoológico, un animal enfermo*.¹⁴

¿En qué consiste para Ortega esa enfermedad? ¿Qué quiere decir con esto? Ni más ni menos que de la mayor complejidad del cerebro humano va a emerger una capacidad por la que escapa a la muerte y extinción del inadaptado. Esta gracia o don es la imaginación, la fantasía. Escribe Ortega:

¹² ORTEGA Y GASSET, J. *El sentido deportivo de la vitalidad*. Curso en la Residencia de señoritas. Madrid, 1924. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, p. 825.

¹³ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p. 832.

¹⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of History*. 1948. Curso del Instituto de Humanidades. Obra póstuma. O.C. Tomo IX, Lec. X, p.1366.

Imaginemos, pues, el hombre como un animal enfermo de una enfermedad que simbólicamente llamo paludismo, porque vivía sobre pantanos infestados. Y esa enfermedad que no logró destruir la especie, le causó una intoxicación que produjo en él una hiperfunción cerebral; ésta originó una consiguiente hipertrofia de los órganos cerebrales que trajo consigo, a su vez, un grado mayor de hiperfunción mental –cuyo resultado fue que el hombre se llenó de imágenes, de fantasías, en que, como es sabido, aun en los animales superiores son tan pobres, es decir, que se encontró dentro con todo un mundo imaginario, por tanto, con un mundo interior del que el animal carece, un mundo interior frente, aparte y contra el mundo exterior. Y he aquí que desde entonces esa última bestia que es el primer hombre tiene que vivir, a la vez, en dos mundos –el de dentro y el de fuera–, por tanto, irremediamente y para siempre, inadaptado, desequilibrado –esta es su gloria, esta es su angustia.¹⁵

Al margen del punto de partida hipotético, un tanto novelesco, lo cierto es que no hablamos de una mera “herencia biológica” en nuestra especie sino de una “herencia cultural”. A este respecto, en su libro sobre el hombre como “animal fantástico”, comenta Jesús Conill que esta adaptación a través de la cultura es *un modo suprabiológico*, que sólo el hombre es capaz de realizar en tanto que, al cambiar o modificar el ambiente, deja realmente de ser adaptación. La clave humana es su memoria y su capacidad de anticiparse que *abren un proceso de invención, innovación y capacitación*, y esto es lo que desemboca en la cultura.¹⁶

Todo lo que abarca la historia de la humanidad, recogida en la cultura de cada pueblo, es el camino hecho a base de dar rienda suelta a ese potencial creador del ser humano.

Frente a esta idea, ve Ortega que lo recibido de la última centuria es una idea de la vida que la reduce a un conjunto de procesos útiles. En el siglo pasado, donde han abundado los industriales, políticos y economistas, la comprensión utilitarista de nuestro mundo ha invadido también la concepción de lo orgánico. *El medio, impasible y cruel, aniquila las especies dotadas de órganos y funciones inútiles y selecciona, fomenta las pertrechadas con un repertorio idóneo.*¹⁷ La vieja biología concibe, pues, todo organismo como algo meramente físico que se adapta al medio en busca de la supervivencia y conservación de la especie. Pero entre los nuevos investigadores destaca Jakob von Uexküll¹⁸ del que el propio Ortega reconoce su influencia¹⁹ respecto a la idea de “circunstancia”. Uexküll va a emplear el mismo término –*Umwelt*– para rebatir la idea de que exista un único y mismo medio para cualquier especie animal, como hemos mencionado anteriormente. Su

¹⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of History*. 1948. Curso del Instituto de Humanidades. Obra póstuma. O.C. Tomo IX, Lec. X, p. 1367.

¹⁶ CONILL, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Ed. Tecnos, Madrid, 1991. Cp. III, p. 207.

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *El sentido deportivo de la vitalidad*. Conferencia en la Residencia de Estudiantes. Madrid, 1924. O.C. Tomo III, p. 822.

¹⁸ UEXKÜLL, J. Von. *Ideas para una concepción biológica del mundo*. (1934). Espasa-Calpe. Col. Biblioteca de Ideas del Siglo XX. Madrid.

¹⁹ “Debo aclarar que sobre mí han ejercido, desde 1913, gran influencia estas meditaciones biológicas. Esta influencia no ha sido meramente científica, sino cordial. No conozco sugerencias más eficaces que las de este pensador, para poner orden, serenidad y optimismo sobre el desarreglo del alma contemporánea.” ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo a la *Biblioteca de ideas del siglo XX*. III, *A Ideas para una concepción biológica del mundo*, de J. Von Uexküll. 1922. O.C. Tomo III, p. 415.

significación va a ser biológica. Abarcaría lo que para el animal es significativo de todo lo exterior (“mundo perceptible”), así como el conjunto *de objetos a los cuales están acomodados los instrumentos de comer y moverse del animal*²⁰ (“mundo de efectos”). Según Uexküll ambos mundos dependen entre sí gracias al organismo que es el que lleva a cabo el proceso de selección. Por tanto, sería como un intermediario gracias al cual se da un equilibrio vital entre el medio y el individuo.

En esta línea de la nueva biología, Ortega defiende que, del mismo modo que hablamos de instintos biológicos, podemos hablar de instintos sociales. Aunque la interrelación que aquéllos establecen con su medio no tiene nada que ver con la del hombre. Lo quiera o no, mejor o peor, éste ha de decidir cómo quiere vivir. No obstante, lo cierto es que la mayoría de los individuos tiende a la “conservación” de la tradición, de lo establecido, de lo ya admitido. Por eso, sólo un pueblo que mira al futuro, y no al pasado, puede avanzar hacia metas mejores de existencia que están como posibilidades abiertas a la experiencia.

También va a reconocer la figura de Oscar Kohnstamm,²¹ un biólogo de la nueva generación, capaz de reconocer en los gestos emotivos una función más allá de la mera utilidad. Las emociones, materia indispensable de nuestro psiquismo, no pueden ser explicadas, según la biología utilitarista, como elementos decisivos para el proceso evolutivo y de supervivencia de la especie. En cambio, la nueva biología ya distingue entre los actos que son exclusivamente adaptativos, y por ello útiles para la satisfacción de necesidades vitales primarias, y aquellos otros que se dan sin ninguna finalidad sino como libre espontaneidad. Esta explosión de vida sería la primaria y originaria, a partir de la cual una de tantas posibilidades se asentaría y pasaría a convertirse en un hábito utilitario.

Así, pues, podemos distribuir los fenómenos orgánicos –animales y humanos- en dos grandes formas de actividad: una actividad originaria, creadora, vital por excelencia –que es espontánea y desinteresada-; otra actividad en que se aprovecha y mecaniza aquélla y que es de carácter utilitario. La utilidad no crea, no inventa, simplemente aprovecha y estabiliza lo que sin ella fue creado.²²

Según Ortega, incluso Darwin ya había dado un paso en la superación de esta teoría utilitarista de la vida al explicar los sentimientos por lo que él denominaba *principio del contraste*. Basándose en que, fisiológicamente, nuestros músculos adoptan una complexión opuesta ante sentimientos opuestos –por ejemplo, tristeza y alegría-, concluye que los gestos surgen en esa contextura. En opinión de Ortega, lo que hace así realmente es dar una explicación simbólica de los gestos emocionales.

A este respecto, también conoce los estudios de Ernst Kretschmer²³ en los que hace una tipología de la personalidad relacionando lo somático y lo psicológico.

²⁰ MARÍAS, J. *Circunstancia y vocación*. Revista de Occidente, Madrid., 1973, Colección El Alción. Tomo II, Sección tercera, p.152.

²¹ KOHNSTAMM, Oskar. *Actividad finalista y actividad expresiva* (1913), citado en “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925).

²² ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. “El origen deportivo del Estado”. Diciembre, 1924. O.C. Tomo II Cp. II, p. 707.

²³ KRETSCHMER, Ernst. *Constitución y carácter*. Ed. Labor, Barcelona, 1961.

Y parece estar de acuerdo con él en que la figura de una persona expresa su carácter y viceversa; es decir, que el carácter queda reflejado en cada cuerpo.

Hay cuerpos de labriego, de acróbata, de intelectual, de torero. Pero existe una razón de más calado. Entre forma anatómica y movimiento la diferencia es relativa. (...) Y mientras los movimientos exteriores contribuyen, en efecto, a labrar la forma, lo esencial de ésta proviene de movimientos interiores al organismo, y primariamente, de las corrientes intracelulares. (...) Cada día parece más probable el gran papel que en la morfogénesis corresponde a las secreciones internas. (...) Ahora bien; la secreción interna va siempre pulsada, en varia medida, por la emoción. ¿Es tan sorprendente que digamos ahora: el alma esculpe el cuerpo?²⁴

La conclusión es que todo aquello que aflora del sujeto constituye una unidad, proceda de lo puramente orgánico o biológico, o bien proceda de nuestra psique. Por eso sigue insistiendo en todos sus textos en la crítica a la biología del siglo XIX que sólo asume como fenómeno vital lo que es somático. Curiosamente, esta postura va en contra de un positivismo bien entendido, puesto que es un hecho que del sujeto proceden igualmente sus pensamientos, como sus deseos o querer.

El médico que asiste al enfermo no encuentra menos inmediatamente ante sí el fenómeno del pensamiento que el de la respiración. Un juicio es una porciúncula de nuestra vida; una volición, lo mismo. Son emanaciones o momentos de un pequeño orbe centrado en sí mismo: el individuo orgánico. Pienso lo que pienso, como transformo los alimentos o bate la sangre en mi corazón. En los tres casos se trata de necesidades vitales. Entender un fenómeno biológico es mostrar su necesidad para la perduración del individuo, o, lo que es lo mismo, descubrir su utilidad vital. En mí, como individuo orgánico, encuentra, pues, mi pensamiento su causa y justificación: es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna.²⁵

Lo que ocurre con esta actividad intraorgánica es que trasciende al propio sujeto. Este es su rasgo diferenciador. Esto significa que, a diferencia de nuestra digestión, por ejemplo, nuestro pensamiento o nuestra volición tienen su desarrollo y ejecución fuera de nosotros y, por ello, más allá de nuestro mero organismo.

Nace, pues la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva; la sensibilidad jurídica, orgánicamente, no tiene, por lo pronto, más ni menos valor que la secreción pancreática. Sin embargo, esa justicia, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente. (...). En cambio, el páncreas no tiene más importancia que la proveniente de su utilidad orgánica, y la secreción de tal sustancia es una función que acaba dentro de la vida misma. Aquel valer por sí de la justicia y la verdad, esa suficiencia plenaria, que nos hace preferirlas a la vida misma que las produce, es la cualidad que denominamos espiritualidad.²⁶

En el prólogo a la obra de Karl Vorländer²⁷ *Historia de la filosofía*, Ortega ofrece una explicación de por qué el desarrollo de la ciencia ha progresado tanto, mientras que las ciencias que versan sobre lo humano no acaban de iniciar su ascenso. El motivo es el prejuicio que nos lleva a considerar la actividad intelectual

²⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. "El origen deportivo del Estado". Diciembre, 1924. O.C. Tomo II Cp. II, p. 692.

²⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *El tema de nuestro tiempo*. 1923. O.C. Tomo III, p. 579.

²⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p. 582.

²⁷ VORLÄNDER, Karl. En 1903 apareció la primera edición en alemán de su *Historia de la Filosofía*.

–psíquica, por tanto- como si no fuera biológica.²⁸ El desarrollo actual de la neurología nos permite ver esta cuestión desde una perspectiva más clara, aunque no exenta de problematicidad. No podemos obviar que las posturas entre los neurocientíficos se mueven entre un materialismo reduccionista que defiende la no existencia de actos mentales, y aquel materialismo no eliminativo que reconoce que una misma actividad cerebral puede estar en la base de diferente actividad mental. En cualquier caso, partimos del dato neurológico de nuestro cerebro a la hora de estudiar el psiquismo humano.

Según Ortega, la nueva biología apuesta por entender la vida como un conjunto de sistemas de funciones en el individuo, siendo una de estas lo que denominamos conciencia. Con ella descubre la existencia de otros mundos que para el biólogo carecen de utilidad porque precisamente la conciencia *abandona todo utilitarismo y, sabiamente, se sitúa ante el mundo para reflejar, para contemplar.*²⁹ Por tanto, concluimos con Ortega:

El dolor de muelas en cuanto hecho de nuestra vida efectiva no es sino ese dolor que nos duele: no es lo que diga el fisiólogo o el químico, los cuales tratan de explicar el fenómeno del dolor de muelas y todo el que explica un fenómeno tiene que alejarse de él y canjearlo por algo que no es presente.³⁰

2.2. VIEJA Y NUEVA PSICOLOGÍA

Mi vida no es lo que pasa en mis células como no lo es lo que pasa en mis astros, en esos puntitos de oro que veo en mi mundo nocturno. Mi cuerpo mismo no es más que un detalle del mundo que encuentro en mí –detalle que por muchos motivos me es de excepcional importancia pero que no le quita el carácter de ser tan sólo un ingrediente entre innumerables que hallo en el mundo ante mí. Cuanto se me diga, pues, sobre mi organismo corporal y cuanto se me añada sobre mi organismo psíquico mediante la psicología se refiere ya a particularidades secundarias que suponen el hecho de que yo viva y al vivir encuentre, vea, analice, investigue las cosas-cuerpos y las cosas-almas.³¹

Cuerpo y alma. Biología y psicología. Es inevitable que hablar del cuerpo humano nos lleve a plantear la inveterada cuestión sobre el alma y la relación entre ellos, si es que admitimos la realidad de ambos. En Ortega, este problema va a encontrar su desarrollo más claro y enérgico en unas conferencias a propósito de un curso que va a dar sobre Antropología filosófica. Parte de la oposición a las teorías mecanicistas de la ciencia y a la tradición psicológica asociacionista, -situándose en las nuevas y opuestas tendencias de la psicología gestaltista. Pero también a Sigmund Freud, porque, según Ortega, para explicar los fenómenos mentales es

²⁸ ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Karl Vorländer (1921, ed. 1922).O.C. Tomo III, p.397.

²⁹ ORTEGA Y GASSET, J. “Introducción a los problemas actuales de la filosofía”. Curso en Argentina, 1916. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, Cp. I, pp. 566-67.

³⁰ ORTEGA Y GASSET, J. “¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?” Buenos Aires, 1928. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII. Lec. III, p.157.

³¹ ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es filosofía?* Curso dado en el Teatro Infanta Beatriz, en 1929, después de su dimisión de la Cátedra de Metafísica en la Universidad Central de Madrid. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII. Lec. IX, p. 352.

necesario primero describirlos y bucear en nuestra intimidad, que no se ajusta a procesos mecánicos como defiende Freud. Éste es el motivo principal para distanciarse de él y no tanto el rechazo al papel que da a la sexualidad en todo lo mental. De todos modos, el caso de Freud es diferente ya que, junto a su crítica, existen notables influencias, como defiende Carlos Gómez –cuestión que veremos en el capítulo 3.

Hemos de tener en cuenta que Sigmund Freud ha publicado en 1899 su obra más importante e influyente, *La Interpretación de los Sueños*, con la que la psicología conoce una nueva disciplina y un nuevo modo de estudiar al hombre que va a denominarse Psicoanálisis. Ortega se va a imbuir de esta teoría para conocerla a fondo.³² Ya se ha doctorado en Filosofía y Letras en diciembre de 1904; viaja a Leipzig en febrero de 1905 y se matricula en la universidad. Su principal influencia aquí son las clases de psicología de Wilhem Wundt.

Después marcha a Berlín a finales de octubre, donde está, como director del Instituto de Psicología, el psicólogo experimental Carl Stumpf que ha estudiado con Rudolph Hermann Lotze y Franz Brentano. Permanece hasta marzo de 1906. Esto significa que, al encontrarse en el centro intelectual de Europa, va a estar al día de lo que se estudia, tanto en el ámbito de la filosofía como en el de las ciencias, y como se ve, en la nueva psicología. De la admiración que sentirá por Brentano da buena cuenta este fragmento de Ortega:

¿Cómo se puede vivir en Alemania los años que he vivido sin que alguien me dijera que retirado en Zurich vivía un sabio de fauna antigua para quien pensar no era escribir, sino forjar y buir los tres, los cuatro, los cinco argumentos que cada problema exige? (...) Hoy ya lo van sabiendo muchos... que vivía en Zurich un sabio de estilo antiguo, Francisco Brentano, arrojado de su cátedra de Viena. De este ha nacido toda la profunda reforma filosófica que hoy comienza a imponerse en el mundo.³³

Cuando vuelve a Marburgo en 1911, casado ya con Rosa Spottorno, pasa a formar parte de lo que se llamará Generación del 14,³⁴ los jóvenes de Marburgo que

³² SÁNCHEZ-BARRANCO RUIZ, Antonio, ORELLANA VALLEJO, Reyes. “Ortega y Gasset, la psicología y el psicoanálisis”. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, nº95. Madrid, 2005. Versión On-line. Este autor no comparte esta opinión y considera que el conocimiento de Ortega sobre el Psicoanálisis no era *adecuado* y que participaba de los mismos prejuicios que Gregorio Marañón y Manuel García Morente en cuanto a los contenidos sexuales de su planteamiento. Esta opinión la repite en otro artículo que comparte con Pablo SÁNCHEZ-BARRANCO VALLEJO y Francisco BALBUENA RIVERA titulado “Una contribución a la historia del psicoanálisis en España”. *Apuntes de Psicología*, 2012, Vol.30 (1-3), págs.164-174. *Número especial: 30 años de Apuntes de Psicología*. Colegio de Psicología de Andalucía Occidental. Universidades de Cádiz, Córdoba, Huelva y Sevilla. En este artículo reproduce la parte del escrito anterior sobre Ortega y el psicoanálisis y añade al principio una introducción biográfica sobre Ortega y su relación con la Psicología, y después un apartado sobre “Los pioneros del psicoanálisis en España”. En su opinión, la aportación de Ortega a la Psicología es nula, exceptuando el papel fundamental, que tantos otros han ensalzado, por ser el impulsor de la traducción de las *Obras Completas* de Freud a nuestra lengua (1922-1934) a manos de Luis López Ballesteros en Biblioteca Nueva.

³³ ORTEGA Y GASSET, J. “La Metafísica y Leibniz”, *La Nación*, 7 de junio de 1925. O.C. Tomo III, p. 813.

³⁴ En clara oposición al positivismo, recogen una concepción vitalista pero comprometida con la axiología, la vida, la razón y la libertad intelectual. La conjunción de las filosofías de W. Dilthey, E. Husserl, M. Scheler, Simmel y las perspectivas teóricas ligadas al neokantismo, son el marco de los problemas en torno a los que gira esta Generación del 14 que incluye a Ortega.

empiezan a cuestionar la filosofía neokantiana buscando *la veracidad del filósofo* y, por otro lado *la voluntad de sistema*.³⁵ Como su discípulo Julián Marías escribe en *Circunstancia y vocación*, nuestro filósofo ya ha expuesto este propósito en unas notas de 1908. La búsqueda de la verdad es búsqueda de sistema porque *es preciso que la verdad del mundo sea un sistema, o lo que es lo mismo, que el mundo sea un 'cosmos' o universo*.³⁶ También van a intentar encauzar el idealismo kantiano desde la nueva concepción que ofrece la recién nacida fenomenología, con Edmund Husserl, quien ha dado un curso semestral en el invierno de 1910-1911 en Gottinga. Por este tiempo, han cambiado las cosas, según nos cuenta J. Zamora: es el momento de la apertura hacia nuevos aires como la fenomenología de Edmund Husserl y el pensamiento de Franz Brentano, como hemos dicho, y también a Max Scheler. Este nuevo horizonte que se abre ante Ortega concluye en un alejamiento de su primera búsqueda de una verdad objetiva. Ahora ya es clara la visión de una naturaleza y un espíritu que conviven.³⁷

Al no sentirse comprometido con el criticismo kantiano, parece ver en la fenomenología la filosofía que conduce a esa verdad objetiva, definitiva, que ha estado buscando. Por tanto, el panorama filosófico abierto ante él es, por un lado, la antítesis idealismo y positivismo que han escindido el conocimiento entre lo ideal y lo natural; por otro, esta nueva concepción de la ciencia pura desde la fenomenología. Respecto a la psicología, además de Freud, está también Wilhem Dilthey -al que de momento no ha prestado casi atención-, que propone la separación de las ciencias del espíritu, de la psicología experimental y de la psicofísica.

Su interés por la novedosa obra de Sigmund Freud puede deducirse fácilmente del artículo que publica en 1911 en *La Lectura*, con el título “Psicoanálisis, ciencia problemática”. Anterior a éste, había escrito en 1910 el texto “Hipótesis del histerismo español” dentro del estudio “Una primera vista sobre Baroja”, pero no se llega a publicar hasta 1915, también en *La Lectura*. Lo más relevante del artículo es que, como el mismo título indica, Ortega va a poner en cuestión la cientificidad del psicoanálisis. Domingo Fernández Agis comenta sobre esto que no debería sorprender, puesto que se trata de los inicios de una ciencia y, por tanto, es normal que sea así y no habría que interpretarlo como una crítica específica al psicoanálisis.³⁸

Pero es en “Nueva medicina espiritual” donde comenta lo relevante de la aportación de Freud, que, junto a Josef Breuer, han reconocido la existencia de enfermedades del “alma”. Por fin se declara abiertamente que para curarlas no es suficiente con atender al cuerpo -como se ha venido haciendo hasta el momento-.

³⁵ MARÍAS, Julián. *Circunstancia y vocación*. Revista de Occidente, Madrid, 1973, Colección El Alción. Tomo II, Sección tercera, pp.131-32.

³⁶ ORTEGA Y GASSET, J. “Algunas notas”, 1908. O.C. Tomo I, p.201.

³⁷ ZAMORA BONILLA, J. *Ortega y Gasset*. Editorial Plaza y Janés, Barcelona, 2002, pp. 113, 115.

³⁸ FERNÁNDEZ AGIS, Domingo. “Reflexiones sobre el papel de Ortega y Gasset en la recepción de la teoría psicoanalítica...”. *Revista de Estudios Ortegaianos*. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, nº 27. Madrid, 2013, pp. 131-32.

*Médicos de las almas*³⁹ llama Ortega a los psiquiatras, que, en cierto sentido, usurpan el lugar de los sacerdotes que hasta ahora han ejercido ese papel.

Ni más ni menos que esto es la psicoanálisis: la técnica de la purgación o *katharsis* espiritual. Esto era y es, en el orden religioso, la confesión; ya veremos cómo no es la menor objeción que a la psicoanálisis puede hacerse considerarla como una justificación científica del confesionario.⁴⁰

El que la conciencia sea objeto de la ciencia es algo inevitable, puesto que ésta es siempre reflexión acerca de todo lo que envuelve al hombre, y una de sus facetas es *el material espontáneo y salvaje de la conciencia*. Por eso Ortega considera obvio que Freud quiera convertir el Psicoanálisis en una verdadera ciencia que esté vinculada a la biología y la fisiología.

La teoría freudiana va a ser objeto de atención y de elogio para unos, mientras que, para otros, todo lo contrario. Pero, en cualquier caso, es importante destacar el papel que desempeña Ortega como divulgador de la obra de Freud en la lengua castellana. Jorge Casesmeiro Roger escribe un encantador artículo donde, con un estilo ágil y desenfadado, recuerda la relevancia de este hecho que muchos parecen olvidar. Gracias a ser el impulsor de la traducción de las *Obras Completas* en España, el psicoanálisis empieza tempranamente a conocerse entre nuestra intelectualidad. Recuerda que figuras de nuestra cultura como Dalí, Lorca y Buñuel leyeron a Freud hacia los años 20 en la Residencia de Estudiantes, uno de los lugares asiduos de las tertulias orteguianas; también que Gonzalo Rodríguez Lafora, en 1923, disertaba sobre el psicoanálisis más allá de nuestras fronteras, en la Universidad de Buenos Aires; que en los *Archivos de Neurobiología*, fundado por J. Ortega y Gasset, J. M. Sacristán y G. Rodríguez Lafora, los debates sobre esta teoría se mantuvieron excepto en un periodo intermedio por causas de sobra conocidas (1919-36 y 1954-99) y que, si en ese periodo se prohibió su presencia, fue precisamente porque estaba presente. Datos todos ellos que sobran como muestra suficiente de la impronta que el conocimiento de la obra de Freud deja en nuestra tierra y la de habla hispana.⁴¹

Es cierto que el mismo Ortega escribe que, aunque no considera el psicoanálisis como una teoría verdadera, sí le parece sugerente. Una objeción importante es que esta teoría sobrepasa el ámbito de la medicina, de la terapia psicológica, al plantear la existencia de la mente como una esfera que se distingue de lo meramente corpóreo, porque entonces *se planta de un salto, si no en la metafísica, en los confines metafísicos de la psicología*.⁴² Sin embargo, según D. Fernández Agis el término “metafísica” no tiene aquí una connotación negativa porque lo que implica es el impulso, que tanto la ciencia como la filosofía

³⁹ORTEGA Y GASSET, J. “Nueva medicina espiritual” I. Un adivino de ensueños. *La Prensa*, Marburgo 1 de octubre, 1911. O.C. Tomo I, p.476.

⁴⁰ ORTEGA Y GASSET, J. “Psicoanálisis, ciencia problemática”. *La lectura*, octubre y diciembre, 1911. O.C. Tomo II, p.489.

⁴¹ CASESMEIRO ROGER, Jorge. “Freud y la bella castellana”. *Panace @. Revista de Medicina, Lenguaje y Traducción*. Vol. XVII, nº 43. Primer semestre. Universidad de Córdoba, 2016, p. 53.

⁴² ORTEGA Y GASSET, J. “Psicoanálisis, ciencia problemática”. *La lectura*, octubre y diciembre, 1911. O.C. Tomo II, p.485.

comparten, de ir más allá de las fronteras del conocimiento y comprensión de la realidad.⁴³

Lo que le parece realmente la novedad que representa para la psicología esta naciente teoría es que tanto Breuer como Freud se propongan buscar en el alma misma la causa de sus problemas. Esto conlleva una grave consecuencia para esta ciencia y para la medicina, porque el hecho de no querer salirse del ámbito de lo fisiológico y buscar sólo en el cuerpo la razón de lo psíquico, tiene un motivo de peso:

Se trata de la unidad de la experiencia; es decir, de la condición que hace posible el carácter decisivo de las determinaciones científicas: que sean inequívocas. (...) Y como sólo la fijación inequívoca en la serie temporal mantiene un fenómeno distinto de los demás, determinado, eso de que ocurran en un mismo tiempo dos variaciones equivale a la indistinción de éstas, a su inexactitud o valor equívoco.⁴⁴

No obstante, D. Fernández Agis recuerda que en la mente de Freud ha estado siempre la pretensión de encontrar conexiones entre lo psíquico y lo fisiológico, y que creía que algún día se hallarían los fundamentos bioquímicos y neurológicos de los fenómenos psíquicos, *tal como se evidencia en su “Proyecto de una psicología para neurólogos”*.⁴⁵ Sin embargo Ortega va a poner en duda el rigor científico de su metodología en el terreno terapéutico. La pretensión de aclarar los fenómenos mentales patológicos lleva a Freud a ampliar el método de Breuer y tratar al enfermo, no mediante la hipnosis, sino en estado normal, para hallar en la interioridad del sujeto algún vestigio que le ayude a entender. Pero esto para Ortega es meterse en berenjenales, ya que *el alma individual es una selva virgen, toda profusión e infinitud de formas, surcada por senderos incalculables*.⁴⁶

Otro de los motivos para criticar su doctrina –y que ha tratado ya en “Nueva medicina espiritual”–, es la cuestión acerca de la expulsión fuera de la conciencia de aquellas representaciones o deseos y su consiguiente olvido. Hay unas fuerzas ocultas, según Freud, que del mismo modo que empujan al olvido, impiden el recuerdo. Pero la cuestión es dónde está todo ese material psíquico desterrado. En el inconsciente, dirá. Pero aquí empieza un problema, según Ortega, si nos ponemos a indagar en los resultados al aplicar las técnicas del psicoanálisis:

Sin embargo, el interés especulativo comienza cuando de ese esquema pasamos a los detalles de la técnica psicoanalítica y a las averiguaciones que Freud y su escuela pretenden haber hecho mediante aquella en los rincones más ocultos y profundos del alma humana, en las sencillas respuestas de la psique, más allá de la conciencia del individuo donde sólo lo urbano y más o menos pulido existe. No, ahora vamos a chapuzarnos en los fondos perpetuamente tormentosos del verdadero

⁴³ FERNÁNDEZ AGIS, Domingo. “Reflexiones sobre el papel de Ortega y Gasset en la recepción de la teoría psiconalítica...”. *Revista de Estudios Orteguianos*. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, nº 27. Madrid, 2013, p. 133.

⁴⁴ ORTEGA Y GASSET, J. “Psicoanálisis, ciencia problemática”. *La lectura*, octubre y diciembre, 1911. O.C. Tomo II, p.487.

⁴⁵ FERNÁNDEZ AGIS, Domingo. “Reflexiones sobre el papel de Ortega y Gasset en la recepción de la teoría psiconalítica...”. *Revista de Estudios Orteguianos*. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, nº 27. Madrid, 2013, p. 135.

⁴⁶ ORTEGA Y GASSET, J. Op. Cit. p.489.

individuo, del espontáneo ser de cada cual que, ignorado por la misma persona, rige los actos de esta como un celado manipulador.⁴⁷

En opinión de Ortega, Freud se ha lanzado al tratamiento de lo inconsciente como si fuera el primero que lo ha hecho, y se dedica a una descripción de hechos psíquicos tal como acontecen, cuando esta psicología ha criticado a las demás teorías precisamente de esto mismo. En ningún momento da razones de por qué se explica como ellos dicen, y no de cualquier otro modo. Es decir, que Ortega tiene la sensación de que está intentando seguir la metodología de la física en ese afán de cientificidad.

Max Scheler, por ejemplo, tiene una idea bien distinta acerca del “subconsciente” y encaja mejor con la reflexión de Ortega:

A la conexión de vivencias que en cada caso está alejada de la esfera del sentido interno también en los fenómenos que actúan simbólicamente para ella podemos llamarla la “parte subconsciente” del yo. Pero entonces debe quedar claro que esto no tiene nada que ver en absoluto con el así llamado “inconsciente”, (...). Así, pues, la vivencia subconsciente es por principio accesible a la percepción interna, y lo que la hace subconsciente es sólo el que en el respectivo caso no actúa sobre el sentido interno, por medio de cuya excitación las vivencias adquieren primero aquella determinada magnitud de viveza por la que son percibidas actualmente como sucesos presentes⁴⁸.

Según lo que hemos visto, la concepción de Ortega y Gasset acerca del alma es mucho más profunda que la de Freud: es impulso personal y único hacia la comprensión de nuestra existencia, a partir de todo lo que en ella se entretuje de ideas, creencias, sentimientos, recuerdos, emociones, deseos, todos ellos conformando nuestra identidad. La personalidad la confiere un alma despierta y activa, capaz de dar significado al mundo entorno y apropiárselo. En 1912, escribe:

Dicho de otro modo –y perdónenme ustedes que insista- : si por conciencia entendemos provisionalmente el hecho de darnos cuenta de algo, por ejemplo de este salón, ocurrirá que todos coincidimos en este momento, en este hecho de darnos cuenta de este salón, pero el salón de que nos damos cuenta, lo que percibimos, la serie de recuerdos y sentimientos que en cada uno de nosotros modulan y constituyen el objeto “salón del Ateneo”, es distinto en cada uno de nosotros porque proviene del volumen total de nuestra vida psíquica diferente en cada individuo, intransferible de uno a otro, en suma: proviene de la unidad de la conciencia individual. Vista así nuestra intimidad como estructura delicadísima y *sui generis* no habrá dificultad en reconocer que dentro de ella hay una fortísima jerarquía, quiero decir que hay en ella contenidos de mayor y menor energía, que habrá unos situados, por decirlo así, en la periferia mientras otros constituyen centros de irradiación, de evolución. Que habrá recuerdos cuya sombra y poder abarquen regiones enteras de nuestra conciencia, que habrá opiniones nuestras que podemos considerar como matrices de innumerables otras opiniones y, por tanto, emociones anejas a aquéllas cuyo color sentimental matizará grandes dominios de nuestro espíritu.⁴⁹

⁴⁷ ORTEGA Y GASSET, J. “Psicoanálisis, ciencia problemática”. *La lectura*, octubre y diciembre, 1911. O.C. Tomo II, p.493.

⁴⁸ SCHELER, Max. *Los ídolos de autoconocimiento*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003. pp. 70-71.

⁴⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Tendencias actuales de la filosofía*. 1912. O.C. Tomo II, p. 236.

Así pues, a la teoría de Freud, según Ortega, hay que oponerle una visión de la conciencia que no es general y abstracta, sino absolutamente individual y concreta. Es la conciencia de este o aquel sujeto, no lo consciente de un sujeto indefinido y anónimo. Cada uno de nosotros posee su conciencia -nuestro "mundo interior"-, desde la cual constatamos la realidad que nos rodea; ese darse cuenta es de cada cual, y por eso nuestra comprensión o interpretación no es rigurosamente igual a la de otro, aunque lo externo exista para todos de la misma manera.

Dicho de otra manera: que el mundo esté ahí, ante nosotros, no significa que sea autónomo respecto a nuestra mirada. El espacio personal desde el cual cada uno mira el mundo, conforma lo mirado. De ahí que, al dar cada uno prioridad a unos elementos o a otros de nuestra conciencia (recuerdos, emociones, ilusiones, angustias...), hagamos imposible que haya dos miradas idénticas; por tanto, tampoco dos conciencias iguales ni dos mundos iguales. Un ejemplo que elige Ortega para visualizar esta idea es nuestra relación con el espacio, que no se reduce a cálculos numéricos. Estamos ya muy lejos de una comprensión racionalista de nuestro mundo *more geométrico*.

Lo que deseo, por ejemplo, está lejos, pero esta lejanía no es una distancia geométrica, sino una distensión sentimental, es un estirarse doloroso de mi ser hacia aquel lugar remoto. (...) Viceversa: algo que es peligroso o que detestamos está cerca y este cerca consiste en y se mide por el anhelo de alejarnos de aquello, de huir. Actúa, pues, en el fondo del ser humano un pertinaz deseo de que el lejos se convierta en un cerca y el cerca se vuelva lejano, es decir, que el hombre no acepta la situación de las cosas en el espacio y tiende a negar la estructura de éste.⁵⁰

Cuando Ortega imparte el curso de Psicología en el Centro de Estudios Históricos, durante el otoño de 1915 y primer trimestre de 1916, defiende que el principal error de la psicología que se ha hecho en el siglo XIX radica en la falta de precisión para definir de qué estamos hablando cuando nos referimos a los fenómenos psíquicos. Dice J.M. Osés que reclama que, en vez de analizar los errores de los que han contestado a la cuestión, se pregunten por lo psíquico. Una vez admitido que la distinción entre lo físico y lo psíquico no es la equivalente a lo exterior y lo interior, se trata de dar un paso más y conseguir aprehender su consistencia. Esto pasa por diferenciar *entre la realidad y lo fenoménico*, es decir, entre lo que sería lo verdadero real y la apariencia.⁵¹

Esta es la cuestión: que al hablar de lo real no podemos dar por sentado que toda realidad es del tipo de las realidades físicas. Por ello, es necesario liberarse de los prejuicios cientificistas que ahogan la emergencia de otro modo de ser que no sea el "extenso" o espacial; es decir, urge abogar por la existencia de '*realidades intencionales*', cuyo ser consista en '*sentir*'. Frente a la ciencia física que se ocupa de los cuerpos, la psicología estudiaría las psiques o *para hablar en castellano y sin las hipocresías terminológicas del pasado siglo, de las almas*.⁵²

⁵⁰ ORTEGA Y GASSET, J. El hombre y la medida de la tierra. *Frankfurter Allgemein Zeitung*. Octubre de 1954. O.C. Tomo VI, p. 883.

⁵¹ OSÉS GORRAIZ, Jesús María. *La sociología en Ortega y Gasset*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989. pp. 73-74.

⁵² ORTEGA Y GASSET, J. *Sistema de la Psicología*, 1915. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, Lec. III, p. 453.

Esta afirmación orteguiana resulta valiente y libre de recelos porque, efectivamente, se distancia de una psicología metafísica al proponer un estudio igualmente empírico del cuerpo y de la psique, pero reconociendo que existe una peculiaridad para cada una de estas realidades y que la cuestión terminológica muchas veces responde sólo a prejuicios.

Al oponer psicología a física no busco un escape del empirismo, sino al revés: la exigencia de un más plenario empirismo es lo que me lleva a huir de la confusión entre ambas disciplinas naturalistas.⁵³

Frente a las viejas posiciones del sensualismo y positivismo psicológicos que no atienden a lo que los fenómenos muestran, sino que pretenden que éstos se ajusten a sus teorías, defiende justo lo contrario. Percibir no es conocer. En las Lecciones que ofrece en el curso universitario entre 1921 y 1922, explica ya esta cuestión. Pone el ejemplo de tener ante nosotros *esta luz*. Explica, entonces, que decir “esta luz” no significa que sepamos qué es esta luz. Lo único que hacemos es nombrarla. Pasará a ser verdad o falsedad cuando añadamos el predicado ser y busquemos así plasmar su realidad. Si sólo vemos la luz, no podemos “ver” su ser, por mucho que nos empeñemos. Esto es lo que entendemos por percibir, el acto en el que nos es dado un objeto.

Ver, oír, tocar –en suma, percibir o representar- no son conocer. El conocimiento empieza cuando el sujeto adopta una especial actitud inquisitiva y, por decirlo así, pregunta al objeto. (...) ¿cuál es la verdad de esta realidad? (...) El ver la luz es un *tener* la luz, no un conocerla. (...) Aquel tener las cosas sin conocerlas puede decirse ‘vivirlas’. El conocimiento es, pues, algo muy distinto de vivir; más aún, para conocer hay que renunciar a ese abandono y pasividad ante las cosas, hay que preguntar a éstas y someterse a sus imperativos.⁵⁴

Por tanto, según Ortega, es necesario aclarar qué se entiende por conocer. El hecho de emitir juicios sobre las cosas es tanto un hecho psíquico como un hecho cognoscitivo. El juicio es el pensamiento que entendemos cuando se emite una frase, como por ejemplo ‘*dos y dos son cuatro*’.⁵⁵ Lo que pensamos es la misma cosa para todos –que dos y dos son cuatro-, pero el acto de pensarla es de cada cual, es personal. Separados así el acto de pensar de lo pensado, se distingue entre el juicio como un acto real que corresponde a una psique individual, del contenido del juicio. El contenido del juicio no es aquello acerca de lo que habla el juicio, pero tampoco el acto real del juicio.

Este equívoco que se da en el término pensamiento al entender igual el acto de pensar con el contenido del pensamiento, ocurre igual con el término conocimiento. Su explicación está, según Ortega, en que se dan juntos y, por ende, nos resulta difícil separarlos. Tradicionalmente, acto mental y contenido se han entendido como la misma cosa. *En todo fenómeno intelectual habremos, pues, de*

⁵³ ORTEGA Y GASSET, J. *Sistema de la Psicología*, 1915. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, Lec. III, p. 453.

⁵⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Lecciones del curso universitario 1921-1922*. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, Lec. 18 de enero, 1922, p. 789.

⁵⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, Lec. 25 de enero, 1922, p. 792.

*distinguir tres cosas: la cosa en que se piensa, lo que de ella se piensa y el acto con que se piensa –cosa, contenido y acto.*⁵⁶

Situado en la novedosa línea de investigación psicológica que se aparta del psicologismo y del biologismo de finales del siglo XIX - del primero porque reduce las leyes lógicas a leyes psicológicas y busca así resolver el problema del conocimiento; y del segundo, en tanto que las reduce a leyes biológicas, iguales a la ley de herencia y evolución-, Ortega pone de ejemplo el laboratorio de fisiología de Iván Pavlov.⁵⁷ No obstante, el análisis de esta ciencia le lleva a afirmar que, a pesar de que lo psíquico es lo más próximo a nosotros, también es lo que más desconocemos de nosotros mismos. P. Garagorri afirma que cuanto me digan acerca de mi cuerpo la fisiología o la psicología responde siempre a una interpretación científica. Al científico le es indiferente hablar de *la cosa-árbol* como de *la cosa-viscera, aunque ésta sea suya*; lo que descubra estará implicado en sus propias pretensiones, *pero nada de la cosa por ella misma.*⁵⁸

La visión de lo íntimo, objeto de la psicología, es el asunto de estudio en que menos ha avanzado la ciencia. Falta una descripción –no ya explicación- de toda la *fauna y flora íntimas, de todo aquello que muda y patético florece o gime dentro de nosotros.*⁵⁹ Porque lo primero que realmente encontramos al sumergirnos dentro de nosotros mismos es aquello que nuestro entorno social ha depositado a través de nuestras vivencias con los otros, pero no es nuestro auténtico yo personal.

Precisamente la dificultad de enfrentarnos a los fenómenos psíquicos es lo que ha hecho que la nueva psicología, consciente de su retraso, haya tomado en serio la reflexión sobre su punto de partida: tener claridad sobre qué entendemos por psíquico. Y, el primer problema con que nos encontramos, es que cuando nuestra percepción se dirige a un fenómeno externo, ambos se están dando al mismo tiempo; en cambio, el fenómeno psíquico –una emoción, un susto, un pensamiento...- desaparece factualmente en el mismo instante que mi atención se fija en él. Por ello, al lado de Franz Brentano y de todos los estudios de la nueva psicología europea, Ortega concuerda en que la nota definitoria de los fenómenos psíquicos es la de “estar ocupados en” algo, lo que se va a llamar su *intencionalidad*, y la descripción de este hecho ha de ser el centro de interés.

La nueva psicología no se entiende ya como fisiología, pero tampoco como filosofía. Ortega llega incluso a proponer como denominación “fenomenología psíquica” y a proponer su idea de lo que debiera ser una nueva ciencia psicológica:

Yo expondría mi pensamiento de una manera gráfica hablando de tres laboratorios. (...) un laboratorio de psicología (...) un laboratorio de fisiología, (...) un tercer laboratorio que no será ni psicológico ni fisiológico, que se ocupará de este taxativo y claro problema de las relaciones entre lo psíquico y lo físico.⁶⁰

⁵⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Lecciones del curso universitario 1921-1922*. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, Lec. 18 de enero, 1922, p. 789.

⁵⁷ PAVLOV, Iván. Uno de sus textos fundamentales, *Reflejos condicionados*, se publicó en español en 1929 (Javier Morata, Madrid) con prólogo de Gregorio Marañón.

⁵⁸ GARAGORRI, P. *Introducción a Ortega*. Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 60-61.

⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*. 1916. Curso en la Institución Cultural Española de Buenos Aires. 1916. Obra póstuma. O.C. Tomo VII. Cp. VII, p. 636.

⁶⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*. Cp. VIII, pp. 644-45.

Entre los asuntos que tendría que aclarar la nueva psicología está la confusión entre lo físico y lo sensible que sufren las dos teorías tradicionales. Según Ortega, podemos captar de manera igualmente inmediata aquellos contenidos sensibles como los que no responden exactamente a lo que entendemos por sensaciones. De este modo, cuando percibo a otro sujeto, no sólo “veo” su cuerpo:

¿Hay nada más maravilloso que esa modulación del conversar en virtud de la cual vamos adecuando nuestro pensamiento y nuestras expresiones a las más menudas variaciones en la figura y en el gesto del que con nosotros habla? (...) Con la misma evidencia e inmediatez con que yo veo el cuerpo, lo veo ya animado con una psique, con un alma sutil, con un espíritu.⁶¹

La teoría defendida por Theodor Lipps⁶² es la que le merece una mayor atención, aunque sigue considerándola errónea. Defiende Lipps que el yo del otro es fruto de la proyección de mi propio yo al contemplar la semejanza que tiene conmigo. Pero resulta, según Ortega, que yo sólo conozco mi yo personal, no uno genérico en el que pueda caber el joven, el viejo, el varón, la mujer. ¿Cómo puedo entonces descubrir esa variedad como proyección de mi único yo? Así las cosas, Ortega se sitúa en la línea fenomenológica que se limita a describir los fenómenos, lo que pasa. Y lo que se encuentra es una psique individual, no un cuerpo a secas. Tanto el cuerpo como sus sentimientos y pensamientos se muestran con la misma inmediatez, porque, si nos remontamos a nuestro origen, incluso podemos llegar a pensar que *tal vez históricamente es anterior la percepción del otro yo que mi propio yo. El niño conoce antes el cuerpo de sus padres que el suyo propio.*⁶³

Otro de los asuntos que debe tratar la nueva psicología es la confusión que se ha mantenido a lo largo del tiempo –procedente de los filósofos griegos y mantenida por Santo Tomás– entre los deseos o apetitos y los sentimientos. En el Libro VII de *Las leyes* dice Ortega que Platón ya vislumbra lo que la renaciente psicología considera un hallazgo fundamental:

Toda nuestra vida íntima brota, como de una simiente, de una tonalidad emotiva radical que en cada sujeto es distinta y constituye la base del carácter. Cada una de nuestras reacciones concretas va determinada por ese fondo sentimental –que en unos es melancolía, en otros exultación, en unos depresión, en otros seguridad.⁶⁴

O sea, que cada uno de nosotros posee todo un complejo de *preferencias* y *desdenes* que pueden o no coincidir con los demás. Con ellos nos enfrentamos a nuestro entorno mostrando así nuestras simpatías o antipatías. *El corazón, máquina incansable de preferir y desdeñar, es el soporte de nuestra personalidad.*⁶⁵ Esto significa que las cosas que deseamos no se debe a que las hayamos visto previamente. Por ello no vemos, sino que miramos; no oímos, sino que escuchamos. Hay en nosotros una previa atención en función de nuestras predilecciones.

⁶¹ ORTEGA Y GASSET, J. Introducción a los problemas actuales de la filosofía, op. cit, p. 649.

⁶² LIPPS, Theodor. *Psychologische Untersuchungen*, (Leipzig, 1907).

⁶³ ORTEGA Y GASSET, J. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, op. cit, p. 649.

⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es la filosofía?* Curso impartido en el Teatro Infanta Beatriz después de su dimisión de la Cátedra en la Universidad Central. Madrid, 1929. Obra póstuma. Tomo VI. Lec. IV, p. 294.

⁶⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*. Tomo VIII. Lec. X, p. 369.

Una vida emocional adecuada es el sustrato necesario para que el individuo, y por tanto la sociedad, adquiera una armonía entre lo serio y lo jovial, entre el esfuerzo y la espontaneidad, eso que nuestro filósofo gusta en llamar el carácter “deportivo” de la existencia. Sólo en un campo así cultivado florece la cultura vitalmente sana.

Dentro de estas emociones propiamente humanas, afirma la necesidad de separar entre amor y deseo. Según Ortega, tenemos claros ejemplos de desear algo que no por ello lo amamos. Pero, además, el deseo es siempre intención de poseer, mientras que el amor consiste en justo lo contrario, en dar.

Por esta razón, el deseo muere automáticamente cuando se logra: fenece al satisfacerse. El amor, en cambio, es un eterno insatisfecho. El deseo tiene un carácter pasivo, y en rigor lo que deseo al desear es que el objeto venga a mí. Soy centro de gravitación, donde espero que las cosas vengan a caer. Viceversa: en el amor todo es actividad, según veremos. Y en lugar de consistir en que el objeto venga a mí, soy yo quien va al objeto y estoy en él. En el acto amoroso, la persona sale fuera de sí: es tal vez el máximo ensayo que la naturaleza hace para que cada cual salga de sí mismo hacia otra cosa. No ella hacia mí, sino yo gravito hacia ella.⁶⁶

Dice Ortega que el ser humano sufre una distorsión de la realidad cuando el deseo se cuele por sus rendijas. Por ello, cuando lo que deseo está lejos, esta distancia se desorbita y el espacio deja de ser *more geométrico* como ya hemos comentado. Del mismo modo, por supuesto, ocurre con el tiempo. En cuanto al amor, *en el sentido que esta palabra tiene para los europeos, aparece por vez primera en la poesía de los trovadores y el Minnesang con el carácter de ‘amor a distancia’, es decir, en la forma de dolor porque la amada está lejos.*⁶⁷

A diferencia de otros actos psíquicos como las decisiones o el pensar que son momentáneos y mueren en cuanto se han cumplido, el amor y el odio, su opuesto, son expansivos, van hacia fuera y llevan tras de sí el ser amado u odiado. Lo que los diferencia evidentemente es la intención. En cambio, *el deseo goza de lo deseado, recibe de él complacencia, pero no ofrenda; no regala, no pone nada por sí.*⁶⁸ Amar es desear sobre todas las cosas que lo amado viva. Odiar, al contrario, es desear la desintegración del otro.

También dedica Ortega su reflexión al sentimiento. Destaca, de entre las actividades mentales, como una de las que mejor desmiente la versión darwinista, ya que, cara a la adaptación, la tristeza o la alegría no parece que tengan función ninguna. En cambio, vista desde la interioridad, su papel es fundamental.

La alegría, la tristeza, la esperanza, la melancolía, la compasión, la vergüenza, la ambición, el rencor, la simpatía y otras innumerables fuerzas del sentimiento tienen este mismo carácter de flujo humoral, que en el cuerpo caracteriza a las secreciones

⁶⁶ ORTEGA Y GASSET, J. “Facciones del amor”. *Revista de Occidente*, julio, 1926. *Estudios sobre el amor*. 1939. O.C. Tomo V, p.458.

⁶⁷ ORTEGA Y GASSET, J. “El hombre y la medida de la tierra”. *Frankfurter Allgemein Zeitung*, octubre de 1954. O.C. Tomo VI, p. 883.

⁶⁸ ORTEGA Y GASSET, J. “Facciones del amor”. *Revista de Occidente*, julio, 1926. *Estudios sobre el amor*. 1939. O.C. Tomo V, p.461.

internas. (...) nuestro idioma habla aún de buen humor y mal humor para denominar nuestro estado emocional.⁶⁹

Esto que ocurre con todo nuestro mundo interior se extiende también a nuestra experiencia de los otros y viene corroborado por nuestra vivencia personal. Según Ortega, igual que cada uno puede traer a su memoria y revivir un sentimiento ya pasado, *las emociones de otros hombres en otros tiempos pueden ser para nosotros espectáculo inmediato, tan inmediato y tan real como el paisaje que ahora existe ante nuestros ojos.*⁷⁰

Llegados a este punto, si bien todas las cuestiones que se han planteado hasta ahora son temas de la nueva psicología, el estudio de la percepción es uno de los fenómenos que más atención va a acaparar en sus inicios. Para una explicación más amplia sobre la percepción, remitimos al apartado segundo del capítulo III de este trabajo, “La antropología orteguiana”. No obstante, y a modo de ejemplo, podemos citar como una de las obras importantes sobre este tema la *Fenomenología de la percepción*, de Merleau-Ponty, publicada en 1945, y donde podemos apreciar resonancias orteguianas:

Mi acto de percepción, tomado en su ingenuidad, no efectúa él mismo esta síntesis, aprovecha un trabajo ya hecho, una síntesis general constituida de una vez por todas, y es eso lo que yo expreso al decir que percibo con mi cuerpo o con mis sentidos –mi cuerpo, mis sentidos, siendo precisamente este saber habitual del mundo, esta ciencia implícita sedimentada. Si mi consciencia constituyese actualmente el mundo que ella percibe, ninguna distancia habría de ella al mundo, ningún desfase (*décalage*) posible, ella lo penetraría hasta sus articulaciones más secretas, la intencionalidad nos transportaría al corazón del objeto, (...) Por el contrario, nosotros tenemos consciencia de un objeto inagotable y estamos atascados en él porque, entre él y nosotros, media este saber latente que nuestra mirada utiliza, cuyo desarrollo racional solamente presumimos que es posible, y que siempre se queda más acá de nuestra percepción. (...) *Quien* percibe no está desplegado ante sí mismo como debe estarlo una consciencia, posee una espesura histórica, reanuda una tradición perceptiva y está confrontado a un presente. En la percepción no pensamos el objeto ni pensamos el pensante, somos del objeto y nos confundimos con este cuerpo que sabe del mundo más que nosotros, así como de los motivos y los medios que para hacer su síntesis poseemos.⁷¹

La percepción, pues, es el medio humano para apropiarnos del contenido con el que nuestro psiquismo trabaja. A través de la percepción lo que está fuera de mí se me hace presente, y con él construimos nuestras ideas, pensamientos, fantasías. Dice Ortega:

Hay en esa fauna íntima, sobre todo, una zona que, aun desde el punto de vista utilitario, es de sin par interés. Me refiero a aquella clase de fenómenos psíquicos en que las realidades nos son inmediatamente dadas. (...) El poder más genial de imaginar está reducido, en rigor, a zurcir trozos que la percepción le proporciona. Nuestras ideas, por muy vagas, sutiles y puras que sean, proceden siempre de ella,

⁶⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador III*. 1916. Ensayos filosóficos. “Biología y pedagogía”. El Quijote en la escuela, O.C. Tomo II p.419.

⁷⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador II*. 1916. “Azorín o primores de lo vulgar”. Madrid (1917). O.C. Tomo II. Cp. I, p. 298.

⁷¹ MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*. Ediciones Península, Barcelona, 1975. 2ª parte, cp. I, pp. 252-53.

(...) Sirve ésta de puerta única por donde penetra en nosotros el material ineludible sobre que opera toda nuestra actividad psíquica.⁷²

Este fenómeno de la percepción está irremediamente unido a su concepción perspectivista de la realidad que desarrolla en *Meditaciones*. Pero, además, esta idea ya la expresaba explicando la voz “apercepción” -escrita un año antes de esta obra para un proyecto de diccionario filosófico que no se llegó a hacer:

Ahora bien, al ver yo la taza en rigor sólo veo un lado de la taza o, si se quiere, una taza que sólo tiene una cara, por tanto, una taza que no es taza. Este advertimiento es de una importancia decisiva: porque merced a él nos hallamos con el “objeto” taza desdoblado en dos cosas muy diversas: la taza real que no tenemos delante y una estructura visual, de colores y figura determinada que tenemos sí delante, pero que no es una taza. Si cambiamos de postura, si nos alejamos esta forma colorida varía y aun variando ella seguimos creyendo ver *la misma taza* invariable. Pues bien, esas formas o imágenes forman parte del “yo”: la taza está siempre más allá de ellas: nosotros la vemos *a través de, o en nuestras percepciones*.⁷³

Concluía Ortega que en la conciencia encontramos, por tanto, elementos de los que nos damos cuenta y otros de los que no. Son los dos componentes de la percepción: la visión de algo como “imagen” presente en mí de ese algo y la interpretación de esa imagen.

La percepción es externa si lo que percibimos son las cosas que hay en nuestro derredor. Pero también es interna, si lo que percibimos es nuestra intimidad, nuestro yo. Entre las cosas externas a mí están todos los objetos, naturales y artificiales, y las otras personas, los otros yo. Para Ortega, la percepción del prójimo es el mayor problema humano en el que se basa la comprensión de nuestra vida, ya que ésta es fundamentalmente convivencia con los otros. La posibilidad de que la percepción del otro pueda ser inmediata le resulta ajena a la psicología trasnochada decimonónica. De ahí que vea necesario el empuje de las nuevas tendencias.

Parece evidente que afirmamos la existencia de los otros “yos” por elemental analogía, como hemos visto en la teoría de Lipps. Veo a los otros y me veo a mí mismo - cambiando propiedades que no tienen relevancia. Veo su cuerpo, cómo se mueve y comporta, y doy por supuesto que debe poseer una interioridad igual que yo. Ahora bien, para Ortega esta explicación no es válida porque le parece que el proceso que tiene lugar es justamente el inverso.⁷⁴ Y ofrece tres razones:

Aprendemos el vocabulario de la gesticulación en los demás, y sólo luego nos percatamos de que *también* nosotros hacemos visajes. *En segundo lugar*, ese razonamiento por analogía pudiera, cuando más, permitirnos suponer en el cuerpo ajeno un yo idéntico al nuestro, (...) un *alter ego*. Y es el hecho capital de toda la cuestión que el prójimo, presente ante mí, se me presenta justamente como un yo radicalmente distinto del mío, (...). Pero, *en tercer lugar*, (...). Nadie, creo yo, se ha sorprendido, en el momento de ver al amigo o a la amada ejecutando tal

⁷² ORTEGA Y GASSET, J. *Teoría de Andalucía y otros ensayos*. “La percepción del prójimo”. *La Nación*, Buenos Aires, 1924. O.C. Tomo VI, Cp. I, p. 214.

⁷³ ORTEGA Y GASSET, J. *Para un Diccionario filosófico*. 1913. Obra póstuma. O.C, Tomo VII, pp.353-54.

⁷⁴ Esta cuestión se desarrolla también en la segunda parte de este trabajo, en el apartado segundo que analiza la concepción orteguiana del yo.

razonamiento. El prójimo se nos presenta con la misma sencillez y tan de un golpe como el árbol, la roca o la nube.⁷⁵

O sea, que las dos afirmaciones erróneas sobre esta cuestión son suponer que primero percibimos nuestro yo y después el de los demás, y que del prójimo primero percibimos su apariencia externa y nosotros después añadimos un supuesto yo. Ambas ideas para Ortega están deformadas, porque ni es cierto que tengamos de nosotros una percepción tan clara, ni que podamos saber del otro tan poco. Vayamos a los hechos, como hace Ortega, y veamos que efectivamente es un error pensar que el conocimiento de nuestra interioridad es inmediato y no hay obstáculos, mientras que el de la exterioridad que nos llega a través de las sensaciones que alteran nuestro cuerpo, ya no lo es.

Nuestro cuerpo –cosa entre cosas- ocupa un cierto lugar y en él recibe unas ciertas influencias físicas que lo modifican. Entre el universo y nosotros se intercala nuestro cuerpo como un cedazo o retícula que selecciona por medio de sus sensaciones el cúmulo inmenso de objetos que integran el mundo.

Pero, ¿no acontece lo propio en la percepción íntima? En cada momento no percibimos de nuestro yo sino un corto número de pensamientos, imágenes y emociones que vemos pasar como flujo de un río por delante de nuestra mirada interior. Y ese breve trozo de nuestra persona se nos presenta destacando sobre el resto oculto de nuestro yo total.⁷⁶

La psicología, por tanto, ha de ir más allá del estudio de la percepción externa y tomar nota de que, de igual manera que el cuerpo es el mediador de esta percepción del mundo, también lo es cuando pretendemos descubrir nuestra interioridad. Del mismo modo que estamos dotados de sentidos externos, también lo estamos de sentidos internos que nos dan noticia del mundo interior:

El cuerpo posee también una sensibilidad interna mucho más rica, variada y de fina textura que la externa, constituida por el repertorio innumerable de las sensaciones musculares y de movimiento, los contactos internos, las presiones sanguíneas de venas, arterias y vasos; el dolor y el placer orgánicos, las delicadas impresiones en las entrañas y órganos profundos y, en fin y sobre todo, las corrientes sutilísimas de la secreción interna. Todo este pueblo incalculable de estados sensitivos intracorporales, con sus incesantes y exquisitas modificaciones, nos acompaña desde la concepción y es el teclado maravilloso sobre el que se apoya directamente la percepción que de nosotros mismos tenemos. Como los sentidos exteriores son el aparato selector, el tamiz que en cada caso detiene o deja pasar los objetos del mundo exterior, así la sensibilidad intracorporal subraya o apaga nuestros estados íntimos y hace que percibamos éstos y no los otros; luego, los otros y no éstos.⁷⁷

Por tanto, aunque necesito que el otro exprese de algún modo su intimidad para tener constancia de ella, nuestra interioridad tiene la misma necesidad de expresarse y salir fuera. Constatamos movimientos embrionarios de la lengua, iniciación de contracción y distensiones en la boca⁷⁸ cuando pensamos. Es, dice Ortega, nuestra vida interior que se abre a la expresión. De ahí la importancia de

⁷⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Teoría de Andalucía y otros ensayos*. “La percepción del prójimo”. *La Nación*, Buenos Aires, 1924. O.C. Tomo VI, Cp. I, p. 216.

⁷⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Teoría de Andalucía y otros ensayos*. “La percepción del prójimo”. *La Nación*, Buenos Aires, 1924. O.C. Tomo VI. Cp. II, pp. 217-18.

⁷⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*. p. 218.

⁷⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*. p. 219.

estudiar los gestos fenoménicamente y así lograr con ello como una gran enciclopedia que compendie todo lo humano. Porque, aunque los gestos, en opinión de Darwin, sean residuos de acciones utilitarias que ejecutó nuestra especie en épocas primitivas de la vida, lo cierto es que para entender al ser humano no cabe más solución que atender a su complejo y enigmático mundo e ir traduciendo en experiencia vital lo que dibujan sus formas. Y nada mejor como muestrario que nuestro cuerpo.

Insiste, por tanto, nuestro filósofo en que la nueva psicología debe superar los prejuicios con los que ha trabajado desde sus inicios y abrirse a un tratamiento nuevo sobre la psique.

Los médicos obligados años y años a sorprender en los síntomas corporales externos el estado vital del organismo adquieren una tesitura determinada. Y cuando se les habla de psique, ellos ven el cerebro y no hay quien les apee de que todo lo que no sea hablar de cerebro es restaurar el viejo mito del alma, el pneuma místico que los antiguos creían ver trémulo como un fuego fatuo dentro del cuerpo del hombre. A esta tesitura hacia lo corporal y esta ceguera para lo propiamente psíquico debemos todo el auge prodigioso de las ciencias fisiológicas. Pero le debemos más: el empeño (...) para elaborar una psicología reducida a fisiología, (...). Merced a ello nos han enseñado que la verdadera psicología tiene que ser poco más o menos lo contrario de lo que ellos hicieron.⁷⁹

En conclusión: esta dificultad para percibir con claridad los fenómenos de nuestra psique ha ocasionado, según Ortega, que, a principios del siglo XX, la psicología se detenga a repensar su propio objeto de estudio. Y así se percate de que los fenómenos que ocurren en nuestro mundo interior sólo pueden ser objeto de reflexión una vez que han sido. Esto no ocurre en los fenómenos externos ya que, en este caso, sujeto y objeto están frente a frente, simultáneamente. Por eso, esta nueva psicología⁸⁰ tiene como tarea primaria describir lo que acontece; su explicación es el problema que tendrá que dejarse para más adelante.

En cuanto a todas las demás cuestiones que tienen que ver con nuestra psique, las vamos a tratar en el siguiente capítulo que abre ya el tema central de la antropología orteguiana. Aquí sólo hemos pretendido hacer referencia a la situación de la psicología como ciencia.

2.3. VIEJA Y NUEVA PEDAGOGÍA

La psicología –como hemos visto– está tomando otros derroteros, empezando a superar las opiniones del siglo pasado. Él mismo se sitúa con los nuevos aires de la biología y la psicología porque es necesario repensar qué somos

⁷⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*. Curso, agosto 1916. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, Cp. VII, pp. 631-32.

⁸⁰ La relevancia de Ortega en el desarrollo de la Psicología en España queda recogida por su relación con José Germain, principal promotor de la *Revista de Psicología General y Aplicada*, fundada en 1946 y en la que nuestro filósofo aparece entre los componentes del Comité Técnico de la revista. Ver en Helio Carpintero, Enid Miranda y Fania Herrero. “Ortega y Germain. Una relación significativa en la influencia de Ortega en la reconstrucción de la Psicología española de posguerra”. *Revista de estudios orteguianos*, nº1, Madrid, 2000.

para reconducir cualquier tarea que afecte al ser humano. Y este es el caso, también, de la educación que tanto importa a Ortega. Por ello, superando las deficiencias del siglo anterior, le compete a la pedagogía replantearse cómo concebimos al hombre si quiere una educación que lo ayude a alcanzar su proyecto vital.

Recordemos que cuando Ortega consigue volver a Alemania en octubre de 1906, después de regresar unos meses a España, va a Marburgo y se queda allí hasta septiembre de 1907. Se dedica a estudiar el idealismo platónico y kantiano, bajo la influencia de Herman Cohen y Paul Natorp. Su interés en estos momentos es contribuir a que en España triunfe una cultura que favorezca el desarrollo de la ciencia, principalmente a través de la pedagogía. Por eso, va a estar tan atento a las enseñanzas de Natorp en este campo.

Después de su segunda estancia en Marburgo, regresa a España a finales de 1911 y se instala en la Casa de los Oficios de El Escorial, en la Sierra, alejándose así de la agitación de la capital. Tiene lugar entonces la fundación de la Liga de Educación Política Española (LEP) y la publicación de su manifiesto en octubre de 1913. Esto significa en Ortega la concretización del ideal de europeizar y modernizar a la masa social española a través de una minoría intelectual que se haría cargo de su educación. En “La pedagogía social como programa político”, escribirá:

El otro genio de la pedagogía, el suizo Pestalozzi, que acaso no leyó nunca a Platón, renueva por necesaria congenialidad esta idea. La escuela, según él, es sólo un momento de la educación: la casa y la plaza pública son los verdaderos establecimientos pedagógicos.⁸¹

Es esta cuestión acerca de cómo debe ser una buena pedagogía la que le lleva a plantearse cuáles son las funciones psíquicas del ser humano. Distingue tres clases de *actividad espiritual*: la primera la constituye todo aquello que tiene que ver con el desarrollo de técnicas o mecanismos; la segunda, lo que hacemos ajustándonos a normas morales, artísticas, científicas; y falta la fundamental.

La tercera: los ímpetus originarios de la psique, como son el coraje y la curiosidad, el amor y el odio, la agilidad intelectual, el afán de gozar y triunfar, la confianza en sí y en el mundo, la imaginación, la memoria. Estas funciones espontáneas de la psique, previas a toda cristalización en aparatos y operaciones específicas, son la raíz de la existencia personal.⁸²

Esta es la vida espontánea, la primaria, y la que la biología naciente está empezando a atender. En contra del planteamiento darwinista, estudiar la vida es profundizar en estas formas orgánicas previas a toda organización, a todo uso. Es lo que Ortega llama *vida organizante* frente a la *vida organizada* que ha sido hasta ahora el foco de atención. La influencia de Pestalozzi se hace aquí patente si recordamos su principio pedagógico de la espontaneidad:

La ley fundamental de la Pedagogía pestalozziana, denominada por él principio de la *naturalidad de la educación*. (...) El primer principio es el siguiente: toda la educación del hombre es, en definitiva, un autodesenvolvimiento de sus energías, no es la comunicación o transmisión de una determinada forma exterior, sea de otras

⁸¹ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador III*. “La pedagogía social como programa político”, 1916. O.C. Tomo II, p.97.

⁸² ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador III*. 1916. Ensayos filosóficos. “Biología y pedagogía”. El Quijote en la escuela, O.C. Tomo II p. 405.

cosas o de otros individuos que puedan actuar como formadores. Las cosas no pueden proporcionarle más que un material que hay que elaborar, y la ayuda, realmente necesaria, de los demás puede y debe ser en todo momento una ‘ayuda para la propia ayuda’.⁸³

Por tanto, situado en la avanzadilla de las nuevas corrientes, Ortega defiende la superación de los errores de la biología, la psicología y la pedagogía del siglo XIX.

Afirma Ortega que cuando se profundiza en la vida psíquica es fácil encontrar un tipo de actividad que no encajaría en términos de función adaptativa e, incluso, que esa *fauna psíquica inadaptada* es decididamente superior. Pone el ejemplo del deseo, como hemos visto páginas atrás, desde el punto de vista de la psicología. En concreto, plantea la diferencia entre el deseo del niño y del adulto. Para el niño no existen deseos imposibles y eso hace que haya un constante empeño del querer que se enfoca a alcanzarlos. Lo contrario, *debilidad en la secreción psíquica interna del deseo, trae consigo mengua de vitalidad e ineptitud para la cultura y la civilización, que son, a la postre, no más que el reboso y la sobra de aquélla*.⁸⁴

Ortega va a titular *Pedagogía de secreciones internas* el texto donde habla de todo esto. Nada más elocuente para entender cómo ve la unidad de la exterioridad con la interioridad en el organismo vivo humano, así como la relación entre nuestros actos mentales y nuestra fisiología. El cuerpo muestra a las claras que es una unidad funcional, pero la psique no lo hace menos. Hay un fondo vital, emocional, desde el cual quedan configurados nuestros pensamientos, nuestras ideas y, por ende, nuestros actos. De tal modo que, cuerpo y psique, biología y psicología, vienen a ser dos haces de un mismo y único foco. Dependiendo de cuál sea el tono vital de ese núcleo visceral, así será también nuestra vida: bien *ascendente*, bien *descendente* – términos que adopta de Nietzsche.⁸⁵

La vida en decadencia, en descenso es un abandonarse, un aflojar todos los resortes; la vida ascendente es un esfuerzo y conato perdurable; precisamente un esfuerzo contra ese abandono y ese aflojamiento. Para el hombre decaído –el plebeyo– todo esfuerzo significa amaneramiento. Sólo le es cómoda el alma en mangas de camisa.⁸⁶

Por eso encontramos tipos humanos que desprenden energía y entusiasmo por donde van, mientras que otros parecen arrastrar la vida como un fardo pesado. El primero no la deja pasar, sino que la toma en sus manos y reobra sobre ella imponiéndole su peculiar sello. De ahí, según Ortega el *ressentiment*, la impotencia de los que no son capaces de modelar su vida, *el rencor impotente de los hombres sin estilo contra los hombres capaces de estilo*.⁸⁷

⁸³ NATORP, Paul. *Pestalozzi, su vida y sus ideas*. Barcelona, 1931. Ed. Labor, p. 61.

⁸⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador III. El Espectador III*. 1916. Ensayos filosóficos. “Biología y pedagogía”. El Quijote en la escuela, O.C. Tomo II, p. 415.

⁸⁵ FRIEDRICH WILHELM, Nietzsche. La idea que retoma Ortega sobre la “vida ascendente” y la “vida descendente” la explica Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos*, cp. III, escrito en 1889.

⁸⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *De la Cortesía o las buenas maneras*. 1918. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, p. 699.

⁸⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibíd.*, p. 699.

También en la historia quedaría plasmada esa dualidad dando lugar a épocas superlativas, mientras otras quedan en el olvido. Y esto no pretende ser, según Ortega, una valoración ética, sino una constatación puramente biológica. Evidentemente, es de preferir una *vida ascendente*, y por eso, insiste en que la educación en la infancia, que es la base para el futuro, ha de incentivar la expresión de esta espontaneidad vital, que es justo lo contrario de lo que se hace, a saber, enseñar a adaptarse al medio.

2.4. VIEJA Y NUEVA SOCIOLOGÍA

Las acusaciones que hace Ortega a la Sociología van a ir apareciendo a lo largo de sus escritos. El primer error que acusa es el que han cometido los pensadores del siglo XVIII⁸⁸ al considerar que el hombre es anterior a la sociedad. Según ellos, la sociedad sería por tanto obra de sus manos y dependiente de su voluntad. Esta idea nos llevaría a concebir al ser humano como un animal natural al que se le han cargado sobre las espaldas toda clase de artificios, productos de su asociación con otros hombres. Pero, en opinión de nuestro filósofo, no hay tal. Lo que sucede es que a nuestra especie le sobreviene una pérdida en el poderío de su vida instintiva y esta situación zoológicamente deficiente le obliga a salir en busca de su ser. Su vida pasa a ser una prueba continua que consiste en lo siguiente:

Quedar en franquía para ilusionarse con otro proyecto y ensayo, embarcarse a fondo en la nueva aventura, descubrir también que era un error, y así sucesivamente (...). Esta peregrinación de modo de ser en modo de ser, esa serie ininterrumpida de grandes ensayos, de excelsos errores, es la historia universal.⁸⁹

Por tanto, y a diferencia de ese primer planteamiento, según Ortega partimos del hecho de vivir en sociedad con otros seres humanos que reconocemos como semejantes. Pero aquí hay que advertir otro error de la sociología que lleva a una confusión y que es necesario eliminar. Su discípulo Julián Marías lo expresa así:

La sociología ha pasado por alto siempre una distinción decisiva, sin la cual apenas puede dar un paso, sino que se enreda en dificultades inextricables desde el comienzo: la que Ortega establece entre lo *interindividual* y lo *social*. La convivencia en sentido estricto lo es de individuos como tales; el amor, la amistad, suponen la convivencia de *varios individuos*, pero no por eso dejan de ser individuos; sus relaciones se dan en el ámbito estricto de la vida individual; esos haceres son míos, lo ejecuto yo, por algo y para algo, los entiendo, soy responsable de ellos. En la sociedad, en cambio, me encuentro en relación con otros hombres, pero no en cuanto individuos determinados, sino aparte de nuestra individualidad, en cuanto somos "cualquiera".⁹⁰

⁸⁸ Entre ellos, Jean Jacques Rousseau.

⁸⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso de 1939-1940. Obra póstuma. O.C. Tomo IX. Lec. VI, p. 353.

⁹⁰ MARÍAS, Julián. *Acerca de Ortega*. Madrid, 1971. Colección El Alción, *Revista de Occidente*, p. 47.

Somos seres sociales, incluso cuando nuestra sociabilidad se torna en conflicto. Ahora bien, esto no nos libra de algo forzoso e intransferible que es tener que elegir nuestro destino: necesariamente decidiremos, bien seguir nuestro auténtico y personal destino, bien el colectivo y despersonalizado. Pero irremediamente, según Ortega, hemos de hacer nuestra vida porque no nos queda otra, no nos la encontramos hecha. De esta forma, la primera reflexión que se nos presenta es la siguiente:

Y la lucha entre el personaje íntimo y el contorno mundanal es lo humano del hombre. No su cuerpo. Ni siquiera su alma. De aquí mi fórmula habitual: el hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni su alma, que es otra cosa. *El hombre no es ninguna cosa, sino un drama: su vida, lo que le pasa, su quehacer.*⁹¹

Puestos entonces en la tarea de vivir, lo que nos pasa es que, de no estar alerta, nuestra vida se llena de ideas y actuaciones que no proceden de nuestra íntima decisión, sino que las pensamos, hacemos y decimos porque son las que en nuestra sociedad se piensa, hace o dice. Ortega, al analizar el hecho social, utiliza reiteradamente el ejemplo del saludo para mostrar cómo tantos de nuestros actos han perdido el significado que tuvieron en su origen, para pasar a ser formas mecánicas de conducta a las que estamos socialmente sometidos por la presión del entorno. Unos a otros nos obligamos implícitamente a cumplir aquellos hábitos de conducta que, de manera impersonal, conforman nuestra vida.

Esta coerción no es fácil de eliminar. No es decisión personal, a no ser que aceptemos ser considerados como antisociales y cargar con las consecuencias del aislamiento a que seremos sometidos. Respecto a esta reflexión, Ortega reconoce la influencia de Émile Durkheim porque es el primero que escribe sobre la importancia de la coacción. Sin embargo, no comparte su visión *por suponer que había desde luego en el hombre un plan de comportamiento propio, individual con el cual chocaría casi siempre –esto es, predominante– el plan social, el uso.*⁹² También es este el sentido que da Henri Bergson a la presión social que se ejerce contra aquel individuo que se opone a la vigencia colectiva. Según Ortega, la coerción se realiza, por el contrario, contra el individuo que no tiene opinión, que no sabe qué hacer, que vive pasivo, inerte, vacío, y, por esto mismo, la presión del grupo hace mella en él.

El hecho de que en nuestra sociedad haya tantas voces que se esconden, que se dejan confundir con el vocerío de los que ejercen precisamente la coacción, manifiesta que el análisis orteguiano del hecho social no ha quedado desfasado. Todo lo contrario. Esta masa de individuos con miedo a expresar su creencia o su convicción, junto a aquellos que carecen de ella, constituyen el número mayoritario de nuestra sociedad y pasan involuntariamente a formar parte de una opinión pública que aparenta ser lo que no es: reflejo de una mayoría social madura que ejerce su voluntad.

Cuando Ortega analiza la situación de la sociología, emite un doble veredicto de invalidez a las dos posiciones preponderantes: ni el individualismo ni el colectivismo sociológicos explican el fenómeno social tal como se muestra. Ni la

⁹¹ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso de 1939-1940. Obra póstuma. O.C. Tomo IX. Lec. II, p. 287.

⁹² ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso de 1939-1940. Obra póstuma. O.C. Tomo IX. Lec. VI. Addenda, p. 363.

sociedad es la suma de individuos, ni el individuo se disuelve en lo colectivo. Lo que vemos delante de nosotros, por poco que abramos los ojos, son individuos diferentes que comparten su vida personal con otros, que a su vez comparten la suya con estos otros. Es muy gráfica la estratificación que hace Ortega si cada uno intentáramos organizar el tropel humano que nos presenta lo social. Reconoceríamos: los que nos son próximos; los conocidos, pero no próximos; los desconocidos o “la gente”.

Pues bien, con todos ellos compartimos el bagaje cultural que hemos heredado de nuestros antepasados, y gracias a eso, contamos con un haber que nos orienta para actuar en nuestro mundo. Esto es lo admirable del hecho social. El problema es cuando eso mismo se convierte en yugo inquebrantable que, de forma explícita o implícita, anula la individualidad.

Mi tesis es, pues, taxativamente ésta: el hecho social es, ante todo, el uso y todo uso es un caso particular del fenómeno general humano que llamamos “mando y obediencia”. El derecho es sólo una especie determinada del mandar y obedecer.⁹³

Para que esta afirmación no nos parezca exagerada, hemos de entender el mando no como una forma visible e institucionalizada –aunque eso es el Estado y sus instrumentos creados para ese fin-. La gente, la “opinión pública” ejercen un poder sobre el ciudadano ante el cual se siente impelido a obedecer. No porque necesariamente vaya a ser objeto de sanción formal; puede serlo perfectamente de modo no formal. Seguramente este tipo de coerción sea tan efectivo o más que aquel que tiene el Estado a su disposición.

Según Ortega, esta forma de presión social está adquiriendo un poder extraordinario porque el hombre de su tiempo ha perdido la prudencia para pararse a pensar, para recogerse cada uno en su fuero interno.

Los demagogos, empresarios de la alteración, que ya han hecho morir a varias civilizaciones, hostigan a los hombres para que no reflexionen, procuran mantenerlos hacinados en muchedumbres para que no puedan reconstruir su persona donde únicamente se reconstruye, que es en soledad. Denigran el servicio a la verdad, y nos proponen en su lugar: *mitos*. (...) logran que los hombres se apasionen, y entre fervores y horrores se pongan *fuera de sí*. Y, claro está, como el hombre es el animal que ha logrado meterse *dentro de sí*, cuando el hombre se pone *fuera de sí* es que aspira a descender, y recae en la animalidad. Tal es la escena, siempre idéntica, de las épocas en que se diviniza la pura acción. El espacio se puebla de crímenes. Pierde valor, pierde precio la vida de los hombres, y se practican todas las formas de la violencia y del despojo. Sobre todo, del despojo.⁹⁴

Es sorprendente cómo al leer estas páginas puede uno ver dibujado el panorama de nuestro tiempo. Lo que describe es el anuncio que hoy se cumple también en nuestro mundo. En su opinión, se puede leer en la historia de los pueblos las leyes que rigen los acontecimientos históricos. Mirar de cara a los hechos es la puerta por donde entrar en el corazón de las causas que los provocan y encontrar así, como en un libro abierto, el sentido de lo que pasa.

⁹³ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso de 1939-1940. Obra póstuma. O.C. Tomo IX. Lec. VI. Addenda. Lec. IX, p. 411.

⁹⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Ensimismamiento y alteración*. Curso de 1949-1950. Obra póstuma. O.C. Tomo X. Cp. I, p. 154.

Son los usos, hecho social por excelencia, aquellas vigencias colectivas que rigen el comportamiento de una sociedad. La transmisión de estos usos nos llega por lo que vemos y lo que escuchamos. Estos sentidos nos procuran todo el arsenal de hábitos que lo colectivo enfrenta ante nosotros. Por tanto, “lo que se dice”, “lo que se habla” conforma todo un mundo tan real como el mundo de la física o el de la matemática. Esta idea, que el mismo Ortega reconoce que puede resultar *estrambótica* le parece la causa de muchos problemas.

Lo siento, pero conste que es esta mi opinión: sólo conseguirá relativa seguridad una cultura que sepa crearse paralelamente y con igual intensidad una física y una retórica, la ciencia del moverse los cuerpos y la ciencia del entenderse los hombres. (...). La retórica es, pues, la ciencia y la técnica que permitirá al hombre manipular y dominar el mundo de los tópicos irresponsables de “las opiniones públicas”.⁹⁵

Como hemos visto anteriormente, Ortega se reafirma en sus ensayos al lado de la nueva biología que concibe la vida como una interrelación con el entorno. Apuesta por la posición de Von Uexküll, quien niega que todos los seres humanos compartamos un espacio único y anónimo. Cada cual tiene su paisaje vital, coincidente o no con el de otros. Por ello, afirma nuestro filósofo:

Así el paisaje humano es el resultado de una selección entre las infinitas realidades del universo, y comprende sólo una pequeña parte de éstas. Pero ningún hombre ha *vivido* íntegro el paisaje de la especie. Cada pueblo, cada época, operan nuevas selecciones sobre el repertorio general de objetos “humanos”, (...). Sería preciso yuxtaponer lo que cada uno de nosotros ve del mundo a lo que ven, han visto y verán los demás individuos para obtener el escenario total de nuestra especie. Por eso decía genialmente Goethe que ‘sólo todos los hombres viven lo humano’.⁹⁶

Si hacemos la lectura sociológica, resulta que no podemos calificar de salvajes a otros pueblos y culturas, ya que esto supone que los consideramos desde nuestro paisaje y no desde el suyo propio. Este es el modo de superar el unitarismo evolucionista y pasar a una nueva visión que reconoce un hecho: la pluralidad y diferencia entre las culturas y los seres humanos. Por eso, el problema del retraso en la ciencia histórica es, entre otros, que no ha sabido adoptar esa posición en que el historiador se empeña en encontrar el sentido que tuvo su vida -por tanto, su cultura- para el sujeto de otro tiempo. Tomar *conciencia de la variabilidad del tipo hombre*,⁹⁷ de eso es de lo que se trata.

Ahora bien, esta idea de Ortega le lleva a aceptar que ninguna cultura es más verdadera que otra. Desde que afirmara el perspectivismo en *Meditaciones*, es patente el conflicto que le genera esta posición ante su deseo de verdad. Aquí de nuevo, aparece un Ortega que se niega a que su posición derive en un relativismo cultural, -del mismo modo que ya lo hemos planteado respecto a los valores-:

Más allá de las culturas está un cosmos eterno e invariable del cual va el hombre alcanzando vislumbres en un esfuerzo milenario e integral que no se ejecuta sólo con el pensamiento, sino con el organismo entero, y para el cual no basta el poder individual, sino que es menester la colaboración de todo un pueblo. Períodos y razas

⁹⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso de 1939-1940. Obra póstuma. O.C. Tomo IX. Lec. VIII, p. 397.

⁹⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Las Atlántidas*. 1924. O.C. Tomo III, p. 753.

⁹⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p. 770.

—o, en una palabra, las culturas- son los órganos gigantes que logran percibir algún breve trozo de ese trasmundo absoluto. Mal puede existir una cultura que sea la verdadera cuando todas ellas poseen sólo un significado instrumental y son sensorios amplísimos exigidos por la visión de lo absoluto.⁹⁸

Pero necesariamente, nos asalta la duda de nuevo. ¿Significa esto que hemos de aceptar las prácticas de todas las culturas, aunque supongan una contradicción con los valores más “sagrados” de la propia -sea cual fuere ésta? Viene enseguida a la mente la imagen de una mujer atrapada dentro de su burka. Decimos mujer, aunque podría ser un varón, puesto que a nuestra mirada no se ofrece ninguna pista. La anulación de la identidad corporal, del gesto, de la expresión. La ablación del clítoris, la circuncisión. El casamiento obligatorio en la adolescencia. La perplejidad está servida.

⁹⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *Las Atlántidas*. 1924. O.C. Tomo III, p. 772.

PARTE II. CORPOREIDAD Y FEMINIDAD



José Ortega y Gasset en Hamburgo, 1953. Fotografía de S. Chapeau-Valov.
Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón

CAPITULO 3

LA ANTROPOLOGÍA ORTEGUIANA

Los dos primeros capítulos cierran un paréntesis introductorio que ha pretendido sumergirnos en la propia mirada de Ortega. Deslizándonos por sus intersticios de hombre de pensamiento, hemos querido conocer desde qué posiciones construye su idea del ser humano. La pregunta sobre el hombre es sobremano compleja y, de hecho, seguimos haciéndola desde los inicios de la filosofía. Ahora, con Ortega y Gasset como fuente de inspiración, llega nuestro momento para retomar la pregunta sobre esta “cosa” que llamamos “ser humano”. En *Meditaciones de la técnica* Ortega hace la distinción entre “cosa” y “pre-cosa” para explicar qué es la técnica. Pero este esquema es aplicable a cualquier realidad sobre la que queramos saber qué es. Buscar en qué consiste algo es una hazaña que pretende claridad sobre aquellas condiciones que hacen posible su existencia; esto es la *pre-cosa*. En nuestro caso, su análisis nos lleva indefectiblemente a que constatar que los “ingredientes” que la constituyen son inseparables a pesar de poseer una consistencia bien diferente; y, además, a descubrir una realidad, una “cosa” absolutamente única respecto a todo lo demás que constituye el mundo o cosmos. José Lasaga defiende que esta antropología orteguiana no busca precisamente una esencia, sino el cambio entendido como historia. Y junto a esto, la diferencia respecto a dos modos también de vivir que se oponen al humano: *Dios y el animal*.¹

Este camino que vamos a recorrer ahora hacia la antropología lo hacemos, por elección personal, de la mano de los escritos de Ortega y siguiendo el curso temporal de su pensamiento. De esta manera, nos va a presentar, a modo de mojones, la construcción de su teoría sobre el hombre. Pues bien, los cinco apartados que vienen a continuación son cinco paradas en las que el pensamiento de Ortega va a ir recogiendo el material vital que se le va presentando en su discurrir.

Por eso, empezaremos en primer lugar por su previa negación de toda posición dualista, sin desterrar, sin embargo, los conceptos que sirven igualmente para hablar del hombre, aunque se haga claramente desde otra perspectiva. Esto le lleva a una primera parada, en la que reconstruye el sujeto humano como *yo ejecutivo*, y que fructifica en una nueva arquitectura de *cuerpo, alma y espíritu*. En la tercera parada, el cuerpo se descubre como el lugar privilegiado en que *yo y mundo* comulgan, descubriendo así a los *otros yos* que comparten mi hacer. El final del camino es la puerta abierta a la realidad radical por la que ha estado sostenido en todo su andar y que no es más que *la vida misma*, ...final de trayecto.

¹ LASAGA MEDINA, José. “Notas sobre la antropología defectible de Ortega”, pp. 56-57. En SAN MARTÍN, Javier - DOMINGO MORATALLA, Tomás (Eds). *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Biblioteca Nueva Fundación Ortega y Gasset. Madrid, 2010.

Según N. Orringer, es clara la influencia de Max Scheler por asumir el tema del cuerpo como una preocupación fundamental. Pero defiende que esta influencia no responde sólo a su obra *Formalismo en la ética*- como afirma C. Morón Arroyo-, sino también a *Los ídolos del conocimiento*.² No obstante, y a pesar de que haya escépticos acerca de la originalidad de Ortega y Gasset en su concepción del cuerpo –como es el caso de Morón Arroyo- lo cierto es que nuestro filósofo sobrepasa los límites de la mera inspiración y ha construido un pensamiento marcado por su genialidad y concebido desde su personal teoría del perspectivismo.

Por otra parte, y como punto de partida, es importante tener en cuenta desde qué horizonte se habla del cuerpo. Jesús Conill, al explicar la “hermenéutica genealógica” como el camino por el que Nietzsche, separándose de todo idealismo, llega hasta lo más profundo del “hombre físico” a través del cuerpo, considera que este método conecta con una tradición que se inicia en la antigüedad y que adquiere auge, sobre todo entre los médicos, en los siglos XVI- XVIII. Es entonces cuando recibe el nombre de “antropología”. Piensa que esta tradición la ha aprovechado una gran parte de la antropología contemporánea, como es el caso de Scheler, de la fenomenología de la corporalidad y del mundo de la vida de Husserl y Merleau-Ponty, o con la fenomenología hermenéutica del raciovitalismo de Ortega, la teoría del cuerpo de Laín Entralgo y la noología de Zubiri.³

Por tanto, somos conscientes de que Ortega y Gasset no es el único, pero quizás sí uno de los primeros que se toma la reflexión sobre el cuerpo como centralidad de su pensamiento acerca de la vida. En opinión de L. Entralgo, Husserl o Merleau-Ponty también intentan describir y comprender la importancia del cuerpo como foco desde el cual percibimos la realidad, pero piensa que para ellos los resultados de su reflexión serían aplicables a cualquier hombre, *si su mente fuese capaz de considerar adecuadamente la realidad de esa percepción*.⁴ Sin embargo, la pretensión de Ortega –que es también la suya-, es la de pensar el cuerpo como singularidad, como “mío”, en la particular existencia que es mi vida. No obstante, no resulta tan clara esta distancia, por ejemplo, con Merleau-Ponty, cuya consideración del “propio cuerpo” se trasluce en este texto:

El cuerpo no es, pues, un objeto. Por la misma razón, la consciencia que del mismo tengo no es un pensamiento, eso es, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formarme al respecto una idea clara. Su unidad es siempre implícita y confusa. Es siempre algo diferente de lo que es, es siempre sexualidad a la par que libertad, enraizado en la naturaleza en el mismo instante en que se transforma por la cultura, nunca cerrado en sí y nunca rebasado, superado. Ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Así, pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto

² En ORRINGER, Nelson. “La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset”. Serie de Filosofía Española. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 11. Pamplona, 1999.

³ CONILL SANCHO, Jesús. El poder de la mentira, Ed. Tecnos, Madrid, 3ª ed. 2007, Parte II, pp. 116-17.

⁴ LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Cuerpo y alma*. Espasa-Calpe, Madrid, 1991, pp. 313-14.

natural, como un bosquejo provisional de mi ser total. Así, la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad.⁵

En cualquier caso, aceptando una mayor o menor cercanía entre estos pensadores, lo que sí es necesario para nuestro filósofo es que aparezca, unido a la dimensión biológica de nuestro cuerpo, su dimensión histórica. El cuerpo es cuerpo viviente de un yo viviente, en un tiempo históricamente determinado, en el que busca su propia comprensión. Empecemos el recorrido.

3.1. CUERPO Y ALMA. MATERIA Y ESPÍRITU

El punto de partida, la estación desde la cual iniciamos la marcha es la que nos sitúa frente a la clásica concepción dualista del ser humano. Desde que Pitágoras asumiera de los órficos que en el hombre hay algo más aparte de su cuerpo mortal, la filosofía ha ido reformulando esta convicción y ha llegado hasta nosotros. Todo un largo pasado pesa sobre nuestras cabezas que intentan aclararse muchos siglos después.

Todo el que hoy se ocupa en pensar y se arriesga a escribir, se siente deprimido al advertir que la parte más decisiva del vocabulario se ha hecho irreversible porque sus vocablos están demasiado cargados de sentidos anticuados, cadavéricos y no corresponden ni a nuestras ideas ni a nuestra sensibilidad. Al haber caído en desprestigio las nociones que intentan expresar, ellas mismas en cuanto palabras han perdido prestigio.⁶

Esta sería la primera advertencia que asumimos junto a Ortega. Es siempre una cuestión delicada utilizar el término “alma” o “espíritu” cuando hablamos del ser humano. Pero si nos paramos a pensar y dejamos que el prejuicio que hay tras esos términos no nuble nuestro entendimiento, pronto nos damos cuenta que son términos que pretenden ayudarnos hoy, como en todo tiempo, a expresar realidades que constatamos pero que se escapan a una confirmación meramente física. Tener experiencia no la tenemos sólo de lo que los sentidos externos nos informan. Como ya hemos comentado al explicar la postura de Ortega frente a la vieja psicología, también tenemos una sensibilidad interna que nos habla de contenidos tan reales para nosotros como los que nos ofrece la percepción externa. Por tanto, y de acuerdo con él, al empezar a hablar de nuestra más cercana realidad, nosotros mismos, hemos de tomar como determinación la posibilidad de usar estos términos sin ánimo de imponer un significado ideológico. Las palabras, instrumentos en mano del que piensa y escribe, son inocentes en sí mismas. Hagamos un esfuerzo por vagar entre ellas sin prejuicios y comencemos nuestra andadura.

En 1903, con veinte años y bajo el pseudónimo de Rubín de Cendoya, en un escrito titulado “Moralejas”, José Ortega y Gasset retoma una cita de Christian J.

⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Ediciones Península, Barcelona, 1975. Cp. VI, p. 215.

⁶ ORTEGA Y GASSET, J. “Individuo y organización”. Conferencia en los Coloquios de Darmstadt. 1951. O.C. Tomo X, p.395.

H. Heine donde alaba el papel del cuerpo frente al espíritu. Está tratando otras cuestiones, -la de dar salida a problemas que tienen que ver con la economía-, pero aun así es gratamente clarificadora para empezar:

Hora es que reconozcamos la economía política y el arte del comercio como ciencias nutrices y que vengan a ocupar en nuestra actividad el lugar que dejaron vacío al alejarse las marchitas soñaciones teológicas e históricas. Y si hasta ahora habíamos pensado con la imaginación y tan mal nos iba, acaso comencemos a idear con el vientre. 'En verdad -dice Heine- que el cuerpo, a veces, es más clarividente que el espíritu. A menudo piensa mejor el hombre con sus lomos y con su estómago que con la cabeza'. Así sea.⁷

El que Ortega aluda a este texto de Heine lo sitúa entre los que buscan rescatar el cuerpo del lugar en que ha estado subyugado desde tiempos y espacios remotos. En la vieja visión dualista del hombre arrastrada desde la filosofía griega, siempre le ha tocado un papel oscuro, en oposición al alma del que se distancia años luz en cuanto a dignidad y cuna, y del que ha tenido que padecer su contacto y desear, por ello, su liberación. Así las cosas, se va a situar en contra de la influencia ejercida en nuestra cultura por la interpretación neoplatónica del hombre, asumida por la filosofía cristiana sobre todo con San Agustín.⁸ Y esto a pesar de que Ortega ve en el Cristianismo la única religión que valora la carne hasta el punto de afirmar su resurrección después de la muerte, en la vida eterna.

Lo cierto es que estamos habituados a pensar según oposiciones, sea sensible- racional, apetitos-voluntad, inteligencia-sentidos, o materia-espíritu, como si de dos reinos en disputa se tratara. Uno sería legítimo y el otro bastardo, pero con una fuerza tal que la vida se convierte en un constante esfuerzo en controlar la tendencia a las viles pasiones a que se ve arrastrada la voluntad humana. El cuerpo, la carne, causa fundamental de nuestros males, lo sentimos necesitado de una enérgica voluntad que encauce su natural espontaneidad y lo apacigüe. Con mucho acierto, J.L. Aranguren comenta lo siguiente:

Solemos tender a pensar que nuestra moral, la moral vigente, es o, al menos, era la moral cristiana. Ahora bien, esto no es sino parcialmente cierto. Los preceptos cristianos -virginidad y castidad, indisolubilidad del matrimonio, etc.- han ido sufriendo deformaciones a lo largo del tiempo y, en el siglo pasado, una verdadera distorsión farisaica, de utilización al servicio de la 'respectabilidad' burguesa, pseudoespiritualista y clasista.⁹

En cualquier caso, esta idea, fuertemente arraigada en nosotros, es necesario repensarla y así es como Ortega, a mi juicio, asume el reto. Tomar el hecho tal cual se presenta e introducirnos en él hasta sus raíces más inhóspitas para poder desentrañar su verdad. ¿Qué hay de cierto en esta visión del hombre, según nuestro filósofo?

Pues bien, el hombre, la persona humana no consiste en su cuerpo ni siquiera en su alma: cuerpo y alma son sólo dos sistemas de mecanismos, físico el uno, psíquico el

⁷ ORTEGA Y GASSET, J. "Moralejas". *Helios*, diciembre de 1903. O.C. Tomo I, p.15.

⁸ SAN AGUSTÍN. Confesiones: "(...) atado a la dolencia de mi carne con el mortífero deleite que me tenía esclavizado, arrastraba mi cadena temiendo ser desatado de ella." Libro VI, cp. XII, p.122. Espasa-Calpe. Madrid, 1954. 7ª ed. 1973.

⁹ LÓPEZ ARANGUREN, José Luis. *Erotismo y liberación de la mujer*. Ariel, Barcelona, 1972. p. 27.

otro con que el hombre se encuentra y con los cuales tiene que arreglárselas, bien que mal, para ser hombre. La prueba de ello es que dado un cuerpo y dada el alma en él infusa no está dado nada, absolutamente nada de lo que en el hombre solemos considerar como específica y propiamente humano. En efecto, no está dado qué creencias e ideas tendrá ese hombre, qué cosas estimará o rechazará, qué equipo de instrumentos y técnicas tendrá a su disposición, cuáles serán sus ocupaciones, sus entusiasmos y sus sufrimientos. Para hacer ver hasta qué extremado punto es esto verdad, advirtamos que dado el cuerpo de un hombre no está ni siquiera dado qué sufrimientos corporales tendrá con probabilidad que arrostrar. El repertorio de sus dolores depende del repertorio de analgésicos que en su tiempo existan. La realidad o consistencia del hombre le viene dada, pues, no por su cuerpo ni por su alma sino por su tiempo. O dicho con otro giro: el hombre, la persona no tiene una realidad o consistencia que en absoluto le sea propia, que la traiga y aporte de suyo al existir, que la posea en forma exenta y por sí mismo, sino que es eso que es porque la vida humana había adoptado una cierta figura a la fecha en que él nació.¹⁰

Este texto sintetiza lo que vamos a ir exponiendo más sosegadamente, escrutando, como hace Ortega, el fenómeno que tenemos ante nosotros y que es nuestra propia realidad humana. Intentemos observarnos a nosotros mismos y constataremos que, al mismo tiempo que existe una parte que nos parece conocer y controlar, existe otra, donde se amontonan emociones e instintos de todo tipo sin que nada podamos hacer sobre ellos. ¿Qué parte de nosotros es ésa?

¿Quién podrá negar la existencia de ese misterio que va dentro de nosotros, a nuestro lado? (...). Y es que existe una vida que está bajo la consciencia: 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. (...) ¿Puede tener otra explicación esto, que admitir la existencia de una labor análoga a la intelectual, a la consciente, verificándose callada, bajo la conciencia?¹¹

Esta es la gran aportación del psicoanálisis de Freud, que Ortega conoce. La existencia de una parte inconsciente en nuestro psiquismo deja al hombre en cierta medida desvalido. Ya no puede sentirse dueño y señor de sus sentimientos, pasiones, obsesiones. Duro golpe para el ser humano que, desde Descartes, había descansado en la certeza del “yo”. Ha de reconocer un mundo que se escapa a la percepción de nuestros sentidos, que dificulta la expresión a través de la palabra porque está lejos de su alcance, inaprehensible. En un primer momento, creemos que sabemos acerca de nosotros mismos, sobre todo frente a los demás que, al quedar fuera, nos parece que no tienen acceso a nuestro interior como nosotros. Pero, pensando más detenidamente, nos damos cuenta que hay una vida interior que actúa en nuestro hacer, y de la que también nosotros desconocemos realmente los hilos que la mueven.

¹⁰ ORTEGA Y GASSET, J. “La cultura de las habas contadas”. Paisaje de las generaciones. 1943. Obra póstuma. O.C. Tomo IX, p. 575.

¹¹ ORTEGA Y GASSET, J. “El poeta del misterio”. *El Imparcial*, 14 de marzo de 1904. O.C. Tomo I, p.30.

Pero también Nietzsche habla ya de esta cruda realidad que es constatar que hay una parte de nosotros a la que no tenemos el acceso que quisiéramos y que oculta secretos que posiblemente desvelarían la verdadera naturaleza humana.

En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar fuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre!¹²

En un curso sobre psicología impartido a finales de 1915, Ortega explicará que *el mito más obvio con que creemos distinguir lo psíquico de lo físico consiste en decir que lo físico es lo externo y lo psíquico lo interno.*¹³ Para él, resulta ser una ficción el que a lo físico –por tanto visible- se le identifique con lo externo, y a lo psíquico –y por tanto invisible- con lo interno. Y que, igualmente, lo es que “externidad” de nuestro cuerpo se reserve para lo que está fuera, e “internidad” para lo que está dentro. A la hora de plantear el problema, utiliza ejemplos y enfrenta los sentimientos a las voliciones. La tristeza o la alegría son parte de mi yo, pero hay una distancia porque estas no vienen de mí; es como si fueran ajenas, “otras” que yo. De ahí que se me impongan sin yo hacer nada. En cambio, querer algo, no sólo es que está en mí, sino que sale de mi yo. Aquí no hay pasividad, sino actuación del yo. Por tanto, esta distinción no acaba de estar clara si nos atenemos al concepto tradicional de fenómenos psíquicos.

Como decíamos, Ortega, al igual que Max Scheler entre otros, pone en cuestión ya en estos momentos la primacía de la *res cogitans* sobre la *res extensa*. La certeza del *cogito* cartesiano no es tan evidente como ha mantenido el idealismo desde hace tres siglos. Y sólo basta con dirigir uno la mirada hacia su propio interior para darse cuenta de ello. Esta idea es fundamental porque nos sitúa, con Ortega, en una oposición clara frente al dualismo cuerpo-alma, materialismo y espiritualismo. Por esta época, Ortega ya ha estado en Alemania, cuna del idealismo, ilusionado entonces por hallar la filosofía que le confirme la posibilidad de alcanzar verdades objetivas. Pero esta empresa no va a resultar tan sencilla, como ya hemos anticipado en la introducción.

Vuelvo a abrir el diario. Tres meses han pasado desde que escribí la última página. (...) En este tiempo he recorrido casi todo el sistema de Kant: he leído los libros exegéticos de Cohen, he leído los libros de Natorp, otros libros de psicología y de Historia: unos veinte volúmenes y entre ellos las dos *Críticas* de Kant. (...) En cambio el mundo estético ha estado casi muerto para mí en este tiempo. Casi se me ha olvidado escribir: he perdido la agilidad de pluma y hasta creo que de intelecto.

¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Ed. Tecnos, 1ª edición, Madrid, 2010. Reimpresión 2017, p. 24.

¹³ ORTEGA Y GASSET, J. *Sistema de la psicología*. Curso en otoño, 1915. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, Lec. II, p.443.

(...) Otro gran acontecimiento de estos meses es que en ellos he logrado entenderme con Platón en griego.¹⁴

En opinión de Ciriaco Morón, Ortega mantiene en esta primera época una postura objetivista que va a extenderse hasta 1914.¹⁵ Pero no hay una interpretación unánime al respecto. Por ejemplo, Julián Marías la rechaza. Es cierto, no obstante, que Ortega busca en sus inicios esa objetividad, pero que marque tan drásticamente su pensamiento tal como lo plantea Morón, no parece tan claro. Junto a escritos en que ensalza lo objetivo frente a la subjetividad, también hay textos en los que se expresa de otra manera. A mi juicio, se está librando una batalla personal entre el ideal que persigue y la realidad vital que experimenta.

Cuando vuelve de nuevo a España, después de sus dos estancias en Alemania, retoma su labor en diferentes periódicos y revistas, obsesionado por la “europeización” de su patria –cuestión mencionada ya en la primera parte del trabajo. Por eso, los textos que nos pueden ilustrar sobre su pensamiento acerca del cuerpo están ligados a la idea de cultura. Pero, por la influencia de sus maestros de Marburgo, entiende por cultura *la ciencia, la moral y el arte, las tres grandes formas culturales de las que hay que empaparse si no se quiere caer en la chabacanería*.¹⁶ Habrá que esperar a *Meditaciones del Quijote* para que esta visión de la cultura cambie.

Así, del mismo modo que un pueblo se eleva sobre la mediocridad cuando la cultiva, lo mismo le ocurre al cuerpo que posee alma.

El alma es el principio que defiende la materia de la corrupción. El alma es una guerra incansante contra la inercia. Lo que en el cuerpo podéis llamar ánima, se llama en una sociedad cultura política. Procúrese que no se apague en una raza, si se busca que la raza no muera. Désela pasto y substancia; oriéntense todos los órganos étnicos a la destilación de esa divina esencia, que da vida, como en el cuerpo del individuo todos los sistemas de órganos están puestos sólo para convertir todo en quimo y en quilo, en trotadora sangre.¹⁷

Sociedad, raza o cultura, son términos que, para él, en estos momentos, responden a la misma realidad. Según esta definición, el alma es principio de vida, causa de ese modo de existir que hay en todo lo que no es inerte. El alma hace que exista de otro modo lo que, si no fuera por ella, estaría condenado a ser mera materia. Ese modo es una cooperación indiscernible, una simbiosis que se da en todo ser vivo, todo organismo, y de modo superlativo en el ser humano - así lo vio ya Aristóteles. Dice Ortega:

¹⁴ ORTEGA Y GASSET, J. “Diario de Marburgo, 1906-7”. Obra póstuma. O.C. Tomo II, p.95.

¹⁵ Según C. Morón Arroyo, a diferencia de José Ferrater Mora, discípulo de Ortega, que establece tres etapas en el pensamiento orteguiano –objetivismo, perspectivismo y raciovitalismo-, afirma que existen cuatro estadios: de 1907 a 1914, de 1914 a 1920, de 1920 a 1927 y el cuarto, de 1928 en adelante. MORÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá, Colección Romania. Madrid, 1968. Cp. II, pp. 77-81.

¹⁶ MONFORT PRADES, Juan Manuel. “La idea de cultura en Simmel como fuente de inspiración para Ortega”. *Revista de Estudios orteguianos*, nº 22, 2011, p.190.

¹⁷ ORTEGA Y GASSET, J. “Sobre el proceso Rull. Lamentación”. *Faro*, 12 de abril de 1908. O.C. Tomo I, p.159. La revista *Faro* la funda Ortega en febrero con la ilusión de que sea la que alumbré los pasos de la nueva ciencia en España.

El hombre no nace en la rama de un árbol, como la breva, sino dentro de una sociedad adscrita a determinado territorio, dentro, pues, de lo que llamo un “espacio social”. Ahora bien, la sociedad, en todo instante por el cual seccionemos su duración, está constituida por un conjunto de usos, esto es, de modos de pensar, de sentir, de comportarse que son predominantes, que tienen el carácter de “establecidos”, que poseen “vigencia colectiva” y, por ello, se imponen automáticamente a todos los individuos que en ese “espacio social” existen.¹⁸

La biología humana marca la diferencia con el resto de la biología animal. La ciencia, cuando intenta descifrar este misterio de la vida, se empeña en uniformar, en generalizar, ofrecer leyes inalterables para cada grupo de seres que comparten rasgos determinados por ella misma, y los encasilla bajo el nombre de especies y géneros. Pero lo que ocurre es que esa vida formalizada, disecada, que se nos presenta científicamente no es la vida auténtica que siempre es dinámica, individual y concreta, pero a la vez social.

Vida es cambio de substancias; por tanto, convivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima de relaciones, apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente, conllevarse, potenciarse.¹⁹

El pensamiento acerca de la vida va hincando ya sus raíces bien hondas en Ortega y se adivina claramente su perfil: la vida como coexistencia y diálogo con lo distinto pero inseparable. Siendo un hecho individual, se realiza cooperativamente, en mutua e imprescindible “relación con” todo aquello que constituye su entorno, su paisaje, su horizonte -lo que años después se expresará en la fórmula *yo y mi circunstancia*. Y dentro de este, mi cuerpo y el de los otros, porque cada vida es vivir un cuerpo en todo momento. Pedro Laín Entralgo lo explica así, retomando la idea de Scheler:

No es ilícito decir que cuando el cuerpo nos permite vivir despreocupados respecto de él, y cuando no empeñamos nuestra atención en la faena de autocontemplarnos —y por tanto, inconscientemente, en la actividad de incoar en nuestro propio cuerpo tenues movimientos expresivos—, la vida psíquica consiste en convivir vivencias comunes con quienes nos rodean: convivir con el otro, en tal caso, no es solo vivir junto a él, es también compartir las mismas vivencias, dar plena y doble significación a la palabra ‘convivencia’.²⁰

Por eso, es necesario hacer una reflexión sobre el cuerpo desde otro punto de vista al de la ciencia; que no quiere decir opuesto o al margen, sino desde un ángulo diferenciador que complete lo que la ciencia no asume. Inevitablemente, el método inductivo implica una uniformidad de la realidad; la ajusta a medidas. Pero lo que definimos como “el cuerpo humano” desde esa generalización no es “mi cuerpo”. *Mi cuerpo* sólo lo vivo yo: me sostiene en la existencia de un modo preciso y particular que modifica el tiempo y el espacio, todo el paisaje. Por eso no coincido necesariamente con otros sujetos que están en mi cercanía cuando, sin embargo, nos referimos al mundo externo que compartimos. Este planteamiento tendría sus raíces en Husserl y lo explica magistralmente el profesor Fernando Montero Moliner:

¹⁸ ORTEGA Y GASSET, J. “La cultura de las habas contadas”. Paisaje de las generaciones. Obra póstuma. 1943. O.C. Tomo IX, p. 576.

¹⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Adán en el paraíso*. Agosto, 1909. O.C. Tomo II, p.75.

²⁰ LAÍN ENTRALGO, P. *Teoría y realidad del otro*. Revista de Occidente. Madrid, 1961. Tomo I, pp. 242-43.

Es decir, este 'serme propio', por el que el mundo primordial que me pertenece se diferencia del mundo objetivo que vale para todos, radica en su vinculación con 'mi soma'. La cual decide esa 'pertenencia' de 'mi mundo' por el hecho de que éste es percibido por medio de los órganos sensoriales que funcionan en 'mi soma' y gracias a unas actividades que, al mismo tiempo, estoy experimentando kinestésicamente en él. Por tanto, la excepcionalidad de mi soma consiste, por una parte, en que su presencia está fundida con la de unos 'campos de sensación'. Los ojos, los oídos, no son simplemente órganos existentes en mi soma: los experimento a la vez que se hace presente lo visto y lo escuchado. (...). Esa actividad que se vive a sí misma en los procesos kinestésicos que acompañan a toda experiencia es la que hace posible la presencia del mundo y la que hace que el propio soma sepa de sí mismo como centro dinámico de la experiencia de ese mundo.²¹

La idea que expone Ortega en estos momentos hace pensar que el supuesto objetivismo que se le aplica en los primeros tiempos de su filosofar, no parece tan claro, a pesar de todo. De hecho, J. Marías también se opone a la periodización de su obra que hace, su también discípulo, José Ferrater Mora. Este hablaría de una primera etapa objetivista,²² -compartiendo esta idea con C. Morón. Pero vemos que Ortega no asume totalmente la interpretación que de la realidad hace la ciencia, sino todo lo contrario; frente a la explicación abstracta y generalizadora de lo científico, Ortega apela a la búsqueda de la verdad,²³ pero atendiendo a lo particular que se muestra en la vida.

Hasta este momento, se puede deducir que Ortega concibe al hombre como un ser vivo cuya corporeidad o materia posee un alma que lo hace ser cuerpo vivo humano y no simplemente cuerpo vivo. Significa que ha sido modificado por la humanidad del hombre y de ahí que sus actos biológicos no lo sean del mismo modo que los del resto de los seres vivos. Esto supone calificar actos que responden a necesidades primarias de un modo diferente al resto de la naturaleza viviente. Así, por ejemplo, comer desmesuradamente lo catalogamos socialmente de modo negativo. La única razón que podemos encontrar es que hay algo en nosotros, los seres vivos humanos, que nos impulsa a distinguir entre lo que nos parece adecuado o correcto, y lo que no, sea esto lo que fuere, - no es esta la cuestión. A este hecho responde nuestra dimensión moral, que pertenece a la estructura propia de nuestro modo de ser natural y es la responsable de esa continua valoración de nuestros actos -aunque sean necesidades biológicas primarias. A nadie se le ocurriría mirar con malos ojos a un perro por avaricia en el comer. Vemos, incluso, que nuestro propio lenguaje delata este fenómeno, porque ¿qué otra cosa queremos significar con el

²¹ MONTERO MOLINER, Fernando. *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. Valencia, 1994. *Seriè Pensament Contemporani*. Cp. 8, p. 234.

²² FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1965. 5ª edición, Tomo II, pp. 347-350.

²³ Según San Martín, "la teoría es verdadera si se compone de frases evidentes, es decir, de frases que tienen detrás una evidencia. Por eso es tan importante señalar al comienzo de la filosofía qué es la evidencia, porque la filosofía exige juicios evidentes. Aquí empieza en verdad la filosofía orteguiana, y ni más ni menos también la filosofía fenomenológica. Porque la filosofía, que se ha definido como saber que nada deja detrás de sí, sólo puede empezar con el conocimiento de cosas que se ponen delante, que se dan a sí mismas, que son evidentes". SAN MARTÍN, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Ed. Tecnos, Madrid, 1998, cp. V, p. 171.

término “gula” sino un actuar excesivo de carácter peyorativo? O sea, que incluso nuestros actos fisiológicos, en el mismo momento que son actos realizados por un sujeto humano, están cargados de una estimación valorativa.

Una de las causas de la visión negativa del cuerpo procede precisamente de pensar que es el causante de acciones que, en sociedad, se consideran vituperables. La manifestación incontrolada de ese *oscuro recinto*, que contiene nuestros impulsos más íntimos, nos pone a cada uno en guardia contra esta parte nuestra que, perteneciéndonos, no responde a nuestro “yo”, no es del todo yo. Dice en sus *Confesiones* San Agustín:

Después de esto, volviendo hacia mí la consideración, me pregunté a mí mismo: Tú ¿qué eres? Y me respondí: Soy hombre. Y bien claramente conozco que soy un todo compuesto de dos partes: cuerpo y alma, una de las cuales es visible y exterior, y la otra, invisible e interior. (...) No hay duda en que la parte interior es la mejor y más principal, pues ella era a quien todos los sentidos corporales que habían ido por mensajeros, referían las respuestas que daban las criaturas, y la que como superior juzgaba de lo que habían respondido cielo y tierra, y todas las cosas que hay en ellos, diciendo: Nosotras no somos Dios, pero somos obra suya. El hombre interior que hay en mí es el que recibió esta respuesta, y conoció esta verdad.²⁴

En un texto del 10 de mayo de 1908 que escribe para descalificar al fiscal del Supremo, lo acusa de practicar una moral que él llama “visigótica”. Esta moral, que procede de la Edad Media, considera el máximo pecado la concupiscencia; la lujuria sería la máxima inmoralidad, y, por tanto, la máxima virtud, la castidad.²⁵

Esta ha sido, a juicio de muchos, la gran incomprensión en la concepción del hombre de la cultura cristiana que, nos guste más o nos guste menos, es la cultura de donde procedemos. Se ha interpretado erróneamente que el cuerpo era siempre causa de pecado, cuando esta visión negativa realmente no es cristiana. El dualismo platónico sí identificaba todo lo sensible, y por tanto el cuerpo, como el lastre que el alma, venida a menos y para purificar sus culpas, tiene que soportar y vencer para no permanecer en esta vida terrena y poder recuperar, así, su lugar supracelste en el eterno “cortejo de los dioses”.²⁶ En la espiritualidad cristiana, la resurrección de la carne -no sólo del espíritu-, corrobora que es justo lo contrario. Cada hombre resucitará en cuerpo y alma porque no existe tal separación. Nuestro cuerpo, en tanto que es “templo del espíritu” (1Co 6,19) no es un simple conglomerado de materia, ni siquiera materia dotada de ímpetu vital como todos los seres vivos de la naturaleza; es “espíritu encarnado” o “carne espiritualizada” formando una unidad que es cada ser humano de modo irrepitible. El problema es que la platonización de la doctrina original cristiana, llevada a cabo por los neoplatónicos, -sobre todo, San Agustín- y la posterior asunción del dualismo por Descartes, es un lastre que nos acompaña hasta nuestros días. José Lasaga comenta al respecto que *el “desliz” de Descartes, como lo llama irónicamente Ortega*, de adjudicar lo positivo para el espíritu o alma y lo negativo para el cuerpo, culpable de

²⁴ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*. Libro X, cp. VI, pp.204-205. Espasa-Calpe. Madrid, 1954. 7ª ed. 1973.

²⁵ ORTEGA Y GASSET, J. “La moral visigótica”. *Faro*, 10 de mayo de 1908. O.C. Tomo I, p.167.

²⁶ PLATÓN. *Fedro o de la belleza*. Obras Completas. Editorial Aguilar, p. 864.

todos los males que acosan al hombre, ha tenido unas consecuencias que no somos capaces de captar a simple vista.²⁷

Y en la España de Ortega, el catolicismo se vive según esta concepción. Por tanto, no podemos olvidar que está sufriendo en sus propias carnes esta rigidez de costumbres vigente en la época, cuya moralidad se centra sobre todo en lo que afecta a las faltas “de la carne”. Su noviazgo con Rosa Spottorno desde 1902, según cuenta en su libro Javier Zamora, es claro ejemplo de la sumisión a lo que Ortega llama “moral visigótica”. J.L. López Aranguren la llama “moral burguesa” y, sobre ello, afirma:

En el siglo XIX se instaura o establece socialmente una moral que, teóricamente, venía siendo preparada desde siglos antes. Podemos llamarla, para entendernos, moral burguesa, porque se convierte en *moral establecida* con y por el triunfo de la burguesía. Procede de una cosmovisión individualista, es fundamentalmente moral de clase, y se presenta como expresión de un idealismo espiritualista. (...) El nuevo código moral, *sobreponiéndose* al cristiano, *se sobrepone* a él y lo deforma, no tanto en cuanto al contenido o materia de los preceptos, sino en cuanto a la forma o espíritu. Las cosas que deben hacerse o dejar de hacerse son las mismas que antes, pero su motivación, su *finis operantis*, como diría un escolástico, es, sin nadie que lo confiese, muy diferente. Este entrelazamiento, hasta la confusión, de dos morales muy distintas (...), solamente ha sido posible al precio de la renuncia total a la autocrítica.²⁸

También Stefan Zweig,²⁹ en su conocido libro autobiográfico, en el capítulo titulado “Eros matutinus” hace una cruda descripción de la vivencia de la sexualidad en la sociedad europea de finales del siglo XIX y principios del XX. Al leerlo no puede uno evitar que le vengan a la mente el número indefinido de personas y personajes conocidos que han vivido en ese tiempo y que compartirían esta visión nada subjetivista. Entre ellos estaría Ortega. Lo que él llama “moral visigótica” es la pseudo-moralidad que nos relata en su libro.

Evidentemente, esta concepción de lo carnal como algo negativo ha sido nefasta para hacer compatible una concepción del ser humano como comunión – “*común-uniión*”- de cuerpo y alma. Pero Ortega es consciente de esta errónea interpretación que, desde los antiguos, atraviesa el tiempo hasta llegar al dualismo cartesiano de *res extensa* y *res cogitans*. Entendida ahora el alma como subjetividad o conciencia, sigue considerándose una instancia superior y distinta al cuerpo. La dificultad de pensar en una tal entidad no facilita la comprensión de la complejidad humana. De ahí que sea incluso normal que, ante semejante fantasía, haya nacido una repulsa hacia la pretensión de que exista una dimensión no material en el ser humano. Por eso, sólo arrancando esta concepción tan hincada en nuestras raíces, es posible abrir los ojos a otro modo de entender al hombre. María Zambrano sigue en esta línea al maestro y en sus primeros artículos, como “Hacia un saber sobre el alma”, plantea la pregunta sobre la condición humana, pero en su realidad concreta

²⁷ LASAGA, José. “El sentido del cuerpo en la filosofía de Ortega”. Curso 1989-90. Separata de *Anuario del Departamento de Filosofía*. Universidad Autónoma de Madrid, p. 267.

²⁸ LÓPEZ ARANGUREN, José Luis. *Erotismo y liberación de la mujer*. Ariel, Barcelona, 1972, pp. 38-39.

²⁹ ZWEIG, Stefan. *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Ed. Acantilado. Barcelona, 2001.

que es el cuerpo. Juana Sánchez-Gey lo resume diciendo que para Zambrano esta realidad de alma que siente y cuerpo que sufre *se abre a una razón de amor*.³⁰

El tránsito a una nueva visión del cuerpo y del yo es imprescindible. Precisamente, esta ha sido la cuestión del curso universitario de 1921-1922, recogido en *El tema de nuestro tiempo*. Ya en sus inicios, afirma Ortega que el hombre está entre el animal y Dios, como decíamos al inicio -idea que nos recuerda a S. Agustín, cuando dice, en *De civitate Dei*, que el hombre está entre “los brutos y los ángeles”. La búsqueda del conocimiento que llevamos como una impronta en nuestro ser, es lo que marca la diferencia porque *entre la materia y Dios hay la humanidad, en la cual se funden aquellos extremos blandamente. En el hombre, la materia se justifica, se diviniza*.³¹ Dos meses después, el 12 de agosto de 1908, escribe en *El Imparcial*:

El mundo es nuestra proyección, no nuestra representación, como pensaba Schopenhauer: (...) Las cosas son proyecciones de nuestra intimidad. Lo que anda vagando por los fondos de nuestro corazón, eso andará viviendo a la luz del día. Mas si tenemos el alma vacía de sustancias, si nuestro ánimo carece de contenido, ¿qué proyectamos, qué mundo será el que pongamos ante nosotros? Un mundo de formas, un mundo escolástico.³²

Cuando hablamos de la “visión del mundo” no es otra cosa que la interpretación que tenemos de él. Es evidente que a esta concepción no llegamos desde fuera, sino que, según nos dice Ortega, la construimos desde nosotros mismos, desde nuestras ideas, creencias,³³ experiencias, que son las que ocupan nuestra alma, la de cada cual. No obstante, nuestra intimidad no está formada tampoco *a priori*; cada cual es el que la va conformando a partir de lo que le circunda: la situación histórica, social y cultural que le ha tocado vivir.

En fin, ¿quién no ha hecho algunas veces balance de los pensamientos que ha recibido por la tradición, por el prejuicio, y de aquellos otros que han nacido espontáneamente, originalmente en él?³⁴

Por tanto, lo más temible es tener *el alma vacía de sustancias*, porque entonces quedará hueca, a merced de lo que otros piensen y decidan, un mundo sin mi visión individualísima. La existencia humana se convierte en lugar y ocasión de una recreación continua e infinita en sus posibilidades. Es la magia humana que dota a la realidad de apariencias impensables. Por eso, para Ortega es tan fundamental recuperar la idea del alma como constituyente del sujeto humano y responsable de la

³⁰ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana. “El lenguaje del cuerpo y razón de amor en María Zambrano.” *Daimon. Revista Internacional de Filosofía. Suplemento 5*, Universidad de Murcia, 2016, p. 557.

³¹ ORTEGA Y GASSET, J. “La moral visigótica”. *Faro*, 10 de mayo de 1908. O.C. Tomo I, p.168.

³² ORTEGA Y GASSET, J. “Disciplina, jefe, energía”. *El imparcial*, 12 de agosto de 1908. O.C. Tomo I, pp. 205-06.

³³ Laín Entralgo define así la creencia: “en su sentido fuerte, la entrega personal, como fundamento último de la vida, a un saber también último –saber de creencia, como complemento trascendente del saber de evidencia-, que siendo constitutivamente transracional, hallándose más allá de la razón científica y filosófica, al creyente se le presenta como razonable, esto es, digno de ser aceptado como válido para hacer y entender la vida humana y su vida propia de un modo verdaderamente integral.” LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Ediciones Nobel, Oviedo, 1999, p. 213.

³⁴ ORTEGA Y GASSET, J. Introducción a los problemas actuales de la filosofía. Curso en Argentina, 1916. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII. Cp. I, p.650.

humanización de la realidad. Fluye entre cada uno de nosotros y nuestro entorno, un continuo ir y venir de modelaciones que van configurando la vida particular y concreta.

Ahora bien, este movimiento no está impreso necesariamente en nuestra naturaleza. Si un individuo no lo desea, no lo quiere, permanece en la pasividad del estar, del simple sobrevivir, del mismo modo que una sociedad puede permanecer estancada entre la mediocridad de un transcurrir sin historia relevante. Ese dinamismo, esa energía que es el alma, es la que empuja hacia las cumbres más altas; igual que *Eros*, entre los helenos, sólo que para Ortega el cuerpo acompaña en la ascensión.

El ser humano vive el mundo externo al compás de su vivir interior: no son dos planos de una realidad, sino la misma y única realidad que se va conformando y delimitando a la vez, sin distancia espacio-temporal. Mi tiempo y mi lugar es el tiempo y el espacio del mundo que habito. No estoy yo y el mundo, sino que ambos estamos y nos vamos haciendo. Como Machado bellamente dice: "...se hace camino al andar". Es tiempo de romper con la imagen que nos conduce a ver sujeto y objeto como siendo dos y concebir una realidad en la que el sujeto es para el objeto y el objeto para el sujeto, del mismo modo que lo interno se hace externo y lo externo, interno.

Pero he aquí que, si el dolor con respecto al color de mi cuerpo parece lo interno, hay otros fenómenos con respecto a los cuales el dolor, a su vez, parece externo. (...) el dolor es el dolor del cuerpo *mío*. ¿A qué parte del fenómeno responde esta palabra *mío*? Él, el cuerpo, no es yo, sino que es *mío*: por tanto, algo distinto de mí y, al propio tiempo, propiedad. El dolor corporal lleva casi siempre consigo otro elemento que se nos presenta como no refiriéndose al cuerpo: es el sentimiento de desagrado, de enojo, que en mí produce el dolor. Y el enojo es *mío*, está en mí, pero en un *mí* mucho más interno que mi cuerpo. El que siente el enojo no es mi cuerpo: sino yo; mi cuerpo se contenta con doler. El sentimiento, pues, es algo interno, ante quien el dolor es externo.³⁵

La polarización que tradicionalmente se ha hecho en el pensamiento acerca de todo lo que tiene que ver con la praxis humana conlleva el defecto de buscar siempre dos puntos de referencia que serían extraños el uno para el otro. Ocurre al pensar en términos de materia y espíritu, percepción externa e interna, conciencia de sí y del prójimo; en definitiva, el esquema sujeto-objeto, yo y el mundo, como dos polos confrontados. Ortega está rompiendo continuamente esta polaridad que va apareciendo en los diferentes campos de reflexión.

3.2. EL YO EJECUTIVO

Como hemos dicho en la breve introducción, los textos de Ortega nos guían y conducen a la posición que va a adoptar, desde esa clara ruptura con todo tipo de dualismos. Entonces la cuestión es: ¿cómo aparece el *yo*? Primera parada.

³⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Sistema de la Psicología*. Curso otoño 1915. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, p. 447.

En nuestra modesta excursión sobre la “nueva Psicología” que Ortega defiende frente a la decimonónica, hemos hecho una alusión a su proyecto de elaboración de un diccionario de términos filosóficos que no llegará a hacerse, y cuya primera voz es “apercepción”. Para explicarla utiliza como ejemplo “ver una taza” y hace la distinción entre los dos elementos que entran en conflicto. Uno es la “cosa material” que es la taza, y el otro mi visión de la taza que es “mi conciencia”. Por tanto, dice Ortega, nos encontramos *entre otros dos objetos, uno, “yo” que me percató de “haber visto la taza”, otro también “yo”, justo eso que en la primera situación llamábamos “yo”*.³⁶

Así las cosas, ¿Qué es el *yo* para Ortega a estas alturas de su andadura intelectual? Julián Marías nos cuenta que Ortega dice haber empezado a estudiar en serio la obra de Edmund Husserl en 1912; aunque, según Jesús M^a. Osés, desde 1907 ya estaba al tanto de los nuevos planteamientos a través de Natorp, maestro suyo y buen amigo de Husserl.³⁷ De hecho, se publican en 1913 dos textos de Ortega sobre fenomenología: “Sensación, construcción e intuición”, que es el discurso inaugural de la sección filosófica del Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, y “Sobre el concepto de sensación”, una colección de artículos. Según Nelson Orringer,³⁸ en este escrito se ve la inspiración del Husserl de las *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, aunque Ortega quiera mantener la distancia, porque ha encontrado en la fenomenología el método perfecto para conseguir una experiencia directa de la realidad.

En el primero de ellos, “Sensación, construcción e intuición”, hace una revisión crítica del empirismo y el neokantismo junto a la fenomenología, que se le presenta ahora como una posible salida a los problemas que halla en las otras dos teorías. Según Jesús M^a Osés, Ortega va a criticar el neokantismo desde el concepto husserliano de intuición, porque la intuición pone delante aquellos datos a partir de los cuales construimos el conocimiento, de modo que parece encontrar aquí una *salida al escollo idealista*.³⁹ No obstante, en el segundo trabajo, “Sobre el concepto de sensación”, Ortega define así la fenomenología:

Supongamos, ahora, que, al punto de haber efectuado nuestra conciencia, por decirlo así, *de buena fe*, naturalmente, un acto de percepción se flexiona sobre sí mismo, y en lugar de *vivir* en la contemplación del objeto sensible, se ocupa en contemplar su percepción misma. Ésta con todas sus consecuencias ejecutivas, con toda su afirmación de que algo real hay ante ella, quedará, por decirlo así, en suspenso; su eficacia no será definitiva, será sólo la eficacia como *fenómeno*. (...) Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su

³⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Para un diccionario filosófico*. 1913. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, p. 353.

³⁷ OSÉS GORRAIZ, Jesús María. *La sociología en Ortega y Gasset*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989. p.55.

³⁸ ORRINGER, Nelson. “Ortega, psicólogo y la superación de sus maestros”. *Azafea*. Salamanca, 1985. Ediciones de la Universidad de Salamanca. Tomo I, pp. 204-11.

³⁹ OSÉS GORRAIZ, Jesús María. *La sociología en Ortega y Gasset*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 57-58.

valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo. Esa descripción pura es la fenomenología.⁴⁰

¿Cuál es la objeción que presenta? Que la fenomenología elimina lo que Ortega llama “poder ejecutivo” de los actos de nuestra conciencia, cuando esta actúa de modo natural. Este poder consiste en que, en el acto de percepción no se deduce ni induce la verdad, sino que, como postura natural, aceptamos que existe lo que tenemos delante, una cosa real que pertenece a un *ámbito de cosas que consideramos como efectivamente reales y llamamos “mundo”*.⁴¹

Ahora bien, junto a esta reflexión crítica, lo que verdaderamente le parece valioso de la fenomenología es su método, como afirma Orringer. De hecho, nuestro filósofo considera que el idealismo de Platón, Descartes, Leibniz y Kant –figuras todas de gran influencia en él-, han contado con este principio fenomenológico de considerar los objetos, lo primero de todo, como *presencias inmediatas ante la conciencia*.⁴² De hecho, acerca de Leibniz, nos dice Ortega:

El único sistema filosófico que ha podido ser expuesto íntegramente en unas pocas páginas es el de Leibniz. Esto indica, por lo pronto, que su autor ha pensado sus pensamientos con una claridad sin par. La Monadología, única exposición total del sistema leibniziano es, en efecto, un librito de pocas páginas, un epitome de noventa tesis, cada una de las cuales, como un diamante se transparenta y a la vez irradia en torno una luz etérea. Yo no conozco obra de la mente humana que más se parezca a un aparato de relojería. Levantamos la tapa de este brevísimo volumen y vemos dentro funcionar el universo con su secreto rodaje.⁴³

Pero, junto a la admiración por la Fenomenología, afirma Ortega que el error ha estado en pretender que la conciencia sea también un objeto más. Para entender el alcance de la crítica que hace en 1914, un año después, en el “Ensayo de estética a manera de prólogo”, hemos de apuntar brevemente estas reflexiones que nos propone. Lo primero, que en todo acto de percepción se nos presentan las cosas como siendo opacas; por tanto, concebimos como diferente la “cosa real” de la “cosa visual”. De este modo, llama *factor ideal de la percepción* todo lo que no es visible de la cosa real pero con cuya existencia contamos para su aprehensión.

La “cosa real visual” consiste, pues, en una serie de vistas tomadas sobre la cosa con una cierta continuidad que nos representa la permanencia de un idéntico objeto. Y es esencial para lo que todos entendemos por cosa real, que esa serie de vistas, es decir, de experiencias, sea literalmente infinita. No podemos agotar los puntos de vista desde los cuales cabe ver una cosa.⁴⁴

Esos “puntos de vista” evidentemente son lo que denominará “perspectivas” en *Meditaciones*. Si esto ocurre en toda “cosa real” que se presente a la percepción, cuánto más va a darse en el caso de que no sea un objeto cualquiera sino un cuerpo con vida, en concreto nuestro cuerpo. No sólo porque el cuerpo percibido es puro dinamismo, sino porque el cuerpo que percibe también lo es. Por

⁴⁰ ORTEGA Y GASSET, J. “Sobre el concepto de sensación”. 1913. O.C. Tomo I, p. 631.

⁴¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p. 631.

⁴² ORTEGA Y GASSET, J. *Ibid*, p. 634.

⁴³ ORTEGA Y GASSET, J. “La Metafísica y Leibniz”. *La Nación*, 7 de junio de 1925. O.C. Tomo III, p. 812.

⁴⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Op. Cit.*, pp. 636-37.

tanto, los “puntos de vista” desde los cuales nos acercamos a las cosas, y por lo mismo, al cuerpo de los otros, son el modo como mi cuerpo mira la realidad que se le presenta delante. Son mis puntos de vista –los de cada cual-. Y al decir mi cuerpo, como si dijera mi yo, mi conciencia, porque no hay modo natural de separarlos. Laín Entralgo explica esto mismo:

La expresión ‘mi cuerpo’, antes lo apunté, presupone la existencia de un centro extra y supracorpóreo –llamemos vagamente ‘centro’ a ese presunto componente de mi ser-, desde el cual afirmo que mi cuerpo es mío, que me pertenece; en definitiva, que yo tengo un cuerpo, el mío, perteneciente sin duda a mi ser, pero no tan íntima y esencialmente como es centro desde el cual, diciendo ‘yo’, y más aún diciendo ‘yo mismo’, estoy proclamando mi íntima identidad personal, mi realidad como persona. (...) me atrevo a pensar que la conciencia de un ‘yo’ extra y supracorpóreo al cual pertenece un organismo corporal no es, en términos de Bergson, un dato inmediato de la conciencia, o, en términos de Zubiri, la expresión inmediata de una impresión primordial de la realidad.⁴⁵

Sólo cuando hacemos la disección de nuestro vivir y nos preguntamos cómo ocurre lo que cotidiana y naturalmente nos pasa -ver algo o a alguien, por ejemplo-, sólo entonces es, cuando por un proceso analítico, convertimos en partes de un puzzle lo que es una compleja unidad de co-realidades.

Acabamos de decir que las dificultades que observa en la fenomenología están contestadas en las reflexiones que hace sobre la metáfora en “Ensayo de estética”-escrito en 1914 para el libro de poesía *El pasajero*, de José Moreno Villa. Aquí hace una crítica a la posibilidad de la “reducción fenomenológica”, así como a la idea de “conciencia pura”. Sus reflexiones acerca del “yo”, de la subjetividad, parecen los prolegómenos que concluirán en *Meditaciones del Quijote*. No obstante, es interesante contar con que hay quienes piensan que las críticas de Ortega a la fenomenología responden a una falta de comprensión por su parte, ya que se apoya sólo en la lectura de *Ideas*, de Husserl. Por ejemplo, es la opinión de J. M^a. Osés quien cree que Ortega no ha entendido bien a Husserl y de ahí la confusión. Explica que cuando se habla de reflexión, nuestro filósofo está pensando en recordar algo que ha sido pero que al traerlo de nuevo al presente está ya *cosificado* perdiendo así el carácter de ejecutividad. O sea, que se equivoca en la comprensión de lo que Husserl propone que es dirigirse *hacia el fenómeno puro de recordar pero en el tiempo inmanente*.⁴⁶

Este asunto que no deja de ser interesante, se puede estudiar con los trabajos, reseñados en la bibliografía, de Philip W. Silver⁴⁷ y también de Javier San Martín⁴⁸, entre otros. En cualquier caso, lo cierto es que, aunque haya opiniones como la que acabamos de exponer, nos parecen más ajustadas a la trayectoria real de

⁴⁵ LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Cuerpo y alma*. Espasa-Calpe, Madrid, 1991. pp. 314-15

⁴⁶ OSÉS GORRAIZ, Jesús María. *La sociología en Ortega y Gasset*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989. pp. 96-97. LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen se expresa en los mismos términos en “El problema de la intersubjetividad en Ortega”. Colegio Universitario de la Rioja, Universidad de Zaragoza. C.I.F., TXVII, fac. 1 y 2 (1991). Realmente, su explicación es una copia literal de lo que J. M^a Osés ha escrito.

⁴⁷ SILVER, Philip W. *Fenomenología y razón vital*. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset. Alianza Editorial. Madrid, 1978.

⁴⁸ SAN MARTÍN, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Ed. Tecnos, Madrid, 1998, entre otros libros y artículos.

Ortega las que lo sitúan a cierta distancia del planteamiento fenomenológico de Husserl, en tanto que no puede hacer compatible el objetivo del conocimiento de una conciencia pura intencional con la idea de “impureza” que envuelve el significado de conciencia en el raciovitalismo de Ortega. No obstante, es cierto que, en *Meditaciones cartesianas*, como hemos ido viendo a través de alguno de sus estudiosos, parece mayor la cercanía entre ambos pensadores. Según Montero Moliner, no se puede obviar que el sujeto de la percepción crea un “mundo propio” a través del cuerpo (*soma*) que actúa como núcleo desde donde se viven las distintas percepciones ante los objetos que las reclaman. Este mundo *mío* que experimento como un *yo* parece exigir como requisito *la temporalidad de la conciencia misma*.⁴⁹

Pero realmente es un tema nada sencillo y que sigue siendo objeto de debate puesto que, en más de una ocasión, Ortega reitera su admiración por Husserl, y, al mismo tiempo, su distancia. Por ejemplo, N. Orringer, otro de los importantes estudiosos de Ortega, mantiene su filiación con la fenomenología y defiende que, cuando dice que la abandonó al mismo tiempo que la conocía, es en el sentido de negación como superación. Critica la opinión de sus discípulos que, según él, lo que hacen es leerlo literalmente. También se distancia de ellos porque cuestionan el uso continuo por parte de Ortega del método de Husserl.⁵⁰ Esta misma idea de que la filosofía de Ortega es fenomenología la defiende J. San Martín, como hemos dicho. Defiende que lo que ocurre con nuestro filósofo es que, ante su posición en contra del idealismo, ha de manifestar su distanciamiento de Husserl. Por eso, explica San Martín que en *La idea de principio en Leibniz* un Ortega ya maduro afirma que al asumir la influencia fenomenológica se ha aliado a la filosofía de una nueva generación -la de Dilthey y Brentano-, la que mejor representa a Alemania, y que no es la de los filósofos neokantianos con los que compartió sus afanes en la juventud.⁵¹

En cualquier caso, dejamos esta cuestión a los especialistas y nos mantenemos en este trabajo en una actitud prudente, puesto que se escapa a nuestro propósito. Porque el motivo importante que nos ha llevado a insistir en su cercanía al método fenomenológico es su rechazo a admitir que haya certeza sobre mi subjetividad, tal como se nos viene diciendo desde Descartes. Respecto a este asunto, Carlos Gómez comenta en su libro sobre Freud que el psicoanálisis representa el tercer golpe bajo que la humanidad recibe en su orgullosa existencia. Los dos anteriores los asestan Copérnico y Darwin. Pero el que representa la teoría freudiana es el que, rechazando la versión cartesiana del *cogito*, descubre ante nosotros la existencia de la inconsciencia, llevándose tras de sí la ilusión de que seamos dueños *de nuestros pensamientos y nuestras actitudes*.⁵² -esta cuestión la hemos tratado en el capítulo 2.

Lo que ocurre realmente es que, reconocer que la comprensión de nuestra intimidad nos es tan compleja como la de los otros, nos resulta costoso de admitir.

⁴⁹ MONTERO MOLINER, Fernando. *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. Valencia, 1994. *Seriè Pensament Contemporani*. Cp. 8, p. 235.

⁵⁰ ORRINGER, Nelson. “Reducción fenomenológica y razón vital” en SAN MARTÍN, Javier. *Ortega y la fenomenología*. U.N.E.D. Madrid, 1992, Parte I, pp. 29-31.

⁵¹ SAN MARTÍN, Javier. “Ortega, política y fenomenología” en SAN MARTÍN, Javier. *Ortega y la fenomenología*. Madrid, 1992, U.N.E.D. Parte III, pp. 271-73.

⁵² GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos. *Freud y su obra. Génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*. Editorial Biblioteca Nueva y Asociación Psicoanalítica de Madrid, 2002, p. 326.

El subjetivismo, a juicio de Ortega, es la *enfermedad mental* que consiste precisamente en creer que “yo” soy lo más cercano a mí mismo.

Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea mi dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante. De este modo llegamos al último escalón del análisis: “yo” no es el hombre en oposición a las cosas, “yo” no es este sujeto en oposición al sujeto “tú” o “él”, “yo”, en fin, no es ese “mí mismo”, *me ipsum* que creo conocer cuando practico el apotegma délfico: “Conócete a ti mismo.”⁵³

¿Qué significa esto? Que el yo es ejecutividad. Que no es una cosa ni una substancia. Este yo que somos cada uno es el que actúa sobre la circunstancia y ésta la que actúa sobre cada yo. Ninguno es una substancia. En términos de P. Garagorri lo que el naturalismo ha llamado “cosas” son asuntos, recursos, facilidades o dificultades, *importancias*, siempre en relación al sujeto que se encuentra ante ellas y hace que sean una cosa u otra. Yo no encuentro lo real al margen de mí mismo, *pues con lo real y otro que yo, sólo me tropiezo en la respectividad favorable o desfavorable que me ofrece al enfrentarme con ello.*⁵⁴

Aquí subyace la objeción a la reducción fenomenológica que anula lo ejecutivo y natural en el yo, reduciéndolo así a una conciencia pura para garantizar un conocimiento absoluto y objetivo. Esto es imposible: en el momento en que ficticiamente paralizo este actuar del yo y me pongo a pensar en él, no es el yo lo que tengo delante, sino su imagen. Nadie tiene acceso a este yo ejecutándose porque al querer pensarlo y *convertirse en imagen deja de ser intimidad.*⁵⁵ Si acudimos a un texto de Scheler, podemos comprobar que su influencia sobre Ortega en este -como en otros temas-, es muy clara:

Cuando en una ‘percepción interna’ miro hacia mí y hacia lo que me está dado como perteneciente, llevo a cabo un acto de percepción interna, dentro de él quizás también un acto del notar, de la observación, (...) exactamente igual a como también en la percepción externa llevo a cabo un acto de la observación, por ejemplo, del sol por medio de un telescopio. En este sentido de la palabra ‘acto’, un acto nunca puede convertirse en objeto de percepción alguna; nunca en un ‘objeto’ en general, nunca en un ‘algo’. El ser del genuino acto consiste más bien en su ejecución, y precisamente en esto es absolutamente –no relativamente- diferente del concepto de objeto. Esta ejecución puede tener lugar sencillamente y con ‘reflexión’ Mas esta ‘reflexión’ no es ninguna ‘objetivación’, ninguna ‘percepción’.⁵⁶

En palabras de Ortega:

⁵³ ORTEGA Y GASSET, J. “Ensayo de estética a manera de prólogo”.1914, O.C. Tomo I, Cp. III, p.669.

⁵⁴ GARAGORRI, Paulino. *Introducción a Ortega*. Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 54-55.

⁵⁵ ORTEGA Y GASSET, J. “Ensayo de estética a manera de prólogo”, 1914. O.C. Tomo I. Cp. IV, p.670.

⁵⁶ SCHELER, Max. *Los ídolos de autoconocimiento*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003, pp. 47-48.

La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el representar maquinativo. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud.⁵⁷

Este podría decirse que es el drama de la existencia humana, ya que, queriendo saber todo acerca de sí misma, posee una estructura ontológica que no lo permite. Por eso dice Ortega que la fenomenología, al hacer la reducción o *epokhé*, suspende lo ejecutivo, es decir, anula el *yo*, lo convierte en una cosa, aunque sea una cosa ideal. Esta realidad que no se puede reducir no es, además, la conciencia o subjetividad, sino el *yo* ejecutándose; es decir, el *yo* ocupándose de las cosas.⁵⁸

Nuestro tema es, pues, estrictamente inverso del de la fenomenología y, por lo tanto, su método. La fenomenología, al describir un acto elimina, reduce su carácter ejecutivo. Nosotros nos ocupamos exclusivamente de éste. (...) dejamos en suspenso nuestra reflexión – ya que ésta es forzosa.⁵⁹

El paso siguiente es contemplar este *yo* ejecutivo que existe como cuerpo viviente, y, como tal, una parte es asequible a los demás –por mis gestos, por mis palabras, por mis actos- pero hay otra importante que permanece oculta. Sobre esto, comenta Lazar Koprinarov que Ortega concibe el cuerpo como el escape de la intimidad para hacerse visible y expresarse a través de la gesticulación. Por eso, sólo gracias a su cuerpo es posible la realidad de lo que llamamos “*yo*”.⁶⁰

O sea, que el sujeto psíquico no es un puro sujeto y esto por la sencilla razón de que la única realidad que hay es la de lo corporal y psíquico, un ser psicofisiológico. Ese que llamamos sujeto psicológico –alma, psique, espíritu - *llamen ustedes a éste como gusten* nos dice Ortega, es sólo una parte de lo que entendemos como “organismo humano”. *Por medio de una operación intelectual que suele llamarse abstracción hemos tomado como aparte y por sí lo psíquico, que en rigor se da unido con el cuerpo.*⁶¹

⁵⁷ ORTEGA Y GASSET, J. “Ensayo de estética a manera de prólogo”, op. cit. pp.670-71.

⁵⁸ Es interesante comparar el pensamiento de Ortega con lo que dice M. Buber sobre el mismo problema. “Lo que ha visto en la presencia, el hombre podrá considerarlo como un objeto, compararlo con otros objetos, ubicarlo dentro de clases de objetos, describirlo y analizarlo objetivamente. Pues sólo en calidad de *Ello* puede ser integrado en el conocimiento. Pero en el instante en que lo contempló, no era una cosa entre cosas, un fenómeno entre fenómenos. Era la única presencia. El ser no se ha comunicado en términos de la ley deducida después del fenómeno, sino en términos de sí propio. Cuando un hombre piensa una idea general, simplemente deshila el apretado ovillo del suceso que fue percibido en el caso particular, en la reciprocidad de la presencia. Y ahora el fenómeno es incluido en el *Ello* del conocimiento, que está compuesto de ideas. Aquel que lo libera de allí para conferirle la presencia, hace lo adecuado para que el conocimiento sea una realidad activa y viviente *entre* hombres. Pero hay una manera de conocer que consiste en decir: ‘He aquí lo que es, he aquí cómo se llama, he aquí su lugar’. Lo que se ha tornado en *Ello* es dejado como *Ello*. Se lo experimenta, se lo utiliza en tanto que *Ello*; se lo emplea para ‘orientarse’ en el mundo, y luego para ‘conquistarlo.’” BUBER, Martín. *Yo y tú*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2013. 2ª parte, p. 34.

⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, J. “*Vida como ejecución*” (*El ser ejecutivo*). Lecciones del curso 1929-1930. Obra póstuma. Tomo VIII, p.225.

⁶⁰ KOPRINAROV, Lazar. “El cuerpo comunicativo. José Ortega y Gasset sobre el lenguaje como gesticulación”. 2010, Universidad Neofit Rilski de Blagoevgrad, Bulgaria. *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 46, p. 531/530.

⁶¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Lecciones del curso universitario 1921-22*. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, p.775.

Esta dificultad para encontrar el término adecuado cuando nos referimos a la consistencia no material del ser humano, la comenta también J. Marías al tratar la cuestión. Confirma este problema con que nos encontramos al hablar de esta realidad que *se va a designar con los vagos nombres de alma, mente o espíritu*, pero utilizados con tal cautela, que muchas veces es preferible descartarlos si el estudioso *quiere evitar equívocos*.⁶²

Pues bien, la superación del enfrentamiento entre materialismo y espiritualismo Ortega lo hace desde su idea del *yo* como pura “efectividad”. Expresado explícitamente en *Meditaciones*, a partir de esta obra, se va a ir desarrollando como eje central de su pensamiento.

Frente a las cosas es el sujeto una pura actividad. Llámese alma, conciencia, espíritu o como se quiera, eso que somos consiste en un haz de actividades, de las cuales unas se ejecutan y otras aspiran a ejercerse. Consiste, pues, en un potencial de actos: vivir, es ir dando salida a ese potencial, es ir convirtiéndolo en actuación. Dicho de otra manera: somos un poder ver, un poder recordar, un poder entristecernos y alegrarnos, llorar o reír, un poder amar y odiar, imaginar, saber, dudar, creer, desear y temer.⁶³

Como podemos constatar por sus textos, su visión del *yo* va tomando cada vez una posición más autónoma respecto a las posibles influencias de otros filósofos importantes para Ortega, como es el caso de Husserl. Si había duda acerca de la cercanía o no de su pensamiento respecto a la teoría fenomenológica, la cuestión parece estar más clara. En oposición a ésta, va a insistir en que lo propio de nuestra vida espontánea es estar “fuera de sí” porque, en el momento que nos paramos a reflexionar sobre cualquier cosa que nos pasa, dejamos de vivir, de ser, colocándonos como sujeto cognoscente ante el objeto que somos nosotros mismos.

La más sencilla observación de nuestra naturaleza psíquica nos descubre que los actos espirituales, cuyo conjunto somos, mientras se están verificando no son percibidos por nosotros. (...) esto acontece con todas nuestras actividades en el momento de ejercitarse. En cierto modo, vivir y sentirse vivir son dos cosas incompatibles.⁶⁴

Ahora bien, cuando cada uno de nosotros dice “yo”, hemos de distinguir claramente un yo que siente, que quiere, desea, y un yo que simplemente se da cuenta de las cosas –las cuales son para él objeto-, a pesar de que ambos se dan juntos.

Si al yo psíquico completo y real llamamos “alma”, resumiendo en esta palabra el conjunto de sus funciones, abstraigamos sólo la función de darse cuenta de objetos y, con el nombre “conciencia”, dejémosla aislada. Éste será el sujeto que sólo es sujeto: la conciencia es estrictamente ese carácter que todo objeto tiene de serlo para alguien, es ese darse cuenta de algo en oposición al algo de que me doy cuenta.⁶⁵

⁶² MARÍAS, Julián. *El tema del hombre*. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1943. p. 15.

⁶³ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador I*. 1916. “Ideas sobre Pío Baroja”. O.C. Tomo II. Cp. VIII, p.221.

⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador I*. 1916. “Ideas sobre Pío Baroja”. O.C. Tomo II. Cp. VIII, p.223.

⁶⁵ ORTEGA Y GASSET, J. ¿Qué es filosofía? Curso 1929. Lecciones publicadas en *La Nación*. Obra póstuma. O.C. Tomo VII. Lec. VIII, p.332. Para ver con más extensión este rasgo fundamental de la

De aquí concluimos que cuando hablamos de la conciencia no es la conciencia pura de un sujeto puro, sino que cada uno de nosotros posee una conciencia y que se distinguen por su contenido.

Cuando en *Meditaciones del Quijote*, en 1914, afirma su apotegma “yo soy yo y mi circunstancia”, coloca la “conciencia” en el punto de mira, no porque sea el primero que habla de ella, evidentemente, sino porque su reflexión parte ya de negar el significado cartesiano que ha tenido hasta ahora. También en esta fecha hemos comentado que escribe un Prólogo para una obra de J.F. Herbart donde expresa claramente que lo que más le interesa es el problema de cómo hacer compatible la unidad de lo que llamamos yo con la existencia de los diferentes fenómenos de nuestra conciencia. Todo lo que sentimos, experimentamos, se refiere a un único y mismo yo, y por ello carece de sentido hablar en general, porque en el caso del ser humano, *no hay dolor ni hay representación: hay ‘mi’ dolor y ‘mi’ representación*.⁶⁶

Ortega llegará a quejarse de que no exista una “fenomenología del dolor” y ciertamente, hasta cincuenta años después, no ha aparecido un estudio serio, sistemático. Según Agustín S. de Haro, esta labor se debe a un joven pensador alemán, Christian Grüny, del que hablaremos más adelante. No obstante, cuando nuestro filósofo plantea este vacío, según de Haro, no tiene constancia de que hay un estudio sobre este tema –aunque no sea más que un inicio–, realizado por Buytendijk en 1943, y que después sería traducido para la *Revista de Occidente* por Fernando Vela. Grüny parte del hecho, según comenta S. de Haro, que este tema de la experiencia del dolor físico no ha tenido un tratamiento adecuado en el pensamiento filosófico, ni siquiera por aquellos para los que ha sido central en su filosofía, como Epicuro o Schopenhauer.⁶⁷

Al margen de este paréntesis, vemos que, a lo largo de sus textos, Ortega es reiterativo en el propósito de superar de una vez por todas el error que ha introducido el subjetivismo cartesiano. No se puede reducir lo físico a lo psíquico, ni al revés –como hace el sensualismo. Por tanto, concibe Ortega “la conciencia” como una extraña realidad en la que se combinan dos elementos que no tienen nada en común: el acto en que me refiero a algo y eso mismo a lo que me refiero. En estos momentos de su pensamiento insiste en lo poco que le importa el empleo de dos términos como son “conciencia” y “alma”. Lo que sí se hace necesario es no confundir la *cosa* “alma”:

Por “conciencia” no se entienda “alma”. “Alma” significa el ser real que con predicados espirituales o con predicados fisiológicos pensamos como substrato de los fenómenos psíquicos y de conciencia, de la misma suerte que es la materia el

conciencia como intencionalidad, remitimos a la primera parte de este trabajo, “Vieja y nueva psicología”.

⁶⁶ ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo a *Pedagogía General derivada del fin de la educación*. (Herbart, J.F). 1914. O.C. Tomo II. Cp. III, p. 695.

⁶⁷ SERRANO DE HARO, A. “Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor”. Trabajo inscrito en el proyecto de investigación “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor” (FFI2013-43240-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. (IFS. CSIC), p. 130. Es una reelaboración del ensayo *New and Old Approaches to the Phenomenology of Pain*, 2012.

substrato que sub-ponemos a los fenómenos físicos (...), es “alma” algo hipotético y probable si se compara con la “conciencia”.⁶⁸

Ahora bien. Lo cierto es que no nos encontramos de modo patente con la conciencia sino con los fenómenos. Explica Ortega este proceso en un movimiento hacia atrás que empieza con el simple hecho de tener ante mí el objeto que se pone delante. Sólo si vuelvo atrás, en un movimiento voluntario, me encuentro con mi visión de ese objeto. Por tanto, la conciencia tiende de modo natural a los objetos, y es al intervenir la reflexión cuando me encuentro con “la conciencia de” esos objetos. Son, por ello, dos “algos” –dice Ortega- lo que hallo: lo percibido y mi percepción, lo querido y mi querer.

Recordar, percibir, imaginar, pensar, sospechar, dudar, creer, enojar, aplacar, odiar, amar, estimar, desestimar... son otros tantos modos de referirse a objetos, por tanto, modos de conciencia.⁶⁹ Estos objetos a los que mi conciencia se refiere no varían. Lo que cambia es mi acto psíquico, mi tender hacia ellos. Y lo que llamamos “conciencia” es el conjunto de todos estos actos que podemos describir - aunque eso no suponga que los expliquemos.

La confluencia en el modo de pensar entre Wilhem Dilthey y Ortega se hace de nuevo patente. Él mismo nos cuenta cómo ambos han llegado al mismo lugar, pero por caminos diferentes. El momento histórico en el que se encuentran es el del inicio de una filosofía centrada en la vida, en la reflexión del hombre sobre sí. De este modo, la metafísica entendida como intelectualismo viene a ser esto:

La ilusión óptica resultante de inadvertir el intelecto que no trabaja solo y por sí, sino a cuenta y con el material que es el hombre íntegro –con su sentir y su tradición intelectual, positiva o negativa.⁷⁰

Es decir, que, frente a la construcción de conceptos hecha por el intelecto, se impone la reflexión de la conciencia sobre sí misma. Esto es lo que Dilthey denomina el “*percatarse* de la conciencia” de lo que hay ante ella sin añadir nada. Tomar las cosas tal y como se presentan. Por eso Ortega piensa que, antes que la fenomenología hablara, el filósofo tenía ya su intuición, pero le faltó el método que esta filosofía va a aportar.

Según Ferrater Mora, la noción de “conciencia empírica” se entiende, en el caso de Dilthey, como *la actividad cognoscente de un sujeto real en un mundo real*:

Tal sucedió con Dilthey cuando, a despecho de sus flirteos idealistas, se opuso a la noción de una conciencia descarnada y exangüe y abogó, frente a ella, por un sujeto cognoscente de carne y hueso, en cuyas venas corre, y hasta bulle, la sangre. En muchos respectos la razón le sobraba: conocer es, como se verá, un proceso real y no una serie de juegos malabares. Además, hay razones de peso para creer que la “conciencia” en cuestión es, como Dilthey se hartó de afirmar, histórica, cuando

⁶⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *Sistema de Psicología*. Curso, otoño 1915. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, Lec. VII, pp.78-79.

⁶⁹ ORTEGA Y GASSET, J. “Introducción a los problemas actuales de la filosofía”. Curso en Argentina, 1916. Obra póstuma. O.C. Tomo VII. Cp. VIII, p.646. Añade: “Moderno se ha llamado a sí mismo el siglo XIX y si para ser moderno estamos obligados a insistir perpetuamente en las creencias de ese siglo yo no tengo empacho en renunciar al honor de ser moderno.”

⁷⁰ ORTEGA Y GASSET, J. “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”. *Revista de Occidente*. Publicado entre noviembre y diciembre de 1933 y enero de 1934. O.C. Tomo VI, Cp. V, p. 259.

menos en tanto que la llamada “historia” no es solo rememoración más o menos vaga del pasado, sino una dimensión fundamental de todo sujeto cognoscente.⁷¹

Tanto el empirismo como el positivismo creen que los hechos inmediatos de la conciencia no tienen conexión entre ellos. Observan los hechos mentales partiendo de la idea de que deben coincidir en parte con los hechos sensibles que les sirven de soporte. Pero, aunque se sucedan, esto no implica que estén conectados entre sí. Esta sería la razón por la que la física consiste en plantear hipótesis sobre una posible relación entre ellos. Ahora bien, Ortega afirma que lo que ocurre es justo lo contrario, y si el positivismo toma los hechos mentales como se presentan tal cual a nuestra reflexión, se va a encontrar con una cadena de motivaciones que parten de nuestras percepciones e ideas sobre las cosas, que implican una valoración que, a su vez, implica un querer algo determinado.

De suerte que en la mente, al revés que en el mundo presentado por los sentidos, ningún hecho se da *de hecho* aislado, sino que tan hecho como él mismo, tan patente y primario como él es el hecho de su conexión con otros.⁷²

Para Ortega, lo genial en Dilthey es darse cuenta de que en la mente todo está relacionado. No es labor del sujeto dar sentido a los hechos que ocurren en ella, sino que lo poseen por sí mismos. Las leyes físicas son dadas por el físico que interpreta la realidad material, pero el mundo del espíritu es otra cosa. Felipe Ledesma explica que lo que aparece en éste es una señal que significa para el sujeto, y entonces aparece el sentido. Pero este sentido no lo crea él, sino que ya lo posee la señal. De lo contrario, no es señal lo que se encontraría sino un *enigma* que trata de entender. Este acontecer que se da continuamente en el mundo no físico se llama en nuestra lengua: *creer*.⁷³

El inconveniente que Ortega pone a Dilthey es que, por ser hijo de su tiempo, no es capaz de salir de la mentalidad epistemológica vigente y encontrar cuál es la entidad de esa realidad espiritual diferente a la física. Ortega denuncia así la fobia existente hacia la meta-física, cuando -el mismo Dilthey lo comparte- es intrínseco al hombre imaginar lo que escapa a la física, tender a lo absoluto. Y esto no es otra cosa que querer construir metafísicas. Cuestión distinta es que se crea poder conseguirlo.

Por tanto, en lo que sí coinciden es en que no basta con la razón entendida como hasta ahora. Es interesante traer aquí a colación el debate que se dio entre Maurice Merleau-Ponty y Ortega a raíz de una serie de conferencias donde participaron pensadores del momento, en torno al problema del hombre en el siglo XX. En el turno de *Discusiones*, Merleau-Ponty recrimina a Ortega su rechazo visceral al empleo de los términos “ser” y “no-ser”, que continúan siendo claves en pensadores coetáneos. Ortega considera que, en el caso de Heidegger, esto ha sido un error y, de Sartre, dice explícitamente ¡que no quiere hablar!... *que ha venido más tarde*. Insiste en que ha sido Dilthey el primero que comienza una nueva filosofía de la vida al margen de la noción de “ser” y es el que descubre la vida como

⁷¹ FERRATER MORA, José. *El ser y el sentido*. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967. p.32.

⁷² ORTEGA Y GASSET, J. Op. Cit., pp. 262-63.

⁷³ LEDESMA PASCAL, Felipe. *Realidad y Ser. Un ensayo de Fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*. Editorial Complutense. Madrid, 2001. 2ª Parte, p.93.

historicidad. El problema para Ortega está en encontrar las palabras que expresen la nueva realidad que se empieza a contemplar. Contestándole a M. Ponty, dice:

La palabra *Leben* no es, para mí, suficiente. Jamás he empleado la palabra *Lebensphilosophie*. No hay una filosofía del *Leben*, es muy probable que lo que estemos comenzando a hacer sea por completo diferente de lo que se llamaba filosofía. Entonces nos encontramos en una situación muy difícil, como pasa siempre cuando verdaderamente se aproxima uno a cosas del todo nuevas. El diccionario aparece como inerte, no resulta suficiente. Pero la cosa más grave es elegir palabras que estén ya filosóficamente cargadas de muchas definiciones. No encuentro que sea muy higiénico –la palabra es suficientemente modesta– emplear expresiones como Ser o No-Ser, cuando vemos algo completamente diferente.⁷⁴

Por tanto, está muy claro para Ortega que no sirve una razón que siga pensando el Ser. Es más, acorde con Dilthey, no es suficiente una razón que de igual manera que se aplica a los objetos de la naturaleza, lo haga sobre el mundo de los hombres. Y, aunque haya de reconocerse el giro fundamental que Kant ha dado a la filosofía, Ortega estaría de acuerdo con el radical empirismo de Dilthey.

La experiencia es una realidad de conciencia: yo me doy cuenta de que ante mí hay ahora un papel impreso y me doy cuenta de que lo pienso como papel impreso con todos los atributos que esto contiene. Darme cuenta inmediata de algo y ser un hecho de conciencia son sinónimos. (...) Fundar la validez de esa pretensión que es un hecho evidente de conciencia, no puede consistir sino en descubrir los elementos o condiciones reales de la conciencia, que integran la experiencia y engendran a nuestra vista su pretensión. No, pues, condiciones de la posibilidad de la experiencia, sino condiciones de la realidad, de la facticidad de la experiencia.⁷⁵

Los hechos que se dan en nuestra conciencia hay que verlos tal y como se presentan; están conectados con otros tantos hechos de conciencia y todos ellos forman el complejo de nuestra conciencia. Pienso esto porque a su vez creo esto otro; y así sucesivamente. Mi pensamiento o creencia está ligado a mis sentimientos y querencias. No está separado y al margen de todo ello, como hemos dicho ya. Según Ortega, a pesar de que Dilthey no lo explicita en su obra, esta es la idea que se deriva de ella. Sin embargo, no está seguro de que él viera con absoluta claridad que la conciencia tiene una consistencia cíclica, que en ella no podemos buscar ni el principio ni el final, sino una continuidad.

Este movimiento de la conciencia toma cuerpo en la intencionalidad, que es lo que caracteriza a lo psíquico; por ello, la empuja continuamente a estar pendiente de su objeto. Pero no es cierto que la dirección intencional sea exclusivamente hacia fuera. El ser humano posee la extraña habilidad del “contorsionista” y vuelca la mirada hacia su mundo interior donde encuentra toda clase de fenómenos: *deseos o apetencias, hallamos las voliciones, hallamos el enojo y el entusiasmo, que son sentimientos, hallamos las percepciones en que se nos hacen presenten los objetos*

⁷⁴ DANIELOU – ORTEGA Y GASSET, *Hombre y cultura en el siglo XX*. Colección Guadarrama de Crítica y Ensayo, nº 8. Madrid, 1957, pp. 360-61.

⁷⁵ ORTEGA Y GASSET, J. “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”. *Revista de Occidente*. Publicado entre noviembre y diciembre de 1933 y enero de 1934. O.C. Tomo VI, Cp. IV, p. 245.

*físicos y vemos pasar veloces, fugitivas las que llamamos imágenes, que son como restos espectrales de aquéllas.*⁷⁶

En este tiempo, Ortega sigue insistiendo en que lo urgente es no seguir adoptando la explicación idealista que desde Platón llega hasta nosotros. Porque si parece obvio que el objeto depende del sujeto, por lo mismo podríamos afirmar que el sujeto depende del objeto -puesto que no cabe pensar un sujeto sin objeto para el cual es sujeto. J. Conill dice sobre esto que Ortega -y también su discípulo Zubiri- recurre a la fenomenología porque, aun admitiendo la crítica moderna al realismo, no comparte la salida del idealismo criticista. Pero se opondrá a esta corriente, no obstante, por su pretensión de llegar a los datos últimos y remitirse a las cosas mismas. Ortega hace suyo el método de la fenomenología para su objetivo de remontarse a *una forma de realidad pre-teórica*.⁷⁷

Este absurdo de pensar la posibilidad del sujeto sin contar con el objeto conduce, según Ortega, a reconocer el error sostenido desde G. Berkeley, error que consiste en defender la inclusión o dependencia del objeto respecto del sujeto. No se da tal relación. Por el contrario, lo que existe es sujeto y objeto uno frente al otro. Ambos, en el mundo. Actuantes uno en el otro. Por ello, mi yo es *ejecutividad* y sólo en el momento siguiente a cada acto puedo conocer mis ideas, mis emociones, mis percepciones.

De mí no puedo conocer sino lo que en este instante no está actuando: el pensamiento en que estoy pensando estas ideas mismas que ahora expreso no puede a su vez ser mi objeto sino cuando hecha su labor abandona la actualidad y se retira: entonces puedo percibir, como otro día dije, su espalda que se aleja, su tenue eco que resuena; es un pensar pasado no actual, y lo veo ya cambiando en un como recuerdo y pálido pretérito. La introspección es, por esencia, un mirar hacia atrás, un cuasi-recordar, es retrospección.⁷⁸

San Martín, al analizar la conferencia – de la que ya hemos hablado- “Sensación, construcción, intuición”, que Ortega pronuncia en 1913 -por tanto, anterior al que nos ocupa-, dice que es aquí donde se enfrenta a toda filosofía empirista y positivista como también a todo planteamiento realista del sentido común. Según él, se posiciona, en cambio, a favor de la fenomenología en tanto *que apuesta por la intuición directa*, filosofía que ha aprendido en las *Investigaciones lógicas* y en las *Ideas* de Husserl. Ya hemos comentado que no compartimos la posición de este estudioso en tanto que considera a Ortega un fenomenólogo. Pero está en lo cierto cuando afirma de él su convicción de que ni idealismo ni realismo sirven para explicar el conocimiento porque ninguna de estas filosofías ha entendido *la estrecha correlación entre el ser y el conocer*. Y esto es lo que va a defender Ortega en su nueva filosofía superadora tanto del pensamiento antiguo como del

⁷⁶ ORTEGA Y GASSET, J. “Introducción a los problemas actuales de la filosofía”. Curso en Argentina, 1916. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, Cp. I, pp. 560-62.

⁷⁷ CONILL SANCHO, Jesús. “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri” en SAN MARTÍN, Javier. *Ortega y la fenomenología*. U.N.E.D. Madrid, 1992. p. 299.

⁷⁸ ORTEGA Y GASSET, J. “Introducción a los problemas actuales de la filosofía”. Curso en Argentina, 1916. Obra póstuma. O.C. Tomo VII. Cp. IX, p. 661. A continuación, añade Ortega una metáfora que va a repetir en multitud de ocasiones: “(...) como aquellos dioses de los etruscos que estos llamaban *dii consentes*, divinidades compañeras que según el mito habían de nacer y morir juntas.” Precisamente la nombra San Martín en el fragmento que vamos a exponer a continuación.

moderno, expresada en más de una ocasión aludiendo a la metáfora de los *dii consentes*.⁷⁹

Si partimos de su tesis en la que claramente el “ser” existe en tanto necesidad de “conocer”, nos encontramos con una dificultad añadida cuando pretendemos saber de nuestro íntimo ser; de ahí que tengamos que aceptar que no cabe una introspección o búsqueda interior -tal como dice San Agustín-, que nos lleve a un pleno conocimiento de nosotros mismos. Es más, ni siquiera está tan claro en S. Agustín, porque él mismo dice:

Vos, solamente, Señor, sois el que puede hacer juicio cabal de lo que soy, pues, aunque es cierto que ninguno de los hombres puede llegar a saber lo que pasa en lo interior de otro hombre, sino el mismo espíritu que está en cada uno de ellos, hay, no obstante, algunas cosas en el hombre que aun el mismo espíritu que le anima no las sabe cabal y perfectamente. Sólo Vos, Señor, que le habéis creado, conocéis todas sus cosas con cabal y perfectísimo conocimiento.⁸⁰

Por tanto, reconociendo la dificultad que supone que nuestro objeto de conocimiento no sea algo estático, acotado en un lugar al que intentaríamos llegar para extraerle sus secretos, la táctica para llegar a él ha de ser, o bien poderlo captar en su ejecución, o bien, que él se muestre a nosotros, salga a nuestro encuentro. En este segundo caso, el modo por excelencia en que nuestra interioridad se exterioriza es a través de la expresión. Pero este movimiento hacia fuera sólo tiene sentido en tanto que hay otra interioridad, otro sujeto, con capacidad receptora. Por ello, según Ortega, me encuentro conmigo al encontrarme con el mundo en el que no sólo hay cosas sino otros “yo” que reconozco como prójimos.

Imaginad al hombre caído al nacer en un absoluto aislamiento: cortadle toda comunicación con el resto de los hombres; no llegará nunca a proyectar su vida interior hacia fuera en el cristal de la palabra. Ahora bien, sin lenguaje no hay pensamiento: el pensar es un monólogo y el monólogo no es lo originario, sino la imitación del diálogo, un diálogo de una sola dimensión.⁸¹

De este encuentro con “el otro” brota la necesidad de llegar a él. “Querer decir” al otro mediante un modo cualquiera de lenguaje parece que es el único medio para constituir nuestra intimidad, aunque no sirva para desvelarla y sólo pueda aludir a ella, y al hacerlo, dejarnos su imagen.⁸²

En el objeto puramente visual que llamamos letra hallamos como decantado y solidificado un acto psíquico, un acto intencional- llamémoslo de otro modo: un ‘querer decir’. Si yo veo en el encerado el signo ‘tierra’ – (...) - no veo lo que propiamente veo –la línea blanca del yeso que ondula sobre el negro-, sino que aún más que eso, y como puesta y montada sobre eso, veo una ‘significación’. (...) lo

⁷⁹ SAN MARTÍN, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Ed. Tecnos, Madrid, 1998. cp. II, pp. 58-61.

⁸⁰ SAN AGUSTÍN, Confesiones. Libro VI, cp. XII, p.122. Espasa-Calpe, Madrid, 1954. 7ª ed. 1973.

⁸¹ ORTEGA Y GASSET, J “La pedagogía social como programa político”. Marzo, 1910. O.C. Tomo II, p.94.

⁸² Años después, en “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, escribirá: “Nos induce, pues, la palabra humildemente a que la desdeñemos a ella y penetremos lo antes posible en la idea que ella significa. Diríase que es feliz desapareciendo, anulándose, delante de su significación y que cumple su destino dejándose suplantar por la idea”. ORTEGA Y GASSET, J. “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, *El espectador* VII, O.C. Tomo II, p. 681.

que de una imagen visual hace una palabra: a eso llamamos ‘significación’, pero porque así le llamamos no por eso sabemos qué sea –.⁸³

Todo nuestro hacer es un lenguaje en tanto que realiza de manera explícita un significado, sea material o espiritual. Por eso cada cultura es el contenido significativo de un pueblo que traduce el concepto de vida que ese colectivo posee. En este contexto escribe Ortega sobre el lenguaje del arte en “Ensayo de estética a manera de prólogo”. Utiliza como ejemplo *El Pensador* de Rodin. Dice aquí nuestro filósofo que en el objeto de arte, *tenemos el acto mismo de pensar ejecutándose. Presenciamos lo que de otro modo no puede sernos nunca presente.*⁸⁴

Cierto que en este ensayo Ortega rechaza la interpretación usual en la teoría estética, aquella que defiende que nosotros proyectamos nuestra intimidad en la obra de arte que contemplamos, posición que modificará en escritos posteriores, en concreto en 1925. Ahí afirma que, aunque su propósito no sea ése, la obra construida por el hombre inevitablemente revela su intimidad plasmada en el modo como hemos conformado lo informe. De aquí que, cuando contemplamos una civilización, leemos sus intenciones, deseos y pretensiones a través de los restos que conservamos de ella.

Para penetrar en un alma tenemos que inclinarnos sobre la materia y rastrear sus huellas como para dar caza a un animal fugaz. El alma tiene la facultad de impregnar la materia en torno; no puede llegarse a ella sin darle alguna forma que sale de su propio fondo, que es su íntima emanación. Estas conformaciones o deformaciones son la confesión perdurable que la espiritualidad deja, como prenda de su fluido ser, en nuestras manos.⁸⁵

En el “Ensayo de estética”, sin embargo, defiende que no es mi intimidad la que presencio, sino la suya, la de la propia obra. De este modo, la intimidad, que no se deja aprehender absolutamente por el lenguaje, se expresa en plenitud en el hacer *poético* que dirían los griegos, en la producción de lo bello, en el arte. San Martín dice que el arte presenta las cosas *en su realidad ejecutiva* porque lo que hace es extraer de cada cosa su valor sentimental incorporándolo a otra que *vive entonces de una nueva intimidad, una nueva ejecutividad*. De este modo el arte no nos deja, como lo hace el conocimiento, en la superficie de las cosas sino en *la intimidad ejecutiva en que consiste la realidad.*⁸⁶

Por consiguiente, si lo ejecutivo es el único modo de hacerse presente la intimidad, frente a la visión estática del “yo” que se defiende desde Descartes, el yo ejecutándose es el único modo de acceso pleno a nuestra interioridad. Pero nuestro lenguaje padece una insuficiencia congénita para poder realizar esta noble tarea. Morón Arroyo acusa a la palabra de no ser de fiar. Bellamente explica esta ironía que contiene el habla humana porque, aunque dice de nosotros, siempre arrincona

⁸³ ORTEGA Y GASSET, J. *Sistema de la Psicología*. Curso 1915-16. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, Lec. XV, p.528.

⁸⁴ ORTEGA Y GASSET, J. “Ensayo de estética a manera de prólogo”. 1914. O.C. Tomo I, Cp. IV, p. 671.

⁸⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. “Egipcios”. 1925. O.C. Tomo II. Cp. II, p. 799.

⁸⁶ SAN MARTÍN, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Ed. Tecnos, Madrid, 1998. cp. II, pp. 73-74.

ocultos aspectos de lo que somos. Además, el hecho de que sus portadores sean hablantes y oyentes indistintamente en contextos diversos, deja a la deriva el sentido en que se usa.⁸⁷

Ortega está convencido de esta peculiar índole de la palabra y es precisamente lo que le lleva a ir más allá y a disertar sobre la necesidad de un lenguaje cuya “gramática” no tenga como centro el sustantivo, porque la realidad no es un conjunto de cosas, tal como ha defendido el realismo.

¿Qué es lo que transporta al alma vecina este sonido ‘me duele’, qué es lo que significa? No el dolor doliendo, sino la imagen anodina del dolor. (...) Pues bien, pensemos lo que significaría un idioma o un sistema de signos expresivos de quien la función no consistiera en narrarnos las cosas, sino en presentárnoslas como ejecutándose. Tal idioma es el arte: esto hace el arte. El objeto estético es una intimidad en cuanto tal –es todo en cuanto yo.⁸⁸

Así pues, la diferencia del lenguaje del arte con el de la palabra es que estas aluden a las cosas, mientras que el arte *las efectúa*. De ahí que en cada artista se ofrece un nuevo lenguaje que da a luz objetos de los que desconocíamos su existencia y, por ello mismo, Ortega identifica el objeto estético con la metáfora. En este tema sobre la importancia de la metáfora, viene a nuestra mente la visión de Nietzsche, aunque las discrepancias entre ambos son profundas. Éste reduce todo nuestro lenguaje a pura metáfora: sólo hay interpretación y desde ahí surge el sentido. No le cabe otro modo a nuestro cuerpo para entablar la relación con el mundo: vivir es metaforizar. Su rechazo de la razón pura productora de conceptos petrificados que pretenden referirse con verdad a la realidad, le conduce al otro extremo en el que se coloca como clave para la búsqueda del sentido de la realidad a lo que hay de más impuro e instintivo. Al situar el valor del cuerpo como centro de la vida y negar por completo la racionalidad abstracta heredada por nuestra cultura desde los griegos, se diluye la posibilidad de buscar la verdad que desaparece siquiera como deseo. En cambio, en Ortega, la interpretación no elimina la necesidad del concepto. Interpretamos a través de ellos; por eso, la razón, sin desaparecer, deja de ser una razón pura de un sujeto abstracto.

Este nuevo sujeto, el “yo ejecutivo”, al que llegamos a través de una razón que no es ajena a la vida, va a ser explicado en *Meditaciones*. Como es un nuevo comienzo en el filosofar, Ortega recuerda los inicios en que la filosofía se presenta como *la ciencia general del amor*,⁸⁹ y así es como él se une a la comprensión platónica del filosofar, con la intención de llevarla a cabo como un conducir amoroso hacia la verdad, sin la actitud prepotente del creído, sino con el amor desbordante del enamorado -como el filósofo auténtico en la mente de Platón.

Dado un hecho –un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor-, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado.⁹⁰

⁸⁷ Ciriaco MORÓN ARROYO, El sistema de Ortega y Gasset, Cp. VIII, p. 270.

⁸⁸ ORTEGA Y GASSET, J. “Ensayo de estética a manera de prólogo”. 1914. O.C. Tomo I, Cp. IV, p. 672.

⁸⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*. 1914. O.C. Tomo I, p. 752.

⁹⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p. 747.

Según J. San Martín, al empezar Ortega afirmando esta “filosofía del amor” está diciéndonos que su andadura intelectual es una andadura ética. Establece así la línea maestra por donde va a discurrir su pensamiento. Amar es sentirse ligado a lo amado de tal forma que, sin aquello que se ama, la vida queda *amputada*. En el amor cada individualidad rompe su límite y rebosa hacia lo otro amado, en el que se diluye. Y sucede que este expandirse en el otro, también afecta a aquello que lo amado ama a su vez. Y, entonces, *eros* sería el artífice que, frente al odio, reconoce el valor de todo lo que compone el mundo de modo que en él todo está unido y relacionado por amor.⁹¹

Pero para alcanzar su meta, son necesarias “otras alforjas”. La tradición filosófica ha quedado inservible, y dos son los mojones teóricos en los que se apoya la filosofía propiamente orteguiana y que tienen su origen en *Meditaciones*: la idea de circunstancia y la de perspectiva. Aunque ambos conceptos no son originales, sí lo es la concepción que tiene de ellos y con la que construye su arquitectura del “yo” y, por tanto, de la “vida”. Su concepción del hombre queda dibujada en este primer boceto sobre el cual irá matizando las ideas a lo largo de los años, pero, ciertamente, con pocos cambios en lo sustancial.

Y al explicar cómo ha de acometerse la tarea del pensar apela a la *actitud propia de toda alma robusta* –que es la que, en esa búsqueda del conocimiento, tiene como propósito la comprensión de lo que el otro defiende, porque sólo así se puede hablar de verdadera tolerancia- y continúa: *¿Por qué en nuestra raza tan poco frecuente?*⁹² No nos sorprende que Ortega, como en los escritos de años anteriores, vuelva a plantear en paralelo la cuestión del “alma” referida al ser humano como individuo, y a la raza o cultura como grupo social humano. Esto lo hemos comentado ya en la primera parte de este trabajo. No ve oposición entre cultura y vida espontánea –la vieja oposición entre naturaleza y civilización- porque busca el elemento unificador. Todo lo contrario que Nietzsche, como explica Conill, para quien el hombre tiene que apañárselas sólo con su perspectiva, como un “*individuo autónomo supraético*”, que se sabe con el poder que le otorga su libertad, pero también y por ello mismo, su responsabilidad, ya que es desde su perspectiva donde reside su “*medida del valor*”.⁹³

Según Ortega, esto que unifica es la preocupación del hombre por las cosas, su comprensión –de ahí la actitud amorosa-. Lo que pretende, pues, en estas *meditaciones* es presentarnos *posibles maneras nuevas de mirar las cosas*.⁹⁴ Su discípulo J. Marías, al reflexionar sobre la relación de Ortega con Goethe, al que no deja de citar desde 1906 hasta el final de sus obras, comenta que donde la afinidad entre ambos se muestra más clara es en el modo de entender la filosofía. *Platónicamente, Ortega se declaraba ‘philothéamon’, amigo de mirar*.⁹⁵

⁹¹ SAN MARTÍN, J. “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”. *Revista de estudios orteguianos*, nº1. Madrid, 2000, p. 153.

⁹² ORTEGA Y GASSET, J. Op. Cit. p.750.

⁹³ CONILL SANCHO, J. *El poder de la mentira*, Ed. Tecnos, Madrid, 3ª ed. 2007, Parte I, p.45.

⁹⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*. 1914. O.C. Tomo I, p.753.

⁹⁵ MARÍAS, Julián. *Acerca de Ortega*. Colección El Alción, Revista de Occidente, Madrid, 1971. p. 180.

Según Juan Manuel Monfort, todo empieza en Ortega, siguiendo a Simmel, con lo inmediato, con las cosas que nos rodean, esto es, la vida espontánea. Para ambos, lo que llamamos cultura comienza siendo la búsqueda de sentido que un hombre proyecta sobre este primigenio estado de la vida. Y esta es la cultura verdadera, frente a aquella otra objetiva, secundaria, que sólo tiene sentido en tanto que retorna sobre el sujeto para perfeccionarlo.⁹⁶ Entonces, si miro, lo que encuentro es la “circunstancia” que apresura Ortega a identificar con la vida de cada uno, lo inmediato para cada cual. Pero lo más cercano para mí es mi cuerpo. Por eso, dice Montero Moliner que *sobre él recae la yoidad en oblicuo*. Es decir, este cuerpo mío es, de entre todas las cosas, lo que siento que me pertenece más, de modo que el cuerpo propio, de cada cual, necesariamente se presenta como algo radicalmente diferente al resto de lo que compone mi mundo. Así es como viene a ser ‘hilo conductor’ para el descubrimiento de la yoidad.⁹⁷

Sólo por él y en él, viene a expresar Ortega, me coloco en mi circunstancia porque él mismo es parte de ella.

¿Cómo negar –venía yo a decir– que el sujeto condiciona en algún sentido la verdad? Empezando por su cuerpo, por sus órganos de sensibilidad: el sistema nervioso se halla interpuesto entre nuestra conciencia y el universo, lo mismo que una retícula o cedazo que sólo deja pasar una porción de realidad e intercepta todo el resto. (...) El mundo visible es de tantas maneras como sean las formas de verlo: cuantos estemos en torno a un objeto vemos de él caras y lados diversos y porque sean entre sí diversos no son todos menos propios del objeto. Qué llegue, pues, del mundo al sujeto depende por lo pronto de su estructura orgánica, específica e individual.⁹⁸

Por eso, como decíamos, estar en el mundo implica interpretarlo y esto lo hacemos a través de nuestro cuerpo. Yo no lo he elegido, como tampoco el tiempo y el lugar en el que me hallo; cuento con él para estar en el mundo y convertir el medio en “paisaje”. Gracias a él una parte del inmenso horizonte que se abre ante el sujeto, se vuelve cercano;⁹⁹ pero, también por él, otra parte queda fuera de su alcance, se convierte en dificultades u obstáculos en el vivir. El modo como encontramos este esencial sentido de las cosas fructifica en la cultura. Por eso, ella es el alma de un pueblo y la circunstancia, no un conjunto de cosas, sino un espacio para la praxis donde todo aparece relacionado de algún modo. Según J.M. Monfort, existiría una resonancia en Ortega de la idea sobre la cultura que Simmel expone en su artículo de 1909, “Puente y puerta”. Compara unificación-separación con puente-puerta. El medio natural se le presenta al ser humano como un continuo que él, al

⁹⁶ MONFORT PRADES, Juan Manuel. “La idea de cultura en Simmel como fuente de inspiración para Ortega”. *Revista de Estudios orteguianos*, nº 22, 2011, p.192.

⁹⁷ MONTERO MOLINER, F. *La presencia humana*. Ed. G. del Toro. Madrid, 1971. Cp. II, pp. 138-39.

⁹⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *Sistema de Psicología*. Curso en otoño de 1915. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, p.524.

⁹⁹ Según Orringer “Ortega combina a Bergson con Scheler para su propia visión de la percepción externa (...) diciendo que percibimos del mundo exterior un pequeño trozo, un reducido paisaje o escena debido a que en nuestra percepción se *intercala nuestro cuerpo* como un cedazo que selecciona lo que va a ser percibido para nosotros.” En ORRINGER, Nelson “La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset”. Pamplona, 1999. Serie de Filosofía Española. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 11, pp. 24-25.

construir un camino o una choza recrea con un nuevo sentido. La puerta otorga al hombre la posibilidad de protegerse y, a su vez, comunicarse con su mundo.¹⁰⁰

Vivir humanamente significa estar expuesto a la intemperie que amenaza con diluirnos en ella y el esfuerzo por rescatarnos y salvaguardar nuestra individualidad. Pero, a su vez, nuestra hechura humana se construye en ella. Este proceso se presenta, entonces, como un delicado equilibrio entre nuestro hacer y el dejar ser a las cosas, encontrar *el espíritu que encierran*. De modo que, al poco de empezar a leer *Meditaciones*, nos encontramos con su tesis de partida: *la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre. Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.*¹⁰¹ Laín Entralgo lo explica de modo muy claro:

“Yo soy yo y mi circunstancia”. El primer “yo” es mi vida en tanto que se ejecuta; y cuando me detengo a pensar en él, su realidad propia —la realidad que soy yo— se halla integrada por dos ingredientes: la ocasional, parcial y concreta realización de ese yo que se opone subjetivamente a las cosas y puede contemplarlas (el yo de los psicólogos y de los filósofos idealistas), y las cosas con que mi vida está siendo en aquel momento ejecutada (mi circunstancia, la porción de la realidad exterior a mí que de algún modo me pertenece).¹⁰²

Por tanto, cuando Ortega incluye nuevamente un segundo *yo* para definir al *yo*, se está separando de toda postura anterior a él. Significa que la circunstancia incluye también mi cuerpo; mi realidad interior se presenta como formando parte de lo exterior al *yo*, referido en este caso al sujeto de la predicación. El yo de Ortega sólo se concibe con la circunstancia y ésta con aquél en una interrelación ontológica y epistemológica. Retomando a su discípulo Julián Marías, lo expresa así:

Es el *sujeto* del vivir, *centro* de una circunstancia; (...) es, pues, el yo quien da a la circunstancia su carácter de tal, por tanto unitario, y, en suma, vital; pero, a la inversa, la circunstancia sólo se constituye en torno a un yo que no está simplemente definido por ser “centro” suyo, (...) no soy más que con ella, me condiciona, pero no agota mi realidad, no la *determina*. (...) Yo, en el sentido real del término, no soy mero sujeto o soporte de la circunstancia, no soy sólo “el que” vive en ella, sino *quien* hace su vida con ella.¹⁰³

“Yo” y “circunstancia” no pueden concebirse por separado, que es justo lo que ha hecho la filosofía hasta ahora. Años después, en el curso de 1929 cuando dimite de su cátedra de Metafísica por la represión estudiantil en la Dictadura de

¹⁰⁰ MONFORT PRADES, Juan Manuel. “La idea de cultura en Simmel como fuente de inspiración para Ortega”. *Revista de Estudios orteguianos*, nº 22, 2011, p.177.

¹⁰¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*. 1914. O.C. Tomo I, pp.756-57. Julián Marías defiende que “no se trata de una simple ocurrencia: son graves afirmaciones coherentes, que van a alguna parte. Pero es que, además, no se trata de una improvisación: estas ideas expresadas ahora por primera vez de un modo preciso, contaban ya en 1914 por lo menos cuatro años de elaboración en la mente de Ortega. Un ensayo en 1910, titulado *Adán en el paraíso* –recogido en *Personas, obras, cosas* (1916) y luego en *Mocedades-*, contiene no pocas precisiones acerca de la realidad que es la vida.” MARÍAS, Julián. *Acerca de Ortega*. Madrid, 1971. Colección El Alción, *Revista de Occidente*, p. 65.

¹⁰² LAÍN ENTRALGO, P. *Teoría y realidad del otro*. Revista de Occidente. Madrid, 1961. Tomo I, p.283.

¹⁰³ MARÍAS, J. *Circunstancia y vocación*. Revista de Occidente, Madrid. 1973, Colección El Alción. Tomo II, Sección tercera p. 184.

Primo de Rivera, recuerda a sus oyentes que cuando tenía veintidós años ya había proclamado: *Salvémonos en el mundo – “salvémonos en las cosas”*.¹⁰⁴

Otros pensadores han hablado también de la circunstancia, pero su idea es novedosa. Sobre todo, marca la distancia respecto a Edmund Husserl y a Jakob von Uexküll, del que nuestro filósofo ha reconocido siempre su influencia - hemos desarrollado esta cuestión en la primera parte del trabajo.

Jesús Conill comenta que tanto Julián Marías, como Manuel Garrido o Manuel Benavides han apuntado cómo Ortega cuenta con las aportaciones de las ciencias más destacadas de su tiempo. En concreto, la idea biológica del *Umwelt* en Uexküll que integra con el carácter intencional que adopta en Husserl, de modo que ambos confluyen en su teoría de la circunstancia. Según Conill, esta combinación va a ser clave para su nueva concepción raciovitalista, no en un sentido sólo de adaptación, sino sobre todo, de invención.¹⁰⁵

En cuanto a Husserl, su idea de mundo contiene tanto la realidad física que nos rodea como el conjunto de valores e ideas. Ahora bien, la diferencia con Ortega radica en que la circunstancia para nuestro filósofo no es sólo intencional, sino real. Es todo aquello con lo que me encuentro para llevar adelante mi vida y, por tanto, lo que me pone en situación para, a partir de ahí, ver qué hago. Mi vida tiene como caracteres esenciales el azar y el ser problemática. Azar porque en ningún momento hemos elegido nada de lo que constituye nuestra circunstancia: nos encontramos con un cuerpo y un entorno vital y con ellos hemos de hacer nuestra vida. Precisamente por ello es un problema. Según C. Morón circunstancia viene a ser lo mismo que “vida espontánea”, que puede convertirse en cultura - “vida organizada” diría Ortega- cuando posamos la atención sobre ella y hallamos *las aristias esenciales que se ocultan bajo la aparente casualidad y circunstancialidad*.¹⁰⁶

Por su parte, J. Marías, al explicar esta idea de circunstancia, nos remite a dos textos de años anteriores: “La pedagogía del paisaje” y “Adán en el paraíso”. Según él, aquí se encuentran dos anticipaciones de la idea que explicita en *Meditaciones*. Junto a expresiones propias del naturalismo positivista del que da alguna muestra en su juventud -y de las que se arrepentirá años después-, empiezan a mostrarse los elementos que van a constituir su perspectivismo y la superación de idealismo y realismo en la razón vital.¹⁰⁷ Según P. Garagorri, entre ambas filosofías existe en común el modo de preguntarse acerca de la realidad; el modo como se aparta de la realidad es lo que constituye la novedad. Ortega hace, según él, una

¹⁰⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es filosofía?* Curso 1929. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII, Lec. X, p.351.

¹⁰⁵ CONILL SANCHO, Jesús. “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri” en SAN MARTÍN, Javier. *Ortega y la fenomenología*. U.N.E.D. Madrid, 1992, pp. 309-10. En nota a pie de página aporta bibliografía sobre el tema: M. Garrido, *El yo y la circunstancia*, en *Teorema*, XIII/3-4 (1983), pp. 309-43. M. Benavides, *De la ameba al monstruo propicio. Bases naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1988.

¹⁰⁶ MORÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá. Madrid, 1968. Cp. IV, p.146.

¹⁰⁷ ZAMORA BONILLA, J. *Ortega y Gasset*. Editorial Plaza y Janés, Barcelona, 2002. p. 108.

nueva pregunta desde la cual tiene sentido lo que nos dice. Por ello, es necesario indagar *qué* es ser realidad y no *cuál*.¹⁰⁸

En cuanto al primer texto, elogiando el papel de la naturaleza como pedagogo, nos dice claramente cómo en el hombre el entorno natural se convierte en *paisaje* desvinculado de lo meramente biológico y actuante en la propia vida.

Los paisajes han creado la mitad mejor de mi alma, y si no hubiera perdido largos años viviendo en la hosquedad de las ciudades, sería a la hora de ahora más bueno y más profundo. Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres. (...). Creo que las dos grandes virtudes que ha de formar en el hombre la pedagogía son la sinceridad y la serenidad. Pues bien, ambas las enseña la naturaleza mejor que todos los maestros del mundo.¹⁰⁹

Vemos que esta circunstancia no remite a los grandes acontecimientos políticos o sociales que pueden darse en nuestra vida, como hecho histórico que es, sino que alude a lo cercano y cotidiano del vivir. La mirada ha de posarse sobre esta realidad que parece insignificante, pequeña, casi oculta. Un ejemplo muy claro de esta circunstancia íntima es el cuerpo humano como cuerpo sexuado. Esta idea, tan radical para la teoría freudiana, es una constante en Ortega, aunque sin la centralidad que adquiere en aquella. *Lo infrahumano perdura en el hombre: ¿cuál puede ser para el hombre el sentido de esa perduración?*¹¹⁰

Es de vital importancia, si realmente queremos que la vida concreta de cada ser humano se convierta en centro de la reflexión filosófica, que asumamos el cuerpo en toda su complejidad, sin amputar nada de lo que nos constituye. El querer ocultar una parte de nuestra realidad supone una previa valoración hecha desde un “punto de vista” que se pretende absoluto. Cuando Ortega escribe que hay que “salvar” la circunstancia¹¹¹ o de lo contrario tampoco yo me salvo, está planteando una recuperación integral del mundo y, por tanto, de la naturaleza humana ateniéndonos a los hechos que en ella constatamos y que es necesario describir. Ortega, al igual que Dilthey, no habría utilizado esta expresión ya que niega que exista una “naturaleza humana”.

Reconociendo las razones de tal tajante posición, mi opinión estaría al lado de los que, sin menospreciar el valor de lo histórico en nuestra vida, toman entre sus manos la herencia de nuestra especie, como es el caso, por ejemplo, de L. Entralgo:

Para mí el hombre es un ser a cuya naturaleza pertenece esencialmente la historicidad; desde su origen mismo es *animal historicum*. Antes que *animal rationale*, como de él dijeron Aristóteles y los escolásticos, y antes que *animal loquens* y *animal symbolizans*, el hombre fue y es *animal historicum*. Al margen de

¹⁰⁸ GARAGORRI, Paulino. *Introducción a Ortega*. Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 64.

¹⁰⁹ ORTEGA Y GASSET, J. “La pedagogía del paisaje”. 1906. O.C., Tomo I, p.102.

¹¹⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*. 1914. O.C., Tomo I, p.758.

¹¹¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Sistema de Psicología*. 1915. Obra póstuma. O.C., Tomo VII. Lec. II, pp.443-44. Aquí Ortega aclara el significado de estas palabras explicando el conflicto existente en la Edad Media entre dos tipos de científicos: “(...) los unos al estudiar las apariencias estelares (...) Como Ptolomeo (...) No queremos –decían repitiendo una frase de la escuela platónica- sino “salvar las apariencias”. La ley según la cual aparecen, van y vienen es para nosotros su causa. Pero otros científicos les salían al paso con Aristóteles: según ellos sólo conocía los astros quien conocía el porqué de ese orden, la causa de las apariencias. (...) La causa (...) es el (...) el principio último del universo que se halla por razonamiento puro”. Se trata de optar primero en describir y, después, explicar.

cualquier teoría, lo propio de su naturaleza es lo que a través de las enormes transformaciones consecutivas a su esencial historicidad –de los fabricantes de piedras talladas a los artífices del telescopio Hubble- ha permanecido constante.¹¹²

Y, también, F. Ledesma parece ir en esta dirección y se cuestiona que, si no hay lo que llamamos naturaleza humana, si no hay nada fijo, si lo que hay es la vida que consiste en una correlación entre lo real y su interpretación, nos va a ser difícil entender la existencia del hombre como ser individual y único, aquel que *aprende un idioma, al que come palomitas en un cine, al que firma un contrato, al que es nieto o abuela de otro espécimen como él.*¹¹³

C. Morón, en 1968, da una explicación con la que pretende romper la unánime interpretación de la expresión orteguiana. Piensa que si se lee su apotegma al margen del contexto en que se escribe, parece que Ortega concibe al hombre como puro cambio. Pero, según él, lo que hace es poner en paralelo una razón física que explica la unidad de los fenómenos naturales, con una razón histórica que unifica a su vez los diversos hechos humanos. Por tanto, lo que hace es contraponer vida, que es cambiante, e historia, que es quietud, en tanto que ya ha sido. Según Morón esta oposición es la misma que va a establecer Sartre entre esencia y existencia.¹¹⁴

Para Ortega, desde luego, el problema ha sido dejar la reflexión sobre el hombre en manos del “tribunal de la razón” pura. Desde esta razón, todo aquello que excede su comprensión es desterrado. Por ello, al alejarse de ésta y reconocer una “razón impura”, se considera situado en el buen camino para recuperar, en una unidad vital, toda la complejidad y dificultad que constituye la realidad humana. La separación sensible-racional, cuerpo-conciencia, ha de ser superada. Resulta curioso que en uno de los filósofos que Ortega ha leído y admirado, S. Agustín, encontremos ya citas que reflejan esa duda a la hora de aceptar una drástica separación entre estas dos realidades.

¿De dónde nace este monstruoso desorden?, ¿y cuál es la causa o principio de que suceda una cosa tan extraña? Manda el alma al cuerpo, y al instante es obedecida; mándase el alma a sí misma, y halla resistencia. Manda el alma que la mano se mueva, y con tanta facilidad es obedecida, que apenas se puede notar la diferencia que hay entre el mandamiento de la una y la ejecución de la otra, siendo así que el alma que manda es espíritu, y la mano que obedece es cuerpo. Manda el alma a sí misma que quiera alguna cosa, y no obstante que no hay distinción entre quien lo manda y quien lo ha de ejecutar y obedecer, no se hace ni ejecuta lo que ella manda.¹¹⁵

El que Ortega dé el nombre de “razón vital” a esta nueva manera de pensar¹¹⁶ sobre lo humano vendrá después, pero el camino se ha ido haciendo desde

¹¹² LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Alma, cuerpo, persona*. Círculo de lectores. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1995, p. 180.

¹¹³ LEDESMA PASCAL, Felipe. *Realidad y Ser. Un ensayo de Fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*. Editorial Complutense. Madrid, 2001. 4ª Parte, p. 280.

¹¹⁴ MORÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá, Colección Romania. Madrid, 1968. Cp. IX, p. 307.

¹¹⁵ SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Libro VIII, cp. IX, p.167. Madrid, 1954. 7ª ed. 1973. Espasa-Calpe.

¹¹⁶ En términos de Agustín Andreu, “los principios de ese saber es lo que buscamos y no nos extrañará por lo tanto que la cuestión de los principios venga a desembocar en la cuestión de la fe y confianza, de

un principio. Su discípulo J. Marías, al hacer la crítica de esa razón separada de la vida comenta que cuando se enfrenta ante una realidad que no se ajusta a su estructura lógica, fracasa. Este uso de la razón es uno, pero no el único, y pensar esto es lo que ha conducido al irracionalismo, que es *la consecuencia de ese error, y sólo se impone en función de él*.¹¹⁷

Por tanto, para que el sujeto se haga cargo, sepa a qué atenerse ante lo inmediato que es el mundo, ha de pasarlo por su *logos* personal. Según J. Conill, tanto en Nietzsche como en Ortega hay un replanteamiento de la razón que se aleja de la valoración asumida desde una razón pura. Así mismo, hay una denuncia del privilegio epistemológico que se ha otorgado a lo “dado”. Cuando nos preguntamos qué es algo, siempre es “algo para mí”, y no hay ninguna perspectiva que lo abarque todo. El sentido surge precisamente de las perspectivas. La vinculación de la perspectiva con lo subjetivo es evidente, y esto podría llevar a pensar que perdemos la realidad. Pero no. En el caso de Nietzsche, supera la separación entre teoría y praxis, destacando la dimensión práctica o vital de toda perspectiva. No hay ninguna instancia que esté por encima de la vida. Así lo explica él mismo:

Suponiendo que ninguna otra cosa esté “dada” realmente más que nuestro mundo de apetitos y pasiones, (...) ¿no está permitido realizar el intento y hacer la pregunta de si eso dado no basta para comprender también, partiendo de lo idéntico a ello, el denominado mundo mecánico (o “material”). (...) Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de una única forma básica de voluntad – a saber, de la voluntad de poder, como dice mi tesis- (...) entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente toda fuerza agente como: voluntad de poder. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su ‘carácter inteligible’, -sería cabalmente ‘voluntad de poder’ y nada más que eso.¹¹⁸

En cambio, en Ortega, se trata de un proceso de humanización de la circunstancia en el que el hombre la asume haciendo su proyecto en ella, pero desde ella. Por eso, no es simplemente una coexistencia, sino una “co-pertenencia”. De ahí que haya dicho Ortega que el hombre no tiene más remedio que procurar una asimilación de la circunstancia y este dinamismo es una tarea que se lleva a cabo con las cosas y, gracias a la cual, estas adquieren sentido. Este sería el significado de “reabsorber la circunstancia”. En términos de P. Garagorri:

La verdad es, por tanto, sí, coincidencia, no arbitrario capricho ni mera conveniencia: coincidencia, pues, con algo que nos es impuesto como posibilidad

las creencias, de la fe en la vida, sin la que no es posible la vida humana. Estado de creencias que se relacionará con una forma de racionalidad, un modo de conocimiento o saber que será un tipo de razón o fundamento o prueba por supuesto y de razón fundada, pero no abstracta o extracta, ni científica en el sentido occidental de las ciencias particulares, ni meramente sapiencial o fruto de la experiencia de la vida, ni, por supuesto, visionaria o mítica o subconsciente o inconsciente –sin negar por ello la utilidad cumplida tantas veces por las diversas y distintas formas o modos de pensar del hombre y lo del hombre.” ANDREU, Agustín. “Principios para la vida (una interpretación de La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva)” en ZAMORA BONILLA, Javier (ed.) *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada, 2013, p.154.

¹¹⁷ MARIÁS, Julián. *Ortega y la idea de la razón vital*. Colección “El viento sur”, Antonio Zúñiga Editor, Santander-Madrid, 1948, pp. 45-46.

¹¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial. Madrid, 1980, 6ª edición. Sec. II, 36, pp. 61-62.

sustentada en la ocasión histórica, pero esa coincidencia no consiste en la ecuación de una estructura variable por su contenido e invariante como condición estructural. En el primer caso, a esa ecuación se llega, se la halla; en el segundo, esa ecuación se crea, se realiza. Y a esa estructura, para expresarla más intuitivamente, aunque ello sea de nuevo construir un término, pienso que pudiera llamársela “el óptimo circunstancial”. Lo óptimo no consiste en nada absoluto ni *idéntico* sino que es –lo es en su ser- equilibrio circunstancial. De la circunstancia que me es ofrecida yo he de hallar –de absorber- su óptimo: que es, a una, indisolublemente, su óptimo y mi óptimo conjugados en el “óptimo circunstancial”.¹¹⁹

Evidentemente, no podemos hacernos cargo de toda esta realidad que se nos pone delante como circunstancia externa. Por ello, en la misma línea de explicación de Uexküll, sólo atendemos a una parte de ella, mientras que hay otra que permanece como horizonte de posibilidad. Es más, incluso la propia estructura de la realidad contiene una parte que nos es fácilmente manifiesta, pero esconde otra más profunda que requiere una disposición a penetrarla.

Desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es, a mi juicio, el verdadero pecado capital, que yo llamo pecado cordial, por tomar su oriundez de la falta de amor. Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es.

Esto acontece cuando se pide a lo profundo que se presente de la misma manera que lo superficial. No; hay cosas que presentan de sí mismas lo estrictamente necesario para que nos percatemos de que ellas están detrás ocultas.¹²⁰

Respetar lo que de profundo e incognoscible se nos presenta ante nosotros, se trate de lo que entendemos por mundo exterior o sea nuestra propia e íntima realidad, es el requisito imprescindible para no engañarnos en nuestra búsqueda de la verdad. El hombre ha de aceptar que, al percibir la realidad, no puede tenerla ante sí de una manera completa y clara. El hecho es que no tiene más remedio que verla desde su posición en el mundo, la cual no es otra que la de su cuerpo. O sea, que lo primero que me sitúa ante ella es un cuerpo, el mío, que no es igual que el cuerpo del otro. Para mí, el cuerpo ajeno pertenece, como todas las demás cosas, al mundo exterior, y por ello, aunque puedo tener una percepción no sólo exterior sino también de su interior, siempre será otro cuerpo -aunque ciertamente vivido en mí.

Mi cuerpo, a su vez, es lo que mis sentidos me muestran y lo que me ocultan. Pero esta profundidad de lo corpóreo es experimentada de modo individual e intransferible; por eso, la vivencia sólo puedo tenerla de mi cuerpo. Conocer el cuerpo del hombre es vivir mi cuerpo, porque no existe un indeterminado “cuerpo del hombre”. Como en todas las cosas, vamos a tener que asumir que amar el cuerpo y querer conocerlo es lo mismo; y el que ama, deja ser aquello que ama, no le impone sus condiciones. Y lo mismo con la entera realidad. Por tanto, y siguiendo a Ortega, hemos de atenernos a una clara diferencia:

Hay un primer plano de realidades, el cual se impone a mí de una manera violenta: son los colores, los sonidos, el placer y el dolor sensibles. Ante él mi situación es pasiva. Pero tras esas realidades aparecen otras, (...) Al contrario, para hacerse

¹¹⁹ GARAGORRI, Paulino. *Introducción a Ortega*. Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 117-18.

¹²⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*. 1914. O.C, Tomo I, p.766.

patentes nos ponen una condición: que queramos su existencia y nos esforcemos hacia ellas.¹²¹

Se trata de la distinción que Ortega denomina como “mundo latente” y “mundo patente”. El primero exige atención. *Evidentemente si una cosa existe para nosotros, si nos percatamos de ella y de otra no, es, como suele decirse, porque tenemos para ella atención.*¹²²Esa atención va a depender del psiquismo de cada cual. Por tanto, es una actividad; hacer esto es lo que denominamos mirar, mientras que el segundo es simplemente ver, pura pasividad. Pero el ver humano auténtico es necesariamente interpretación, y por eso hay mundo. Explica F. Ledesma que, para Ortega, el mundo -cada cual el suyo-, se compone de dos tipos de elementos: unos presentes, que son la circunstancia, y otros, que no lo están en acto, que denomina *compresentes*. Ambos se “complican”, es decir, se refieren unos a otros y forman *campos pragmáticos* que posibilitan mi hacer en la circunstancia. Y ello porque ese referirse otorga una significación y por eso actúo en mi circunstancia con una previa interpretación que me presenta señales que entiendo. Ahora bien, esa referencia que conecta presencias y compresencias es siempre una referencia a mí. Por tanto, el mundo se presenta como un *sistema de referencias* que funcionan como una mediación a través de la cual el yo y la circunstancia se comunican.¹²³

Así es que, lo que llamamos cosas son, en realidad, interpretaciones nuestras de la realidad, vistas perspectivamente desde cada uno de nosotros. Ortega asume esta visión en perspectiva de realidad, y lo hace a partir de los escritos de Georg Simmel que ha leído desde su estancia en Berlín. Así, superando las dos posturas clásicas, concibe los dos extremos del hecho perceptivo, sujeto y objeto, como mutuamente necesitados: es con lo que hay fuera de mí con quien me las tengo que ver, pero no siendo yo como una parte más. Es lo que P. Garagorri explica como “vinculación por complicación” porque no se trata de parcelar para quedarnos con las partes, sino para verlas como trozos de un todo que las integra. Sólo con *la presencia del todo al que como parte pertenece* es posible la comprensión.¹²⁴

Pero realmente la idea de perspectiva, aparece ya por primera vez en la filosofía de Leibniz en un sentido muy parecido al de Ortega; no así en el caso de Nietzsche, también filósofo de referencia en esta cuestión. Para este, el conocimiento se reduce a una utilidad vital, en sentido predominantemente biológico. De este modo, su perspectivismo pretende eliminar el problema epistemológico de la distinción entre verdad y error. No tiene sentido hablar de verdad porque en el momento que recuperamos el olvido acerca del origen de nuestro lenguaje y nuestra pretensión de que se corresponda con la realidad, caemos en la cuenta de que lo que llamamos conocimiento sólo es una construcción de nuestra fantasía. En términos nietzscheanos:

¹²¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*. 1914. O.C, Tomo I, p.768.

¹²² ORTEGA Y GASSET, J. *Sistema de Psicología*. 1915. Obra póstuma. O.C, Tomo VII. Lec. XIV, p.525.

¹²³ LEDESMA PASCAL, Felipe. *Realidad y ser. Un ensayo de Fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*. Editorial Complutense, Madrid, 2001. p. 92.

¹²⁴ GARAGORRI, Paulino. *Unamuno, Ortega, Zubiri, en la filosofía española*. Madrid, 1968, ed. Plenitud, p.69.

Gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su “conciencia de sí mismo”. Le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la percepción correcta, es decir, con una medida de la que no se dispone.¹²⁵

Es decir, porque nosotros necesitamos tener seguridad frente al mundo, lo hemos convertido en algo a nuestro antojo, estático y fijo, justo lo contrario de lo que él es, y a esta “tela de araña” le concedemos la categoría de verdad. Por tanto, lo que hay son perspectivas que, desde el centro vital que es nuestro cuerpo, interpretan el mundo y le confieren un sentido. Por eso, Nietzsche afirma:

La creencia en ‘certezas inmediatas’ es una ingenuidad moral que nos honra a nosotros los filósofos: pero (...) - el filósofo tiene hoy el deber de desconfiar, de mirar maliciosamente de reojo desde todos los abismos de la sospecha (...) yo mismo he aprendido hace ya mucho tiempo a pensar de modo distinto, a juzgar de otro modo sobre el engañar y el ser engañado, (...) Que la verdad sea más valiosa que la apariencia, eso no es más que un prejuicio moral; es incluso la hipótesis peor demostrada del mundo. Confesémosnos al menos una cosa: no existiría vida alguna a no ser sobre la base de apreciaciones y de apariencias perspectivistas. (...) ¿qué es lo que nos fuerza a suponer que existe una antítesis esencial entre ‘verdadero’ y ‘falso’? ¿No basta con suponer grados de apariencia?¹²⁶

Jesús Conill, desmiente, apelando a los textos del propio Nietzsche, la extendida interpretación que lo define como “irracionalista”, separando así su filosofía de la teoría raciovitalista de Ortega. Negar la razón, tal como la hemos recibido de nuestra cultura de Occidente, no implica negar toda razón. En su opinión, que queda perfectamente explicada y justificada, el hecho de que se abaje a las estructuras más profundas del hombre físico, distanciándose de las posturas idealistas y metafísicas tradicionales, implica una concepción biologicista, pero entendiendo *bios* en sentido biográfico. Por otra parte, la costumbre de cambiar de perspectivas que el mismo Nietzsche afirma tener es lo que propicia, según Conill, su transvaloración de los valores que *surge de una “voluntad de salud”, de una “voluntad de vida”*,¹²⁷ por tanto cercana a lo que Ortega defiende.

Julián Marías también nombra a Gustav Teichmüller como antecedente en el uso de este concepto: el mundo, según lo vemos, se ordena perspectivamente, pero cada punto de vista sobre el mundo sólo nos da una imagen ideal, no real.

Idealismo, materialismo y spinozismo están para Teichmüller en una misma línea o serie; todas sus *Weltanschauungen* son perspectivas, pues sólo nos introducen en la imagen del mundo tal como aparece de tal o cual manera desde nuestro punto de

¹²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Ed. Tecnos, 1ª edición, Madrid, 2010. Reimpresión 2017, p.31.

¹²⁶ NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Madrid, 1980, 6ª edición. Alianza Editorial. Sec. II, 36, pp. 61-62.

¹²⁷ CONILL SANCHO, Jesús. *El poder de la mentira*, Ed. Tecnos. Madrid, 3ª ed. 2007, Parte III, p. 173.

vista. Toda esa imagen del mundo es solo *ser ideal*, como contenido de nuestra actividad cognoscitiva, (...) El *mundo real*, por el contrario, por el cual se pregunta Teichmüller ‘para poner término al *encanto*’ (...) es algo distinto.¹²⁸

Por tanto, en estos dos filósofos la perspectiva no se identifica con la realidad; es un acuerdo, una invención, mientras que en Ortega es la íntima estructura de la realidad y lo que hace posible su verdad. La realidad es perspectiva. Por tanto, nuestra actitud ha de ser de asunción de esta condición de lo real. El único problema está en tomar un punto de vista como el único y verdadero; porque, al contrario, todas las perspectivas son igualmente necesarias para constituir la realidad e igualmente válidas, cuestión en la que discrepa con Leibniz, para quien sí hay unas perspectivas más privilegiadas que otras. Dice Ortega:

Donde yo estoy en efecto nadie está y el mundo envía hacia mí una perspectiva, toma un aspecto que sólo yo puedo ver. Pero esto no quiere decir que el mundo no sea como yo digo y veo. Todos los aspectos y perspectivas lo son verdaderamente del objeto. Los haces verdaderos o trozos del mundo se constituyen en las razas, en las épocas, en los individuos. Y el universo no lo es en nadie porque individuo es ‘punto de vista exclusivo’. La historia es interindividual como integración de esos trozos de mundo.¹²⁹

Ahora bien, la perspectiva o punto de vista no se concibe como un hecho estático, de modo que su papel sea sólo reflejar lo que está ahí; cada perspectiva actúa sobre la realidad, la constituye. También en esto difiere de Leibniz; para él la perspectiva no procede de la misma configuración de la realidad, sino de las distintas mónadas.¹³⁰ Por ello, Leibniz admite puntos de vista mejores y peores. Ortega no; no se trata de discutir sobre los diferentes puntos de vista, sino de integrar todas las perspectivas para poder llegar así a la verdad de un fenómeno.

Ni poseemos todas las verdades ni podemos poseerlas todas. En este sentido claro es que la verdad es relativa; pero ese sentido está mal expresado así. No es la verdad quien es relativa al hombre sino el número y clases de verdades que podemos poseer.¹³¹

¹²⁸ MARÍAS, J. *Circunstancia y vocación*. Revista de Occidente, Madrid. 1973, Colección El Alción. Tomo II, Sección tercera, p. 171.

¹²⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Sistema de Psicología*. 1915. Obra póstuma. O.C., Tomo VII. Lec. XIII pp.522-23.

¹³⁰ L. Entralgo nos ayuda a entenderlo: “Y si la materia es esencialmente fuerza, y si todo cuerpo material, incluso los mal llamados átomos, es mentalmente divisible *ad infinitum*, ¿cuál será en ella el término de las sucesivas divisiones? Será, piensa Leibniz, un ‘algo’ infinitesimal, energético y no perceptible por la observación, pero cuya realidad está exigida por la razón para explicar de modo metafísicamente suficiente, más allá, por tanto, de lo que nos dice su conocimiento experimental y matemático, lo que las cosas realmente son; en suma, un *punto metafísico*, físicamente concebible como *punto de sustancia* o *punto sustancial* en los cuerpos materiales que en verdad merezcan el nombre de ‘sustancias’: los entes cósmicos cuyo principio de acción está en ellos mismos. (...) En consecuencia, un cuerpo material empíricamente perceptible podrá ser una de dos cosas: o una masa informe constituida por un número infinito de sustancias corpóreas elementales, cada una de ellas una mónada animadora de un mínimo, infinitesimal cuerpo orgánico, así en el caso de una roca o de una masa líquida; o un cuerpo orgánico compuesto, el constituido por una mónada central y dominante, principio de acción del todo, y por un infinito número de mónadas subordinadas, así en la planta, en el animal y en el hombre” LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Alma, cuerpo, persona*. Círculo de lectores. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1995. p. 66.

¹³¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Sistema de Psicología*. 1915. Op.cit, p.524.

Acerca de las posibles influencias que acabamos de comentar, N. Orringer sostiene que, ciertamente, en su pensamiento confluyen un número importante de filósofos.¹³² Esto se constata en la idea de “circunstancia” y “perspectiva”, los dos grandes pilares sobre los que se apoya su filosofía de la vida, y que, sin embargo, ya hemos visto que no son invención original. Pero, aun así, tampoco son una mera traslación procedente de otros pensadores, porque el significado que les concede es personal.¹³³ Ahora bien, este tema confronta a muy diversos estudiosos del maestro. J. M^a Osés Gorraiz, en su libro *La sociología en Ortega y Gasset*, comenta que Ortega ha sido un filósofo vapuleado y elogiado por grupos antagónicos de pensadores, los primeros tergiversando el pensamiento y los escritos del filósofo; los segundos, con una ausencia de crítica palpable. Los especialistas actuales, se mueven ya dentro de un conocimiento directo de su obra, pero tampoco hay una coincidencia en sus opiniones acerca de las influencias en la obra de Ortega. Comenta el propio Osés que aunque Ortega abandona tanto las posiciones neokantianas como las de la fenomenología del Husserl de las *Ideas*, estas corrientes influyen en él, al igual que filósofos como Nietzsche, Simmel, Dilthey, entre los más destacados.¹³⁴ Cuestión, por lo demás, que ya hemos ido viendo.

Según Ortega, es mi cuerpo el punto desde el cual miro las cosas y pasan a ser mi mundo. No soy una sustancia etérea, una subjetividad inextensa, que, por encima de las cosas, realiza su existencia. Estoy entre ellas y, necesariamente, en un punto de ese horizonte inmenso que es la realidad, el cual me acerca una parte de él y me deja otra como lejanía. Para aclarar, si cabe, este sentido de realidad en Ortega, podemos acudir a esta cita de P. Garagorri:

Si entendemos por realidad lo que se nos resiste como *lo otro* que *yo*, aquello con que tenemos que contar, querámoslo o no, porque está ahí resistiéndose; si entendemos por realidad, según parece incuestionable, lo que justifica que nos esforcemos en orientarnos, es decir, lo que está ahí limitándome y acusándose en mis límites como lo otro y distinto de mí, en tal caso pienso que, en efecto, nos hemos tropezado con la realidad. (...) nos hemos tropezado con la realidad en la periferia que tiene nuestra vida, y no hemos hallado sustancias, cosas ajenas a mí, sino importancias, cosas vinculadas a mí; y, al conjunto de ellas, envolviéndonos como sistema de posibilidades e imposibilidades para nuestras pretensiones humanas.¹³⁵

Por tanto, si hay una circunstancia, incluido mi cuerpo, que es aquello con lo que cuento para llevar a cabo mi vida, también ha de haber un “desde dónde” me coloca este cuerpo y a partir del cual hago mi personal y particular tarea. Mi cuerpo es perspectiva. Como no puedo estar simultáneamente en todos los puntos posibles

¹³² ORRINGER, Nelson “La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset”. Serie de Filosofía Española. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n° 11. Pamplona, 1999.

¹³³ Sobre la cuestión acerca de las influencias de otros filósofos, Paulino Garagorri, comenta: “El valor de una filosofía no está en que sea “original”; ello quizá sea un mérito en el universo gratuito del arte, pero no en la filosofía: ésta no debe ser original, sorprendente, imprevista, sino postulada por lo que está ahí como siendo problema intelectual de nuestro tiempo. La ejemplaridad de Ortega ha consistido en ser madrugador y en formular sus doctrinas antes que otros.” GARAGORRI, Paulino, *Introducción a Ortega*. Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 45.

¹³⁴ OSÉS GORRAIZ, Jesús María, *La sociología en Ortega y Gasset*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989. p.38.

¹³⁵ GARAGORRI, Paulino, *Introducción a Ortega*. Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 58-59.

que ofrece la realidad, nunca podré abarcarla completa y absolutamente. Pero la realidad está ahí, la verdad está ahí. Soy yo mi propio límite: mi cuerpo es al mismo tiempo que apertura y libertad, limitación de posibilidades.

Circunstancia y perspectiva son, pues, las dos categorías que explican la realidad. Esta realidad sí que presenta dos caras. Cuando uno fija la mirada desde su lugar vital sobre el horizonte de su circunstancia y escruta, adquiere una idea. Pero esa idea que se hace contando con la inevitable perspectiva, es necesario que deje ser a lo que está fuera para poder conocerlo en su mismidad –tal como ya hemos visto. Exige, pues, según Ortega, mirar hacia lo oculto e intentar comprender. De este modo, en todo lo real se muestra lo superficial que inmediatamente capto con los sentidos de que dispone mi cuerpo, y lo profundo, que exige pararse, meditar. La pregunta es: ¿y con el cuerpo?, ¿puedo hacer esto -separar su interioridad de su exterioridad?

Dice Ortega que los mediterráneos pertenecemos a una cultura de lo superficial, a diferencia de los germanos, que es una raza sumergida en la interioridad. Esta dicotomía la ha vivido personalmente. Zamora Bonilla¹³⁶ cuenta que Unamuno escribía acerca de Ortega que, a pesar de su devoción por la profundidad característica de lo germánico – y que él intentaba trasladar a nuestra tierra-, no podía evitar sus raíces ibéricas.

Realmente ve Ortega un peligro en el “sensualismo” que caracteriza a la cultura del Mediterráneo, que es una ardiente y perpetua justificación de la sensualidad, de la apariencia, de las superficies, de las impresiones fugaces que dejan las cosas sobre nuestros nervios conmovidos,¹³⁷ y no nos deja preservar nuestra intimidad. Por eso, su preocupación ha sido cultivar la interioridad, el alma. Porque frente a lo superficial de una cosa, su profundidad es su sentido, y por tanto el modo como coexiste con las demás cosas; de ahí que sean cosmos, un mundo, para nosotros. Si nos quedamos sólo con la impresión, lo que nos ofrece es la simple materia, no la carne.¹³⁸ Esta visión sensible ha de completarse con una mirada de nuestra reflexión que vaya más allá y, sumergiéndose en su intimidad, nos ofrezca su sentido.

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. (...) ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!¹³⁹

Lo material y lo espiritual -en el tradicional lenguaje filosófico-, lo sensible y lo racional, se nivelan y unifican en Ortega para dar razón de la realidad. Por ello, defiende el concepto como el instrumento auténtico de la percepción ya que sin él nos quedamos en la superficie de las cosas. Quedarnos sólo con lo intuitivo es retroceder al “mito” eliminando el “logos”; sólo el concepto es el órgano o instrumento para apresar las cosas. Por eso, la diferencia con Nietzsche es

¹³⁶ ZAMORA BONILLA, J. *Ortega y Gasset*. Editorial Plaza y Janés. Barcelona, 2002.

¹³⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*. 1914. O.C, Tomo I, p.778.

¹³⁸ Según Orringer, la independencia de Ortega respecto al influjo del pensamiento de Scheler es clara en este punto. “La noción de la carne como expresiva y de la apariencia corporal como simbólica se repite en Ortega, no en Scheler”. ORRINGER, Nelson “La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset”. Serie de Filosofía Española. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 11, Pamplona, 1999. p. 52.

¹³⁹ ORTEGA Y GASSET, J, Op. Cit, p.784.

sustancial. A este respecto, comenta Ciriaco Morón que Ortega propone como término medio entre el “hombre gótico”¹⁴⁰ del concepto y el “hombre mediterráneo” de lo sensible, al “hombre clásico” *que busca la regularidad como éste (el gótico), pero que la busca en las cosas de la tierra, como aquél* (el mediterráneo).¹⁴¹

Al entender así el conocimiento, necesitado de la impresión como del concepto *-luz derramada sobre las cosas-*¹⁴², defiende que nuestra cultura ha de saber aunar su sensualismo con la claridad que surge de la meditación. El problema es que la posición natural e ingenua del ser humano ante el mundo es identificar lo real con lo sensible, con las apariencias, justo lo contrario a lo que ya en la filosofía griega tomaban como verdaderamente real, lo oculto, la esencia, lo latente.

Concluimos, por tanto, que su indagación y reflexión acerca de la vida y en busca de la verdad le han llevado indefectiblemente a afirmar que la razón pura de la verdad objetiva no sirve. El cambio de rumbo desde sus primeras andanzas no hay que datarlo en *Meditaciones del Quijote*¹⁴³ porque, como no deja de ser lo natural, los comienzos de todo pensamiento son un andar a tientas que va adquiriendo firmeza poco a poco. Julián Marías cuenta que Ortega, cuando algún discípulo le enseñaba lo que estaba escribiendo, contestaba “Siga pensando, siga pensando...” Pues bien, esto lo ha vivido él también en primera persona. En ese continuo hacer, lo que surge de uno mismo junto con lo que otros han pensado ya, se va recomponiendo en una nueva interpretación. Lo importante es que en el momento que Ortega asume la imposibilidad de una razón pura, ha encontrado su camino. Porque esta confirmación íntima le viene de intuir que el hombre no puede hacer ni pensar nada si no es desde sí mismo, y este sí mismo es su vida, que es su cuerpo. Comprobar que este yo existe indefectiblemente en un cuerpo, el suyo, es un hecho bien simple y sorprendentemente tan poco tratado, según Ortega, en toda la historia de la filosofía.

3.3. CUERPO, ALMA, ESPÍRITU

Llegamos así a la segunda parada. Del yo ejecutivo, fruto maduro de su pensamiento que culmina en *Meditaciones del Quijote*, comienza una enriquecedora reflexión sobre nuestro cuerpo que va a ir desarrollándose en los años que siguen. Por lo pronto, la invitación a dejar de hablar de nuestra interioridad y exterioridad – espíritu y materia- como si de dos entes separados se tratara, ya está hecha.

¹⁴⁰ “Es necesario conseguir para España eso que es lo más alemán de lo alemán, el espíritu de esa generación de la que sale la fenomenología, una generación que nos obliga a regresar a la vida más inmediata, a la vida más allá de los prejuicios y ficciones que la entorpecen y oscurecen, a la insustituible vida personal e individual, que sería según Ortega la esencia constituyente del germanismo gótico, y que será también lo que han transmitido los continentales a las Islas Británicas y que Ortega tanto admira.” SAN MARTÍN, Javier. “Ortega, política y fenomenología” en SAN MARTÍN, Javier. *Ortega y la fenomenología*. U.N.E.D. Madrid, 1992, Parte III, p. 274.

¹⁴¹ MORÓN ARROYO, C. *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá. Madrid, 1968. Cp. III, p.146.

¹⁴² ORTEGA Y GASSET, J *Meditaciones del Quijote*. 1914. O.C, Tomo I, p.788.

¹⁴³ Como piensa por ejemplo M. Arroyo: “Su cambio radical de ideas en 1914, como se anuncia en *Meditaciones del Quijote* frente a los escritos de juventud, (...)”. MORÓN ARROYO, C. “Las dos estéticas de Ortega y Gasset”. University of Pennsylvania, Philadelphia. Centro Virtual Cervantes, p.440.

Según esto, la verdad del hombre estriba en la correspondencia exacta entre el gesto y el espíritu, en la perfecta adecuación entre lo externo y lo íntimo. (...). Baroja resumiría el destino vital del hombre en este imperativo. ¡Sed sinceros! Ese movimiento en que se hace patente lo íntimo es la verdadera vida, latido del cosmos, médula del universo.¹⁴⁴

En *Tres cuadros del vino* (Tiziano, Poussin y Velázquez), recogida en el primer tomo de *El Espectador* (1916), retoma Ortega esta cuestión sobre la antítesis materialismo-espiritualismo. Explica que para el hombre antiguo no existía la separación entre cosas materiales y cosas espirituales, mientras que el hombre del medioevo concebía lo espiritual como opuesto a la materia. Cuando surge el Renacimiento, de nuevo se lucha por superar esa dualidad. Y en este mismo combate se encuentra él.

No; el mundo es uno: no es sólo materia grosera, ni sólo imaginaria espiritualidad. Lo que llamáis materia puede alcanzar una vibración rítmica –y esto es lo que llamáis espíritu. El músculo llega por sí mismo, a lo sumo favorecido por el vino, a la danza, la garganta al canto, el corazón al amor, los labios a la sonrisa, el cerebro a la idea.¹⁴⁵

Ya hemos comentado la notoria influencia, no sin crítica, del pensamiento de San Agustín, cuya obra conoce perfectamente, así como también la de Aristóteles. En ambos encontramos esta reflexión sobre la complicidad en el ser humano entre lo material y lo que va más allá de la mera materia. Escribe San Agustín:

Dije no sé qué otras cosas de este modo, y arrebatado del ímpetu de mi interior congoja me aparté de Alipio, que sin hablarme palabra, atónito y espantado, me miraba, ya porque no hablaba yo las cosas que solía, ya porque echaba él de ver que con mi semblante, con las mejillas, con los ojos, con el color, con el tono de la voz, explicaba yo más bien el estado de mi alma que con las palabras y sentencias que decía.¹⁴⁶

Y, por su parte, Aristóteles:

Y es que la Naturaleza se sirve del aire inspirado para una doble actividad, lo mismo que se sirve de la lengua para degustar y para hablar, y si bien el gusto es algo necesario –y de ahí que se dé en la mayoría de los animales-, la posibilidad de expresarse no tiene otra finalidad que la perfección; pues bien, del mismo modo la Naturaleza se sirve del aire, no sólo con vistas a regular la temperatura interior, como algo necesario, sino también con vistas a la voz, de manera que se añada una perfección al que la posee. (...) Y, como ya dijimos, no todo sonido de animal es voz –cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo-, sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente, como la tos, el sonido del aire inspirado.¹⁴⁷

¹⁴⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador I*. 1916 Ideas sobre Pio Baroja. O.C. Tomo II, Cp. IX, p.226.

¹⁴⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador I*. 1916. Tres cuadros del vino (Tiziano, Poussin y Velázquez). O.C. Tomo II, Cp. III, p.196.

¹⁴⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*. Libro VIII, cp. VIII, p.165. Espasa-Calpe, Madrid, 1954. 7ª ed. 1973.

¹⁴⁷ ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Ed. Gredos, Madrid, 2010. Libro II, pp. 96-97.

Pues bien. Es en este tiempo cuando comienza Ortega a concebir lo que ya va a denominar él mismo como una “antropología filosófica” y que, con los años, formará parte de su metafísica de la vida humana desde la razón vital. A este fin pertenecen el ensayo “Vitalidad, alma, espíritu” y “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, procedentes de un ciclo de conferencias dadas en 1925 y que se presentan con el título “Antropología filosófica”. Es interesante el artículo de Javier San Martín escrito a raíz de una conferencia que, en 2006, el profesor Tugendhat ofrece acerca de la antropología filosófica como filosofía primera. San Martín se lamenta de que la idea que expone el pensador es algo que ya estaba en mientes entre los filósofos españoles, pero sin el suficiente empuje para ponerlo sobre la mesa. Esta idea es que, según él, el pensamiento de Ortega, -y se atreve a decir que también el de Zubiri y J. Marías- tiene como sentido último retomar la afirmación Kantiana de que todas las radicales preguntas de la filosofía se resumen en la pregunta por el hombre. Por tanto, que *la filosofía primera es la antropología filosófica*.¹⁴⁸

La opinión de San Martín es que toda filosofía, y esto es lo que se hace en la fenomenología, ha de tener sus raíces en un saber sobre lo humano; pero no una antropología física ni cultural, sino filosófica. Cree que el rechazo de Ortega, igual que Husserl, a que su antropología se conciba como filosofía primera se debe a que ninguno habla en ella del hombre sino, por ejemplo, en el caso de nuestro filósofo, de la realidad radical, pero para el autor, esto no es relevante.

Para explicar su convicción, parte de los dos ensayos que vamos a comentar nosotros a continuación. Según San Martín, el hecho de que “Vitalidad, alma, espíritu” y “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” se publicaran con tres años de distancia - antes de las nuevas Obras Completas, por supuesto-, entre 1926 (*El Espectador V*) y 1929 (*El Espectador VII*) respectivamente, ha hecho que su lectura y estudio ocultara su verdadero sentido. Cuando Ortega pronuncia las dos conferencias, con los títulos “Problemas del aspecto humano” y “La mente y el alma: sobre los sentimientos y especialmente del amor y odio”, lo que se publica son los resúmenes de la prensa. Y lo que consta es que la serie “Vitalidad, alma, espíritu” comienza con una rectificación del resumen que la prensa escribe de la segunda conferencia y con la que desea aclarar el malentendido, de modo que se lea esta segunda conferencia como fundamento de lo que se dice en la primera.¹⁴⁹

Cuando las conferencias se publican en la prensa en 1925, el tema de fondo es presentar dos perspectivas que se pueden adoptar respecto del cuerpo humano y cuyos resultados son distintos: una, que el cuerpo es expresión; otra, la experiencia inmediata que tenemos de los significados expresados. Esta misma dualidad la ha comentado José Lasaga en una comunicación del Congreso sobre “Ortega y la fenomenología”, en 1990. Lasaga diferencia entre la primera serie, con el estudio del *cuerpo que expresa una intimidad*, o el “cuerpo visto como carne”, en términos de San Martín, y *el cuerpo vivido como intimidad*, en la segunda serie, o “la carne como cuerpo”, en términos de San Martín.

¹⁴⁸ SAN MARTÍN, Javier. “La antropología de Ortega como filosofía primera”, en SAN MARTÍN, Javier - DOMINGO Tomás (Eds). *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Biblioteca Nueva Fundación Ortega y Gasset. Madrid, 2010. pp. 69-75.

¹⁴⁹ SAN MARTÍN, Javier. *Ibidem*, p. 71.

En su opinión, con estas dos perspectivas - el cuerpo visto como carne, el del otro, y la carne vista como cuerpo, el intracuerpo-, queda planteada la cuestión que Ortega no ve. Afirma San Martín que el cuerpo no puede ser considerado un objeto más de la circunstancia cuando es él el fundamento de ésta. Y, por esto, piensa que Ortega invierte el orden a la hora de la publicación de los dos ensayos, porque la experiencia de la carne como cuerpo se apoya en la del cuerpo como carne.¹⁵⁰

Insiste, pues, que la negativa a hablar de antropología filosófica a la hora de designar su filosofía primera se debe a que olvida que el ser humano no puede ser tal sin atender a su “posición funcional” que no es otra que ser *sujeto condicionante del ámbito del aparecer*. Y en ese instante la antropología filosófica es lo mismo que una teoría metafísica de la vida humana, ya que todo parte del ser humano que viene a ser una *subjetividad trascendental*. Incluso llega a afirmar que Ortega debió darse cuenta de esto al leer a Heidegger y que sería entonces consciente de que él mismo, desde *Meditaciones*, ya había reparado en ello al decir que *todo se nos da bajo la forma de vida individual*.¹⁵¹

Esta afirmación de San Martín es demasiado atrevida en el sentido de que no acude directamente a textos donde su tesis pueda ser confirmada, sino que parece querer adivinar lo que Ortega ha pensado, pero que realmente no ha dicho en ningún momento. Esto no obsta a que se reconozca que en Ortega la centralidad del hombre, en tanto que la vida es vida humana, implica la centralidad de la antropología en su metafísica, pero en absoluto su reducción. De ahí que la deriva de su antropología desde el yo ejecutivo hasta la afirmación de la vida como realidad radical, se desenvuelve sobre la misma presencia fundante que es el propio cuerpo. Ahora bien, insistimos que esto no significa identificar la antropología filosófica con la filosofía primera como hace San Martín.

Si retomamos el discurso por nuestra cuenta con el ensayo “Vitalidad, alma, espíritu”, nos encontramos con un primer texto donde aparece claramente su posición frente a una concepción mecanicista en psicología. Se sitúa al lado de la ciencia actual, cuya teoría no concibe la mente como un conjunto de átomos que se asocian o separan, sino dentro de una explicación holista o integradora. Ortega afirma que hay una parte de nuestra persona que tiene sus raíces en el cuerpo y no puede entenderse separada de él, un “alma corporal”. La psicología del último siglo ha evitado la noción de “alma”. Ortega, al contrario, va a hacer una nueva interpretación de la persona distinguiendo en ella tres partes: alma, cuerpo o vitalidad, y espíritu. Cada individuo es una “fuerza vital” y ahí se unen lo somático y lo psíquico:

Hay, en efecto, una parte de nuestra persona que se halla como infusa o enraizada en el cuerpo y viene a ser como un alma corporal. A ella pertenecen, por ejemplo, los instintos de defensa y ofensa, de poderío y de juego, las sensaciones orgánicas, el placer y el dolor, la atracción de un sexo sobre otro, la sensibilidad para los ritmos de música y danza, etc., etc. Sirve esta alma corporal de asiento o cimiento al resto

¹⁵⁰ SAN MARTÍN, Javier. “La antropología de Ortega como filosofía primera”, en SAN MARTÍN, Javier - DOMINGO Tomás (Eds). *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marias y Laín Entralgo*. Biblioteca Nueva Fundación Ortega y Gasset. Madrid, 2010, p. 72.

¹⁵¹ SAN MARTÍN, Javier. *Ibidem*, p.75.

de nuestra persona. Es ella el plinto de la estatua espiritual, la raíz del árbol consciente. Lo más sublime de nuestra persona se halla unido estrechamente a ese subsuelo animal, sin que tenga sentido fijar una línea o frontera que separa lo uno de lo otro. Nuestra persona toda, lo más noble y altanero, lo más heroico de ella, asciende de ese fondo oscuro y magnífico, el cual, a su vez, se confunde con el cuerpo. Es falso, es inaceptable seccionar el todo humano en alma y cuerpo. No porque no sean distintos, sino porque no hay modo de determinar dónde nuestro cuerpo termina y comienza nuestra alma. (...) Es un tema de insuperable actualidad, porque el hombre europeo se dirige recto a una gigante reivindicación del cuerpo.¹⁵²

Este texto deja bien clara la postura de Ortega frente al dualismo y, a su vez, nos sirve para dar constancia de lo adelantado de su visión, ya que efectivamente la importancia del cuerpo empieza en su época y nos llega a nosotros con toda virulencia. El problema es que, tal como se nos presenta hoy, es una corporeidad que pretende anular lo otro con lo que, según Ortega, se funde. El tiempo venidero va a querer hablar sólo de cuerpo, de materia. Pero para nuestro filósofo, como dice Lazar Koprinarov, no es aceptable el reduccionismo, sea en su forma biologicista o espiritualista. Pero además, *el hombre interactúa con su propio cuerpo a través de la imagología que crea de él*, porque nunca es el cuerpo humano igual a sí mismo ni el hombre idéntico a su cuerpo.¹⁵³

En Ortega, esta alma corporal o carnal que nos ha descrito constituye lo más fundamental de nuestra personalidad. Es su vitalidad, donde se funden lo psíquico y lo corpóreo y la misma fuente de donde emergen. Nos dice del cuerpo que de él tenemos dos visiones diferentes: una externa –que llama ahora “extracuerpo”–, que es la que tenemos de los otros cuerpos, y la otra, interna, porque es la imagen que cada uno tiene del suyo propio. Cada uno percibe su cuerpo de modo distinto. Nos acompaña siempre y, por eso, no nos fijamos porque tendemos a vivir hacia fuera. Pero, en determinadas ocasiones, miramos hacia nuestro interior. Según Ortega, esto es percibir nuestro “intracuerpo”, que, aunque suele deberse a causas fisiológicas, es importante porque nos enseña a hacer esa introversión. Pedro Gómez lo explica poniendo el ejemplo de las manos. Ciertamente, no es lo mismo contemplar con mis ojos el movimiento de mis manos como algo que está ahí fuera –un dato sensorial que otros pueden percibir igualmente–, que si cierro los ojos y las nuevo igualmente. Ahora la experiencia es completamente distinta porque las vivo desde dentro y siento sus movimientos como sensaciones que me pertenecen. Si bien Ortega denomina esta vivencia interior como “vitalidad”, los neurobiólogos y los psicólogos la llaman cenestesia, y viene a ser una *sensibilidad interior*, como un conocimiento pero no teórico sino vivido de nuestro propio cuerpo.¹⁵⁴

Por eso, según N. Orringer, Ortega se fija en las patologías no sólo del cuerpo, sino también de nuestra mente y recuerda que, según Laín Entralgo, lo que

¹⁵² ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. “Vitalidad, alma, espíritu”. Mayo, 1925. O.C. Tomo II Cp. I, p.568.

¹⁵³ KOPRINAROV, Lazar. “El cuerpo comunicativo. José Ortega y Gasset sobre el lenguaje como gesticulación”. *Thémata*. Revista de Filosofía, nº 46, Universidad Neofit Rilski de Blagoevgrad, Bulgaria. 2010, p. 531.

¹⁵⁴ GÓMEZ BOSQUE, Pedro. *Alma, cuerpo, vocación. Reflexiones en torno a la antropología filosófica de Ortega*. Amigos de la Cultura Científica. 1984, Santander (Cantabria). En el centenario del nacimiento de José Ortega y Gasset (1883-1955). Fundación Marcelino Botín. P. 80.

hace Ortega es utilizar el mismo método de la neurastenia para investigar el *intracuerpo en general*.¹⁵⁵

Aunque no sepamos realmente cómo funciona esta *alma corporal*, Ortega defiende que es un hecho su existencia, porque cada uno de nosotros tiene noticia de ese fondo oculto desde el cual brota todo nuestro hacer con mayor o menor intensidad vital. Concibe así el cuerpo como controlado por las fuerzas del instinto que nos aúnan con los demás individuos de nuestra especie, de modo que es como si participáramos de una misma fuerza vital –esta cuestión la vamos a comentar enseguida a raíz de la crítica de Serrano de Haro. Esta idea que asimila del pensamiento de Bergson, separa a Ortega de Scheler, quien está en desacuerdo con esta hipótesis metafísica de una sola fuerza vital que estaría presente en todos los seres vivos. N. Orringer especifica en tres rasgos la influencia que ejerce Bergson en esta cuestión. Primero concebir el cuerpo como un motor; segundo, como una imagen interna móvil; tercero, como lugar privilegiado de experiencias.¹⁵⁶ Por eso entendemos que Ortega escriba:

En fin: las situaciones de máxima exaltación corporal, como son la embriaguez, el orgasmo sexual y la danza orgiástica, traen consigo la disolución de la conciencia individual y un delicioso aniquilamiento en la unidad cósmica.¹⁵⁷

Curiosamente, Ortega oye hablar de Bergson por primera vez, no en Alemania como se podía presuponer, sino en España, antes del primer viaje a Leipzig y Berlín, en 1905. Este hecho se debe a que los católicos españoles ven un peligro en la nueva filosofía de Bergson, a quien conocen a través de la lectura de artículos en las revistas, pero no de modo sistemático a través de sus obras como sí lo hará Ortega. Por eso, según Camille Lacaú resulta curioso que, hacia 1912, Ortega no admita la trascendencia del pensamiento de Bergson en su filosofía. Las críticas tanto de Nietzsche como de Bergson al pensamiento abstracto que se olvida de la vida habrían influido en su noción de circunstancia, así como la noción de tiempo bergsoniana, en tanto que Ortega se centra en el hombre concreto.¹⁵⁸ Acudimos a un texto de L. Entralgo en el que se sintetiza esta idea:

La intuición de mí mismo me da a conocer lo que soy yo: mi duración y la libertad con que la modulo. La intuición de los entes que me rodean, personas o cosas naturales, me permite descubrir los distintos modos con que esos entes duran, y en el fondo la existencia básica del impulso en cuya virtud esa fluencia y esa duración se produce, un radical *élan* cósmico, que en el caso de la biosfera se manifiesta como *élan vital*. (...) El conocimiento filosófico del mundo viene a ser, allende lo que dicen y puedan decir las leyes físicas, la intuición de la *durée* de las cosas, de su

¹⁵⁵ También en opinión de Orringer, es posible que estas ideas le vinieran a Ortega de la lectura de “Los ídolos del conocimiento” de Scheler junto a influencias de Bergson. ORRINGER, Nelson “La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset”. Serie de Filosofía Española. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 11, Pamplona, 1999, p. 30.

¹⁵⁶ ORRINGER, Nelson. *Ibidem*. pp. 30-31.

¹⁵⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. “Vitalidad, alma, espíritu”. Mayo, 1925. O.C. Tomo II Cp. IV, p. 581.

¹⁵⁸ LACAÚ ST. GUILY, Camille. “El vínculo conflictivo de José Ortega y Gasset con Henri Bergson” en *Revista de Estudios orteguianos*. Nº 26, Madrid, 2013. Fundación José Ortega y Gasset- Gregorio Marañón, pp. 166, 179.

constante 'estar siendo y pasando', desde la intuición de mi propia *durée*, de mi personal 'estar siendo y pasando'.¹⁵⁹

Volviendo a nuestra reflexión sobre la vitalidad, nos dice Ortega que, aun siendo el cimiento de nuestra persona, no es lo más íntimo de cada uno. Si queremos encontrar dónde empieza a singularizarse el individuo, hemos ya de pasar a una segunda dimensión. Esto es "el espíritu". Pero no lo entiende nuestro filósofo como una entidad metafísica, sino como aquellas acciones que sentimos como nuestras. A él pertenecen los actos del pensamiento y de la voluntad.

El hecho interno que expresamos con la frase 'yo quiero', ese resolver y decidir, nos aparece como emanando de un punto céntrico en nosotros, que es lo que estrictamente debe llamarse 'yo'. Cuando obramos en virtud de un deber penoso, lo hacemos en contra de una porción de inclinaciones opuestas que en nosotros hay, frente a las cuales se yergue ese núcleo personalísimo del 'yo' que quiere.¹⁶⁰

Con el pensamiento ocurre igual y en ambas operaciones racionales no nos distinguimos unos de otros porque nos ajustamos a leyes lógicas. Por eso el espíritu elimina la singularidad. En cambio, hay un tercer componente de la persona, el "alma". A ella nos referimos cuando hablamos de sentimientos, emociones, deseos, impulsos. Yo soy el que piensa, toma decisiones, quiere una cosa u otra; pero no decido sobre la antipatía hacia una persona, o la tristeza, y, por tanto, esto no surge del yo. Aunque son míos, no son "yo", dice Ortega. Nuestra alma puede estar, bien abierta hacia el mundo, bien cerrada hacia dentro de sí. Si está demasiado abierta hacia fuera, favorece un carácter insensible, y si es al revés, un carácter rancio.¹⁶¹

Afirma Ortega que sólo el alma se expresa, y la contrapone al espíritu. Ya en 1920, en "El Quijote en la escuela", defiende la idea de que antes que cualquier forma de civilización o de cultura, existe una forma radical de nuestra vida psíquica, y que es el sustrato de donde parten las otras dos. Es lo que llama Ortega *la vida esencial*. Nuestra vida es siempre lucha entre deseos y voliciones. El deseo es una función interna que impulsa el querer y lo regula. La psique presenta una unidad funcional, como si de lo profundo brotaran nuestros apetitos y nuestros sentimientos. De la emoción primera nacen nuestros actos hacia el prójimo, propósitos, opiniones, que serán positivos o desfavorables, según haya sido ese primer sentimiento. Es una especie de *fluencia psíquica*, como un *pulso de vitalidad* que varía según los

¹⁵⁹ LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Alma, cuerpo, persona*. Círculo de lectores. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1995. p. 107.

¹⁶⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. "Vitalidad, alma, espíritu". Mayo, 1925. O.C. Tomo II Cp. IV, p. 575.

¹⁶¹ Para explicar esta triple arquitectura del ser humano, P. Gómez utiliza una figura que resulta sencilla: "Entre lo Sobrenatural Espiritual y lo Subpersonal Vital quedaría el estrato del 'alma' como algo propio y estrictamente personal o individual. La imagen del Hombre implicada en estas ideas es la de un árbol cuyas raíces se hunden en la tierra para tocar las raíces de los árboles vecinos y cuyas ramas se expansionan en el aire libre entremezclándose también con las ramas de los otros árboles; el entramado de raíces es la vida común subterránea de donde emergen los individuos; los troncos aislados son los individuos propiamente dichos diferenciados por sus características anímicas (del 'alma') y separados unos de otros; finalmente, el entramado de las ramas vuelve a significar que por arriba, por el Espíritu, los individuos vuelven a perder sus límites y a confundirse entre sí." GÓMEZ BOSQUE, Pedro. *Alma, cuerpo, vocación. Reflexiones en torno a la antropología filosófica de Ortega*. Amigos de la Cultura Científica. 1984, Santander (Cantabria). En el centenario del nacimiento de José Ortega y Gasset (1883-1955). Fundación Marcelino Botín, p. 31.

hombres; será ascendente, y entonces hay ausencia de resentimientos, envidias, o bien descendente, caracterizado por la baja estima, la debilidad.¹⁶²

Esta concepción la expone por primera vez Ludwig Klages. Hemos de desterrar la idea de que el espíritu, en tanto que opera en el lenguaje y este es comunicación, también es expresión de nuestra intimidad. La explicación es clara. Para captar lo expresivo del lenguaje hemos de dejar a un lado precisamente lo que tiene de gramática y quedarnos con el gesto,¹⁶³ el tono, el movimiento del cuerpo que lo acompaña. Escribe P. Gómez que la mímica expresa el mundo interior a través de las contracciones de los músculos que se ocultan bajo nuestra piel. Los cambios faciales responden al control del cerebro y cuando permanecen pétreos muestran nuestra fisionomía. El gesto, en cambio, es la plasmación de nuestros sentimientos y afecciones a través de movimientos de las extremidades del resto de nuestro cuerpo, unos voluntarios y otros sin nuestra anuencia.¹⁶⁴

Este mundo gestual, a pesar de su componente fisiológica, no lo compartimos, es personal, mientras que el “espíritu” no. De ahí que no tengan nada que ver *expresión y significación*, y distingamos entre nombrar las cosas y exclamar. Al hablar hay detrás una voluntad comunicativa, por tanto, fruto del espíritu que es razón y voluntad; en cambio, exclamar es espontánea expresión no reflexionada.

En efecto: entre la vitalidad, que es, en cierto modo, subconsciente, oscura y latente, que se extiende al fondo de nuestra persona como un paisaje al fondo del cuadro, y el espíritu, que vive sus actos instantáneos de pensar y querer, hay un ámbito intermedio más claro que la vitalidad, menos iluminado que el espíritu y que tiene un extraño carácter atmosférico. Es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos: lo que vamos a llamar, en sentido estricto, alma.¹⁶⁵

Esta misma idea la va a defender, años después, Merleau-Ponty:

El análisis de la palabra y de la expresión nos hace reconocer la naturaleza enigmática del propio cuerpo. (...) le vemos segregar en sí un ‘sentido’ que no le viene de ninguna parte, proyectarlo en sus inmediateces materiales y comunicarlo a los demás sujetos encarnados. Siempre ha habido quien observara que el gesto o la palabra transfiguraban al cuerpo, pero contentándose con decir que esos desarrollaban o manifestaban otro poder, pensamiento o alma. No se veía que, para

¹⁶² ORTEGA Y GASSET, J. *Ensayos filosóficos*. “Biología y pedagogía”. “El Quijote en la escuela”. 1920. O. C. Tomo II, pp. 406, 414-16.

¹⁶³ No obstante, el mismo Ortega, en unas notas recogidas por su hija Soledad donde pone: “encontradas en una carpeta titulada: “Varia- Antropología, Corporalismo, Fisiognómica, y otros”, escribe de modo sintético: “El gesto primario o puro expresivo –(Razas gesticulantes y razas sobrias). El gesto secundario u ornamental. Los gestos del Museo –inexpresivismo del gesto renacentista- Las buenas maneras – (), elusivas de expresión –pero en su totalidad expresivas de un modo de ser, no de emociones particulares.” Es decir, que no todos los gestos muestran “sinceramente” lo que somos, lo que pensamos. Notas recogidas en el Archivo de la Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid. En Expresión-gesto, signatura 8/5.

¹⁶⁴ GÓMEZ BOSQUE, Pedro. *Alma, cuerpo, vocación. Reflexiones en torno a la antropología filosófica de Ortega*. Amigos de la Cultura Científica. 1984, Santander (Cantabria). En el centenario del nacimiento de José Ortega y Gasset (1883-1955). Fundación Marcelino Botín. Pp. 96-7.

¹⁶⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. “Vitalidad, alma, espíritu”. Mayo, 1925. O.C. Tomo II Cp. III, p. 576.

poderlo expresar, el cuerpo tiene que devenir, en último análisis, el pensamiento o la intención que nos significa. Es él el que muestra, el que habla.¹⁶⁶

En cualquier caso, insiste Ortega, todo esto lo reconozco existente en mí, pero no siendo *yo*. Aunque no quiera, la tristeza, el odio, se me imponen y no puedo evitarlos ni anularlos –tal como lo había expresado en el curso sobre el “Sistema de la Psicología”, diez años antes. Ni puedo tampoco hacer que surjan a mi conveniencia. No responden a mi voluntad ni a mi razón. Están ahí, *son míos, pero no son yo* –como en tantas ocasiones nos repite.

La cuestión que Ortega deja en el aire es que, si bien los fenómenos internos dan noticia de estas tres realidades de nuestra intimidad, nos queda plantearnos cuál de estos tres “yos” soy yo verdaderamente. Como el entendimiento y la voluntad son ejercicios de la razón, no nos distingue como individuos, al revés, elimina la singularidad. En cambio, sentir, desear, no dudamos que es algo privado y, por ello, el alma es lo más individual e intransferible de cada uno de nosotros. Esto le lleva a definirla como *excentricidad*, porque tiene su centro fuera del mundo, del cosmos. Por eso el hombre que es capaz de vivir desde su alma posee auténtica individualidad – ¡por eso se le juzga tantas veces de “excéntrico”! *Porque frente a la naturaleza y espíritu, alma es eso: vida excéntrica*. Mantener así la propia existencia es una tarea ardua. Por tanto, frente a la naturaleza y el espíritu, que tienen un carácter público, el alma es privada. En opinión de Ortega, si lo que llamamos vitalidad es real, tendría que ser como un torrente universal del que cada organismo es un momento; esta comprensión de lo vital como una unidad armónica hace fácil la inteligibilidad del cosmos, la organización equilibrada de toda la naturaleza. El espíritu y el cuerpo, “la ciencia y la orgía”, eliminan lo que nos hace distintos. Como en esta cuestión Scheler no estaría de acuerdo, -lo hemos anunciado antes- nuestro filósofo, según Orringer, lo que hace es refutarlo con sus propios datos, pero sin referirse a él. Y lo hace aludiendo a *Ser y formas de simpatía* donde según Ortega se entiende que toda la vida mental, sea sensible o espiritual, procede de una misma energía que no tiene que ver con la libido y que Ortega, por su parte, considera oculta.¹⁶⁷

En mi opinión, la distinción entre el “alma corporal” o “vitalidad” y lo que entiende por “alma” propiamente, a veces no parece sencilla. Cuando intenta definirnos ambos componentes, habla de instintos, deseos, apetitos, impulsos. Ambos los comparten y parece que la diferencia estaría en el grado de consciencia y claridad que tenemos acerca de ellos. Pero, entonces, nos puede parecer una reinterpretación del inconsciente y consciente freudiano, al que añadiríamos el contenido espiritual que Ortega aporta.

En un artículo, A. Serrano de Haro,¹⁶⁸ lo acusa de seguir el estilo de estratificación que defiende Husserl: la vitalidad sería el cimiento de la persona,

¹⁶⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Ediciones Península. Barcelona, 1975. Cp. VI, p. 214.

¹⁶⁷ ORRINGER, Nelson. “La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset”, Serie de Filosofía Española. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 11, Pamplona, 1999, p. 46.

¹⁶⁸ SERRANO DE HARO, Agustín. “Apariciones y eclipses del cuerpo propio” en ZAMORA, Javier, Guía Comares de Ortega y Gasset, Ed. Comares, Granada, 2013, pp. 315-20.

entremedias el alma y por encima el espíritu. El yo espiritual se refiere a los actos de la voluntad y del pensamiento. Por debajo está el alma que es la parte emotiva de la persona, inclinaciones, emociones, pasiones. Y vitalidad se identifica con el cuerpo vivido por dentro, que el yo vive como suyo y que sostiene a la persona. Otro motivo de crítica lo encuentra en el hecho de que esta vitalidad universal de la que emanaría la vitalidad de cada cuerpo vivido como propio, según nuestro filósofo, no puede compaginarse con una postura fenomenológica que sólo admite lo que se me presenta o está dado. De esa universal vitalidad no tengo el fenómeno. La ambigüedad se concreta, pues, cuando hemos de decidir cuál es el criterio definitorio de corporalidad en Ortega: la vitalidad como “subjetividad encarnada”, o bien la vitalidad como “impulso cósmico”. En mi opinión, De Haro plantea la cuestión como si se tratara de una disyunción en sentido exclusivo. Pero, por un lado, también existe en lógica la disyunción inclusiva. Y, además, tampoco está claro que se trate de una disyunción. ¿Por qué no puede darse cada “alma vital” como infinitos momentos de una vitalidad universal? Si no nos empeñamos en que Ortega sea un filósofo puramente fenomenólogo, ¿dónde está el problema? Por último, De Haro cree que habría una tercera cuestión susceptible de revisión cuando Ortega establece una diferencia respecto al pronombre “mío”. Significaría algo distinto según se refiera al alma, la vitalidad o el espíritu. De mi cuerpo no digo que es mío en el mismo sentido que lo digo de mi tristeza o de la decisión que he tomado. Habría, por tanto, un “yo” del alma, un “yo” espiritual o mental y un “yo” psico-corporal. Pues bien, según Serrano los límites que establece entre los tres estratos no están claros. Pone como ejemplo el caso del dolor. El dolor del cuerpo propio estaría en el sustrato básico, pero, como experiencia afectiva, estaría en el estrato de lo emocional. El dolor de mi cuerpo también llega al tercer estrato, al espíritu, que se ve afectado: no se puede juzgar ni decidir de la misma manera si uno tiene dolor o no. En mi opinión, en ningún momento pretende Ortega decir que existan como realidades independientes, sino en cuanto a la función vital que asumen. Sería semejante a la “división” que hace Platón del alma y que en absoluto significa que haya “tres almas” diferentes.

Si pasamos, por fin, al segundo ensayo, “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, vemos que los términos *cuerpo* e *intracuerpo* van a derivar en el concepto de *carne*. El capítulo I se titula “Variaciones sobre la carne” y ahí mismo comienza su reflexión:

Quando vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre? Porque el hombre no es sólo un cuerpo, sino, tras un cuerpo, un alma, espíritu, conciencia, psique, yo, persona, como se prefiera llamar a toda esa porción del hombre que no es espacial, que es idea, sentimiento, volición, memoria, imagen, sensación, instinto. Dicho de otra manera: el cuerpo humano ¿es, por su aspecto, cuerpo en el mismo sentido en que lo es un mineral?¹⁶⁹

¹⁶⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”. Agosto, 1925. O.C. Tomo II Cp. I, p. 680. Esta cita también la comenta Orringer y sobre ella dice que Ortega habla del cuerpo como expresión a diferencia de cualquier otra materia inanimada, porque “el cuerpo vivo señala algo que sólo se presenta a través de él, el *alma*, lo *vital*.” Ver: ORRINGER, Nelson “La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset”. Serie de Filosofía Española. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 11, Pamplona, 1999. p. 26.

Es evidente que nuestra respuesta va a ser que no. Al mirar un mineral no esperamos nada más que la información que su exterioridad nos da; incluso si lo hacemos pedazos, por pequeños que estos sean. No tiene nada más que mostrar que aquello que constituye su materia. En cambio, el cuerpo vivo es *carne*. Al margen de su constitución como materia, esperamos más de lo que su exterior nos muestra. Presumimos un interior, un fondo íntimo y privado, y eso es la vida que el cuerpo granítico no posee. *Tras el cuerpo está emboscada el alma*, nos dice Ortega. Pero esta intuición nuestra no es resultado alguno de un proceso en el que primero percibamos un cuerpo físico al que luego le reconocemos un alma. Es simultáneo en el cuerpo humano contemplar lo físico y lo anímico porque esta unidad es indiscernible. Como dice J. Conill, la relación entre alma y cuerpo, según Ortega, no es un nexo físico sino una funcionalidad simbólica *que funda una biohermenéutica*.¹⁷⁰ Por tanto, esta oposición al materialismo y al espiritualismo no es desde la reflexión teórica, sino desde el hecho patente, fenoménico, de encontrarte ante un cuerpo que es carne, intimidad. F. Ledesma lo expresa diciendo que cuando nos preguntamos qué es lo que nos aparece en nuestra experiencia y que denominamos “el otro” se resume en la palabra “carne”. Este término eleva la mera materia a significatividad. La hace responder a una intimidad *compresente*, como diría Ortega. Por eso el cuerpo humano es una señal completamente diferente al resto que se me presentan en mi mundo. No es sólo una sensación que tiene sentido, sino que va más allá y se refiere a algo no sensible. De ahí que sea una señal expresiva.¹⁷¹

Esta realidad oculta e inespacial –alma y espíritu– tiene un único modo de mostrarse que es el cuerpo, realidad espacial. De ahí la metáfora, porque el hombre interior es expresado mediante el hombre exterior. De este modo, al mirar un cuerpo humano lo que hacemos realmente es interpretarlo:

Los griegos, a lo que tiene sentido llamaban *logos*, y los latinos tradujeron esta palabra en la suya: “verbo”. Pues bien: en el cuerpo del hombre el verbo se hace carne; en rigor, toda carne encarna un verbo, un sentido. Porque la carne es expresión, es símbolo patente de una realidad latente. La carne es jeroglífico. Es la expresión como fenómeno cósmico.¹⁷²

Por tanto, para que haya “expresión” se necesitan dos ingredientes que son una única realidad: lo que se ve y lo que no es patente y que se manifiesta en lo que se ve. La expresividad es una función primaria que no se puede reducir a otra. Ya en “El Quijote en la escuela”, Ortega ha comentado que la ciencia se ha centrado en el

Comparto este comentario, y no así el que hace Rodolfo GUTIÉRREZ SIMÓN, respecto a la misma cita, en “Dimensiones del cuerpo y conocimiento moral en Ortega y Gasset”. *Azafea*. Revista de Filosofía. Madrid, 2016, pp. 227-244. Escribe: “Al margen de la respuesta que cada uno crea oportuno dar, queda clara la intención orteguiana de distinguir al hombre de su cuerpo, en el cual, digámoslo así, habita.” A mi juicio, no es esa la intención de Ortega ya que para él el cuerpo es el portador exclusivo de nuestra intimidad, de modo que es la misma comunión que se da entre significante y significado y no es concebible la separación.

¹⁷⁰ CONILL, Jesús. “La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset”. Revista *Isegoría*, nº 53, Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Madrid, 2015. p. 503.

¹⁷¹ LEDESMA PASCAL, Felipe. *Realidad y Ser. Un ensayo de Fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*. Editorial Complutense. Madrid, 2001. 4ª Parte, p. 280.

¹⁷² ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”. Agosto, 1925. O.C. Tomo II Cp. I, p. 683.

estudio del funcionamiento mecánico de los órganos, que son actividades secundarias, y no en el de las funciones vitales primarias; que existe una forma radical de nuestra vida psíquica, sustrato de donde parte la cultura y la civilización, y que es donde se ha de poner el acento porque es “la vida esencial”.¹⁷³

Esta postura es contraria a la de Charles Darwin y Herbert Spencer¹⁷⁴ que reducen el gesto emocional a un mecanismo fisiológico. A este respecto, Ortega llama la atención sobre un hecho problemático para el darwinismo. Se trata de que, de los tres tipos de movimientos que hay en el cuerpo humano, dos son necesarios y útiles -el reflejo y el voluntario-, pero el tercero, el emotivo, no parece de evidente utilidad. El zoólogo Karl August Möbius o el botánico Karl Ritter von Goebel lo han tratado ya al criticar el papel preponderante que se da a la supervivencia en la teoría evolucionista, cuando existe una inmensa variedad de especies que no se ajustan a estos cánones, y que muestran la creatividad de la naturaleza. En el ensayo de Ortega que acabamos de mencionar defiende que la segunda mitad del siglo XIX ha estado influida por la teoría de Jean Baptiste Lamarck y Darwin respecto a la concepción de la vida como adaptación al medio. Para la biología es impensable la no utilidad en las funciones orgánicas; de ahí que entienda la vitalidad como una suma de funciones independientes. Su interpretación es, por el contrario, considerarla como creadora de las funciones.¹⁷⁵

En cuanto al instinto de supervivencia, ínsito en todo organismo vivo, aparece ya esta idea en Aristóteles:

Y es que, para todos los vivientes que son perfectos –es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea- la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos –si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta- con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente.¹⁷⁶

Pero el mundo de las emociones, difícilmente explicables desde una teoría puramente utilitarista, es una función vital de primer orden, a juicio de Ortega. Por ello, en este momento de su pensamiento, son objeto de una especial atención. Nuestro organismo simboliza corporalmente las emociones; por eso, el gesto de la alegría es contrario al de la tristeza, por ejemplo. Estas cuestiones, ya planteadas por Theodor Piderit,¹⁷⁷ son el inicio de la teoría simbólica de los gestos emocionales. Pone Ortega el ejemplo clásico del gesto furioso.¹⁷⁸ El objeto contra el que va la ira es uno diferente de aquel sobre el cual se dirige la gesticulación, de modo que la emoción se refiere a un objeto determinado (ese hombre), mientras que el gesto realiza su acción sobre cualquier otro objeto (un puñetazo en la mesa o en mi pierna). Simbolizar es sustituir un objeto por otro; si no hay nada que los emparente, es convencional, y si lo hay, el símbolo es natural.

¹⁷³ ORTEGA Y GASSET, J. *Ensayos filosóficos*. “Biología y pedagogía”. “El Quijote en la escuela”. 1920. O. C. Tomo II, p.406.

¹⁷⁴ DARWIN, Charles. *On the Origin of Specie*, de 1859. SPENCER, Herbert. *Principles of Biology*, de 1864.

¹⁷⁵ ORTEGA Y GASSET, J. Op. Cit. p. 411.

¹⁷⁶ ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Madrid, 2010. Ed. Gredos, Libro II, p. 80.

¹⁷⁷ PIDERIT, Theodor. *Mimik und Physiognomik*, 1886. Publicado por Book on Demand Ltd. 2014.

¹⁷⁸ ORTEGA Y GASSET, J. Op. Cit. p. 687.

Llegados a este punto, encontramos una explicación de Ortega que parece la clave para entender su posición ante lo que hoy sería el asunto central de la filosofía y las neurociencias.¹⁷⁹ Cuando habla de nuestra psique, parece moverse en la línea de Bergson que niega la reducción de la actividad mental a su soporte cerebral. Pero el estudio de nuestro cerebro está en sus inicios en la época de Ortega, y su preocupación es filosófica, no científica. Realmente es un problema tan antiguo como la filosofía misma: la relación de la mente y el cuerpo, lo espacial y lo psíquico, el alma y el cuerpo. Una analogía o metáfora cuyos polos son el mundo físico y el mundo psíquico.

Y nada hay en el mundo físico que no tenga su logaritmo psicológico o viceversa. (...) La hermandad radical entre alma y espacio, entre el puro “dentro” y el puro “fuera”, es uno de los grandes misterios del Universo que más ha de atraer la meditación de los hombres nuevos. El error que ha cerrado la vía a su estudio fue buscar entre ambos una relación “física”, no advirtiendo que ello implica parcialidad por uno de los dos elementos. Se hablaba de “mutuo influjo” entre alma y cuerpo, de acción psicofísica, de paralelismo entre alma y cuerpo. Esto era ver la cuestión desde una sola de las vertientes y condenarse al dilema entre espiritualismo y materialismo. Ahora vemos que más allá de estas formas de relacionarse alma y mundo hay entre ellos un nexo nada físico, un influjo irreal: la funcionalidad simbólica. El mundo como expresión del alma.¹⁸⁰

No obstante, observa Ortega que no hay proporcionalidad entre la gran diversidad de emociones que contiene nuestra psique y los gestos que las expresan, a pesar de que afirma que *no hay dos caras que rían lo mismo*. Y esto le lleva a pensar que lo que muestra el verdadero ser de cada uno no son las acciones que hacemos deliberadamente, sino precisamente aquellas en que no interviene la voluntad. En éstas, nuestro cuerpo pierde expresividad. En cambio, en nuestra espontaneidad - gestos y fisonomía- se revela con fuerza nuestro interior. Por esto, para Ortega está clara la diferencia entre el espíritu que nos uniformiza y el alma que nos distingue. Para corroborar su opinión, no duda en ponernos ejemplos de lo más ilustrativos. Señalar con el dedo, andar. Nadie lo hace igual a otro, y en estas acciones podemos descubrir los modos de ser; tantos como sujetos los ejecuten. Así resulta que tenemos frente a nosotros una fuente de significación que nos ayuda a descubrir la interioridad.

Ahora bien, este enigma de la propia interioridad tiene otra cara que lo complementa. Ya hemos dicho que cuando descubrimos en nuestro mundo la existencia del otro, suponemos que en ellos ha de haber también una interioridad junto al cuerpo sensible que aparece ante nosotros. A juicio de Ortega, el problema está en que nos imaginamos esta interioridad como si fuera un espacio cerrado y secreto donde se esconde el yo. Pero en un fragmento del curso que dará en 1932, frente a la apuesta agustiniana de buscar la verdad en el interior de cada uno, Ortega escribirá:

Goethe nos propone otro método, que es el verdadero. En vez de ponernos a contemplar nuestro interior, salgamos fuera. La vida es precisamente un inexorable

¹⁷⁹ Este es un tema de gran interés que queda abierto a futuras investigaciones ya que excede el propósito de este trabajo.

¹⁸⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”. Agosto, 1925. O.C. Tomo II Cp. I, p. 688.

¡afuera!, un incesante salir de sí al Universo. (...) un dentro que tiene que convertirse en un fuera. En este sentido, la vida es constitutivamente acción y quehacer. El *dentro*, el “sí mismo” no es una cosa espiritual frente a las cosas corporales del contorno. La psique no es sino un cuasi-cuerpo, un cuerpo fluido o espectral. Cuando miro, de espaldas al contorno físico, esa supuesta intimidad mía, lo que hallo es mi paisaje psíquico, pero no mi yo. Éste no es una cosa, sino un programa de quehaceres, una norma y perfil de conducta.¹⁸¹

Al final de su primer viaje a la Argentina, en 1916, Ortega ya había escrito que la presencia del otro es siempre una situación problemática. Y lo es entre otras razones porque, aunque parte de lo íntimo se manifiesta en nuestra apariencia, no siempre es fiel reflejo. La realidad de cada uno posee dos caras: la imagen que los demás tienen de nosotros y la que nosotros creemos tener.

Y hay seres desgraciados que tienen la desventura de reflejarse en los demás al revés de lo que son, como en espejos invertidos, y es su propia vida un *quid pro quo* lamentable, en que a toda palabra de ternura les es respondido con una estocada.¹⁸²

Es un hecho. Nuestro psiquismo es de los asuntos que, siendo tan cercano, resulta de lo más escurridizo a nuestro entendimiento. En este intento de acercarnos cada vez más a este enigma, nos puede ayudar a confirmar la posición de Ortega el releer los escritos de 1929 en que diserta sobre la manera como el alma configura el modo de ser de cada cual. Centra esta reflexión en la comparación entre el español y el alemán. Puede hoy resultar extravagante la curiosa diferencia que establece entre personas según los orígenes nacionales. Seguramente es el hecho de haber pasado una parte importante de su vida en Alemania lo que le lleva, ya desde sus primeros días de estancia en Marburgo,¹⁸³ a comparar el ser del alemán con el ser del español. Lo hace ajustándose a dos hechos: el tipo de relación que cada uno mantiene con su cuerpo –lo interno- y, por otro lado, con la calle –lo externo. Distingue al español el hecho de nacer y crecer cara a la calle, a lo público; por ello le cuesta más afrontar la soledad y vérselas con su intimidad. En cambio, el alemán tiene desde su origen un entorno más árido que le hace tener un carácter poco social y seguramente no entendería el gusto del español por pasear las calles en busca de compañía y tertulia. Ya hemos recordado anteriormente que Unamuno le había dicho a Ortega años antes de estos escritos que, por mucha estancia en tierras alemanas, por mucho interés de alcanzar la europeización, el rasgo ibérico no había desaparecido en él.

Por todo ello, concluye Ortega que el hombre meridional propende a fundar la filosofía en lo que es visible, en lo que está fuera de él, es decir, las cosas y los otros yos. En cambio, el alemán dirige la atención a su interioridad. Para el alemán, - Kant sería el paradigma- el yo no es alma sino conciencia, y el otro es una proyección de sí mismo, un *alter ego*, que construye a partir de sí. Esta intimidad es, por tanto, soledad. En cambio, el yo de Descartes –paradigma del meridional- no es

¹⁸¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Principios de Metafísica según la razón vital*. Curso 1932-1933. Obra póstuma O.C. Tomo VIII. Lec. IX, p.226.

¹⁸² ORTEGA Y GASSET, J. Conferencia. *Hebe*, diciembre de 1918. O.C. Tomo III, p.173.

¹⁸³ Escribe entonces Ortega: “(...) aquí donde existe la jerarquía objetiva tan perfectamente, no existe la subjetiva: (...). Esa noción de la genialidad ante la que los latinos se postran no existe aquí. En Alemania todo el mundo se cree con derecho a hacer versos, como se cree con derecho de usar el tranvía.” ORTEGA Y GASSET, J. “Diario de Marburgo, 1906-7”. Obra póstuma. O.C. Tomo II, p.97.

la única realidad; está acompañado del cuerpo. Es este subjetivismo la herencia de la filosofía moderna hasta 1900.

Sería de algún interés observar que la relación entre el alma y el cuerpo no es la misma en el alemán y en el español. Comparad los movimientos de uno y otro. El alemán se mueve sin precisión y sin gracia. Se le van piernas y brazos donde ellos quieren. Es difícil que en una ancha cara de buen alemán no haya bastantes centímetros cuadrados donde no llega la fuerza expresiva que el alma ejerce sobre la carne: son pequeños desiertos de carnosidad donde no ha penetrado la agricultura del ánimo.¹⁸⁴

En cambio, cuando habla del español, es todo lo contrario. Todo su cuerpo y su rostro desprende expresividad, manifestación de su psique, más alma que espíritu.

Sea más acertada o menos su observación sobre esta idiosincrasia propia de cada pueblo,¹⁸⁵ lo cierto es que es coherente con su idea de que no hay distancia entre el yo y su mundo o circunstancia. “El ser humano” no existe; es un concepto que desvirtúa la verdadera realidad de cada uno de los individuos que formamos parte de la especie humana. Conocerme a mí mismo es tener en cuenta como premisa el lugar de donde procedo, el microcosmos en que mi vida se ha ido configurando en un trayecto sin retorno. La vida es ejecución siempre inacabada; no es cosa, sino tarea. Pero esa tarea de ser uno mismo, aunque individual, está llena de ingredientes genéricos. Por eso, cada uno comparte con otros ser español o alemán, de un siglo o de otro, de una cultura o de otra. Toda vida, cada vida, se da en un espacio y un tiempo. Dentro de ese paisaje está mi propio cuerpo que se modula también dependiendo de los usos compartidos en nuestro entorno. Porque es evidente que, aunque hay una buena parte de las cosas que hacemos procedentes de nosotros mismos, otras se deben a *los otros hombres, que, a diferencia de minerales, vegetales y animales, se me presentan como siendo otros yo parecidos al yo que yo soy*. De ahí que nuestra relación con los otros es de reciprocidad y exige siempre un estar alerta, *-a veces penoso pero otras veces delicioso-*.¹⁸⁶

3.4. MI CUERPO Y EL PRÓJIMO

Este descubrimiento del “otro” en el mundo como una parte absolutamente diferente del resto del paisaje, y semejante a “mí” que lo contemplo, se resuelve en una reflexión exhaustiva sobre esta realidad del prójimo en la que nuestros cuerpos tienen el papel de protagonistas.

¹⁸⁴ ORTEGA Y GASSET, J. “El alemán y el español”. *La Nación*. 1926. O.C. Tomo IV, p.10.

¹⁸⁵ El libro autobiográfico de Stefan Zweig, por ejemplo, no da la imagen estereotipada del alemán que Ortega nos propone. Al contrario, cuando relata en qué se convierten los ciudadanos sean austriacos, franceses, alemanes o ingleses, al encontrarse en una situación de enfrentamiento bélico –la Primera Guerra Mundial- describe la homogeneidad de la raza humana: “(...) miles, cientos de miles de hombres sentían como nunca lo que más les hubiera valido sentir en tiempos de paz: que formaban un todo. Y esta transformación se daría en los dos bandos, al margen de la nación”. ZWEIG, S. *Memorias de un europeo*. Ed. Acantilado. Barcelona, 2001, p. 286.

¹⁸⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *El Hombre y la gente*. Curso de 1939-40. Obra póstuma O.C. Tomo IX, Lec. VIII, p. 390.

3.4.1 LA PRESENCIA DEL OTRO

El propio Ortega y Gasset reconoce explícitamente que el primero que plantea la cuestión sobre la aparición del *otro* es Husserl. Según M. Moliner, en la quinta *Meditación cartesiana*, se propone el estudio del “alter ego”, entre otras cosas porque parece preocupado por salir al paso de la acusación de solipsismo. En las primeras páginas lo define, en palabras de M. Moliner, como *un sujeto cuya ‘alteridad’ o distinción frente al que lo conoce supone que sea un ego, centro activo de un mundo y realizador de unas actividades conscientes que determinan la presencia de ese mundo*. Al garantizar la autenticidad de los otros como sujetos que existen en el mismo mundo que el “yo”, se confirma la objetividad de este mundo que todos compartirían.¹⁸⁷

Sin embargo, Ortega rechaza lo que es el desarrollo de este descubrimiento. Considera un error imperdonable en el fecundo y cuidadoso pensamiento de Husserl el que conciba que la diferencia entre mi cuerpo y el del otro estribe en la diferencia entre lo visto *desde aquí –hic-, allí –illic*. En otras palabras, una cuestión de perspectiva. La razón que ofrece es que mi cuerpo no se parece al cuerpo del otro: lo llamo mío porque es tan próximo a mí que me confundo con él. Pero junto a esta *razón espacial* existe otro motivo: que es el instrumento con el que me enfrento a las demás cosas que me encuentro en mi mundo entorno.¹⁸⁸

A través de mi cuerpo, oigo, veo, huelo... lo que compone mi mundo. Curiosamente, nos dice Ortega que, de entre los sentidos corporales, no es la vista el sentido privilegiado en el ser humano, sino el tacto. Si acudimos a sus fuentes, encontramos, por ejemplo, que para San Agustín sí sería la vista:

Como esta concupiscencia del alma pertenece al apetito de conocer y saber, y los ojos son los principales en el conocimiento de las cosas sensibles, por eso en la Sagrada Escritura se llama *concupiscencia de los ojos*. (...) Porque no sólo decimos mirad cómo luce (lo cual únicamente pertenece a los ojos), sino también mirad cómo suena, mirad cómo huele, mirad cómo sabe, mirad cómo está duro.¹⁸⁹

En cambio, Aristóteles afirma que es el tacto la actividad sensible más primitiva en todos los animales. En el capítulo once de su escrito *Acerca del alma*, lo explica con detalle:

Esta parte del cuerpo (la carne) parece actuar (respecto del tacto) como actuaría (respecto de los demás sentidos) una capa de aire en que estuviéramos congénitamente envueltos: en tal caso nos parecería que percibíamos el sonido, el color y el olor con un único órgano y que vista, oído y olfato eran un único sentido. Pero es el caso que, al estar separado el medio a través del cual se producen los movimientos, los susodichos órganos se nos presentan claramente como diversos. En el caso del tacto, sin embargo, el asunto no resulta evidente. Y es que es imposible que el cuerpo animado esté constituido de aire o de agua puesto que ha de ser algo sólido. Sólo resta que sea una mezcla de estos elementos juntamente con

¹⁸⁷ En MONTERO MOLINER, Fernando. *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. Valencia, 1994. *Seriè Pensament Contemporani*. Cp. 8, pp. 229-30.

¹⁸⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. “Más sobre los otros y yo”- “Breve excursión hacia ella” Curso de 1949-50. Obra póstuma. O.C. Tomo X. Cp. VI, p. 221.

¹⁸⁹ SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Espasa-Calpe. Madrid, 1954. 7ª ed. 1973, Libro X, cp. XXXV, p. 232.

tierra como lo son la carne y su análogo; luego, el cuerpo, a su vez, es necesariamente el medio que naturalmente recubre al sentido del tacto, medio a través del cual se producen las múltiples sensaciones.¹⁹⁰

L. Koprinarov comenta sobre esta cuestión que Ortega examina el cuerpo como si se tratara de una barrera, formada por los sentidos, y que lleva a cabo una traslación selectiva entre nuestra interioridad y el mundo. Mientras que para Ortega el tacto es principal de estos sentidos, en Simmel cobraría mayor relevancia la mirada. Según Koprinarov, si no se diera el hecho plenamente humano del intercambio de miradas, para Simmel la comunicación entre las personas no podría ser lo que es, tanto en sentido positivo como negativo; es decir, lo mismo la capacidad de llegar al otro, como su incompreensión.¹⁹¹

La razón de que Ortega conceda prioridad al tacto reside en el hecho de que en este sentido se da el encuentro entre dos cuerpos: el que soy yo y el que se enfrenta a mí. Frente al resto de los sentidos que nos presentan las cosas fuera de mí, el tacto tiene la virtud de hacérmelas vivir dentro de mi cuerpo. De este modo, el mundo que nos rodea lo concebimos compuesto por otros cuerpos o presencias que chocan con el mío. Pedro Cerezo comenta que la condición carnal de la vida aparece con el tacto y que la carne es, al mismo tiempo *separación* y *comunicación*. Sin la interacción básica que es la relación cuerpo a cuerpo no sería posible la relación con las cosas del mundo.¹⁹² En palabras de Ortega:

El cuerpo en que vivo infuso, recluso, hace de mí inexorablemente un personaje espacial. Me pone en un sitio y me excluye de los demás sitios. No me permite ser ubicuo. (...) Mas esto trae consigo automáticamente algo nuevo y decisivo para la estructura del mundo. Yo puedo cambiar de sitio, pero cualquiera que él sea, será mi “aquí”. Por lo visto, *aquí* y *yo*, *yo* y *aquí* somos inseparables de por vida. Y al tener el mundo, con todas las cosas dentro, que *serme* desde “*aquí*”, se convierte automáticamente en una perspectiva –es decir, que sus cosas están cerca o lejos de *aquí*, a la derecha o a la izquierda de *aquí*, arriba o debajo de *aquí*.¹⁹³

Por tanto, ser un cuerpo implica que todo lo que compone el mundo entorno está ubicado en relación a mí, pero con la contundente distancia que existe si eso otro es un objeto u otro cuerpo como yo. En este caso, hay una correlación especial. Esta idea ya estaría en Husserl, como nos explica Montero Moliner:

Es decir, sea la que se quiera la inmediatez o la lejanía del otro, aunque se admita que su presencia enriquece el conocimiento que tengo de mí mismo (que siempre soy un sujeto visto y hablado por los otros, constituido en buena medida por lo que dicen de mí), en rigor los otros aparecen en mi mundo. O, con otras palabras, su presencia está condicionada por la conciencia que de ellos tengo en mi mundo. Por tanto, el sentido del otro ‘remite’ al sujeto que, sabiéndose un ‘yo’, constituye o posibilita la aparición de otro sujeto. Todo ello significa que esta ‘remisión’ no es

¹⁹⁰ ARISTOTELES, *Acerca del alma* Madrid, 2010. Ed. Gredos. Libro II, pp. 73 y 104.

¹⁹¹ KOPRINAROV, Lazar. “El cuerpo comunicativo. José Ortega y Gasset sobre el lenguaje como gesticulación”. *Thémata. Revista de Filosofía*, n° 46, Universidad Neofit Rilski de Blagoevgrad, Bulgaria, 2010. p. 532.

¹⁹² CEREZO, Pedro. “Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset”, en SAN MARTÍN, Javier - DOMINGO MORATALLA, Tomás (Eds). *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Mariás y Laín Entralgo*. Biblioteca Nueva Fundación Ortega y Gasset. Madrid, 2010. p.29.

¹⁹³ ORTEGA Y GASSET, J. *El Hombre y la gente*. Curso de 1949- 1950. Obra póstuma O.C. Tomo X, Lec. IV, pp. 182-83.

tan sencilla como la de un objeto cualquiera que, por su índole intencional, remite al sujeto que lo conoce. Husserl se apresura a advertir, a continuación de las líneas que se acaba de transcribir, que el otro, por el hecho de significar un ego, ha de ser objetivado como un ser cuya entidad trasciende su presencia objetiva.¹⁹⁴

Pero se trate de lo que sea, el mundo aparece como un horizonte sobre el que mi estar es el que hace que destaquen unos cuerpos y otros no. Quisiéramos estar en todas partes, pero somos esclavos de este aquí y ahora,¹⁹⁵ que podrá ser allí o ahí al instante siguiente, pero nunca simultáneamente. También lo que no es corporal -los otros yos, como acabamos de comentar-, adquiere una posición en mi entorno. Así, dentro de la circunstancia en la que cada uno de nosotros vamos haciendo nuestra vida, entre las cosas del mundo, aparece una que sobresale con diferencia de las demás y es la presencia de otros. Según F. Ledesma la experiencia de la aparición del otro en mi mundo rompe con la radical soledad que es para el hombre vivir. El término abstracto y genérico “hombre” es el resultado de esta experiencia.¹⁹⁶

No obstante, como el “aquí” del otro no es el mío, cada uno es un “fuera” para el otro y esto nos causa una sensación de soledad. En este primer viaje a Argentina que hemos mencionado anteriormente expone Ortega, como uno de los temas más sugerentes de sus conferencias, la dificultad de la relación con el prójimo.¹⁹⁷ Ocurre que, como los descubro semejantes a mí, me producen *un ansia fabulosa de evadirme de mi soledad, y de llegar a los otros, de penetrar esas soledades que pasan ante mí, logrando así –si lo logro– ‘compañía’ o ‘comunicación’*.¹⁹⁸ Hay siempre una necesidad del otro, pero con la conciencia clara de su distancia vital.

Se encuentra sobre todo con que a las personas queridas, a los otros hombres les pasa de pronto una cosa muy extraña. Hace un momento estaban ahí con nosotros. Ese estar ahí con nosotros no era meramente hallarse en el espacio cerca de nosotros como la piedra, el arroyo, el árbol. No: era un estar con nosotros, un coexistir más radical. Y cuento con la piedra y procuro no tropezar con ella o aprovecharla sentándome en ella. Pero la piedra no cuenta conmigo. También cuento con mi prójimo como con la piedra, pero, a diferencia de la piedra, mi prójimo cuenta también conmigo. No sólo él existe para mí, sino que yo existo para él. (...) no sólo

¹⁹⁴ MONTERO MOLINER, F. *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. Serié Pensament Contemporani. Valencia, 1994. Cp. 8, p. 231.

¹⁹⁵ Laín Entralgo, en *Qué es el hombre*, vendría a decir esto mismo: “Soy cuerpo viviente y pensante, hombre de carne y hueso, y precisamente por serlo vivo y pienso desde mi aquí y mi ahora. Puesto que mi cuerpo ocupa espacio, es espacioso, a la percepción de mí mismo pertenece radical e inexorablemente la conciencia de un “aquí”, el lugar del espacio en que vivo y pienso. Puesto que mi cuerpo es tempóreo, fluye en el tiempo, la percepción de mí mismo me remite inmediatamente a un “ahora”, al instante del tiempo cósmico y del tiempo histórico en que estoy ejercitando la actividad de vivir y pensar.” LAÍN ENTRALGO, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Ediciones Nobel, Oviedo, 1999. p. 314.

¹⁹⁶ LEDESMA PASCAL, Felipe. *Realidad y Ser. Un ensayo de Fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*. Editorial Complutense. Madrid, 2001. 4ª Parte, p. 279.

¹⁹⁷ ORTEGA Y GASSET, J. “Introducción a los problemas actuales de la filosofía”. Curso en Argentina. 1916. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, Cp. VIII, p. 647.

¹⁹⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso de 1939-1940. Obra póstuma. O.C. Tomo IX, Lec. III, p. 301.

le veo a él, sino que veo que él me ve a mí, es decir, que en el otro hombre me encuentro siempre también yo reflejado en él.¹⁹⁹

Esta relación con el otro, este estar con el prójimo no es un estar un objeto al lado de otro, o yo mismo con un objeto.²⁰⁰ Son dos sujetos que se hallan, se reconocen²⁰¹ como semejantes y de este modo desaparece la soledad que aterra nuestra existencia. Por eso cuando alguien va en busca de otra persona que está sola -aunque únicamente sean dos-, decimos que “se hacen compañía”. Pero esta intimidad con el otro, que nunca puedo tener con un objeto de mi entorno, tampoco atraviesa los umbrales de mi corporeidad. No hay fusión, seguimos siendo dos, aunque nuestros lazos sean profundos.

Yo no puedo traspasar a otro un pedazo de mi dolor de muelas, para que me lo vaya doliendo él en sustitución mía, ni, mucho menos, puede decidir por mí lo que voy a hacer y a ser, ni puedo -fíjense bien, porque esto va a ser muy importante- ni puedo encargar a otro de que piense en mi lugar los pensamientos que yo tengo que pensar; es decir, que mis convicciones tengo que tenerlas yo, que tengo yo que convencerme y no puedo descargar sobre el prójimo la tarea de convencerse en mi lugar. (...) vida es soledad, radical soledad. Y, sin embargo, o por lo mismo, hay en la vida un afán indecible de compañía, de sociedad, de convivencia.²⁰²

Ahora bien. La característica más dramática, en nuestra relación con los otros, es su muerte. Somos conscientes de que el cambio, la degeneración, el devenir de todo lo que constituye nuestro mundo es inevitable. Pero no por ello deja de impactar en nuestra vida. Cuando se trata de un objeto, nuestros sentimientos pueden ser diversos, pero no alcanzan el grado de desesperanza y de impotencia que cuando es un ser humano, y, sobre todo, un ser querido, el que desaparece de nuestro mundo. La sensación con cada muerte es la de quedar en soledad, aunque existan otras personas en nuestra vida, porque el vacío de cada uno no es reemplazable. Por ello cada muerte es recordar la primigenia soledad del ser humano; aislamiento, que, al vivir, ha ido desplazando a fuerza de crear lazos que la ahuyenten.

Su cuerpo se queda inmóvil y rígido -como mineralizado. Me dirijo a él y no me responde. Responderme es el acto típico y esencial en que percibo que existo yo para el prójimo. Ahora ya no me responde: he dejado de existir para él; por tanto, ya

¹⁹⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, 1947. O.C. Tomo VI, Lección V, p. 414.

²⁰⁰ Acerca del problema de la relación entre el otro y yo, es interesante tener en cuenta la posición de Buber. “Cada *Tú*, en el mundo está, por su naturaleza, condenado a volverse una cosa, o por lo menos a recaer sin cesar en la condición de cosa. Se podría decir en lenguaje objetivo que toda cosa en este mundo puede, antes o después de que se ha hecho cosa, aparecer a un *Yo* como su *Tú*. Pero el lenguaje objetivo nunca capta más que un jirón de la vida real. (...) En el comienzo es la relación”. BUBER, Martin. *Yo y tú*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2013. 1ª parte, p. 18.

²⁰¹ BERLIN, Isaiah. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Alianza Editorial, Madrid, 2001. p. 92: “Pues, ¿no soy lo que soy, en alguna medida, en virtud de lo que otros piensan y sienten hacia mí? Cuando me pregunto qué soy y contesto que un inglés, un chino, un comerciante, un hombre corriente, un millonario, un presidiario, un tratante solamente de que mi vida material dependa de la interacción con otros hombres, sino de que algunas de mis ideas sobre mí mismo, quizá todas, y en particular la concepción que tengo de mi propia identidad moral y social, son sólo inteligibles en los términos de la red social a la que pertenezco (aunque esta última metáfora no ha de llevarse demasiado lejos).”

²⁰² ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, 1947. O.C. Tomo VI, Lección V, p. 415.

no estoy en compañía con él. Y descubro, con un escalofrío, que con respecto a él me he quedado solo. El hecho de esta impresión, en que sentimos haberse volatilizado una compañía y que mi vida, de ser un convivir con otro, por tanto, un vivir más ancho, se retrae como en bajamar a ser un vivir solo conmigo, un quedarme solo, es lo que llamamos la muerte. Pero este nombre, conste, es ya una teoría, una interpretación, una reacción ideativa nuestra al hecho no teórico, sino terriblemente indubitable de sentir una nueva soledad.²⁰³

Por ello, cuando alguien nos retira su mirada y su palabra sentimos un punzón mortal en nuestro ser y, descorazonados, asumimos que ha dejado de ser prójimo para nosotros. Ha abierto un vacío entre ambos que rápidamente ocupa la soledad. Pero, aun dejando a un lado este drama del desamparo, lo cierto es que la relación con los otros está marcada siempre por el *pathos* de la distancia. Una distancia que, ampliando el sentido original nietzscheano, asume el abismo entre las diferentes intimidades que expresan el “yo” y el “tú”. En Nietzsche, esta idea se expresa así:

Toda elevación del tipo “hombre” ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática – y así lo seguirá siendo siempre: la cual es una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud. Sin el *pathos* de la distancia (...) no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro *pathos* misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma (...) justamente la elevación del tipo “hombre”, la continua “auto-superación del hombre”, para emplear un sentido sobremoral, una fórmula moral.²⁰⁴

J. Conill entiende este *pathos* como unión de libertad y poder para valorar el individuo desde sí mismo. Una ley individual a partir de su instinto soberano, a la cual obedece. Sólo gracias a ese “sentimiento” y valoración de sí mismo puede surgir el deseo de “elevación” sobre la mediocridad humana. Y por este *pathos* se reconoce la jerarquía y la diferencia entre los hombres. Es una nueva fuente y medida de valor, un nuevo punto de vista, que no mantiene el prejuicio que identifica “bueno” con “no-egoísta” como en la moral del rebaño. De hecho, la época moderna es decadente porque ha prevalecido una moral de la compasión que ha frenado la vitalidad. En cambio, el *pathos* propio de las culturas aristocráticas, que son culturas de la autosuperación tienen como condición esta voluntad de ser sí mismo, de distanciarse, de destacar.²⁰⁵

Según Ángel Peris, el influjo de esta moral aristocrática sobre el pensamiento orteguiano, resulta sin embargo compatible con su defensa del socialismo. Habría que entenderlo como un medio puesto al servicio de que los ciudadanos alcancen un nivel superior, por encima de los valores de la vulgaridad. Esto es así porque en Ortega la cultura y la política deben ir de la mano para la regeneración de un pueblo, de modo que, sólo cuando una economía social es justa, puede la cultura cumplir su función socializadora. Para Ortega, pues, el socialismo no es tanto un proyecto económico, como *un ideal moral de virtud y de justicia*. La sociedad necesita una transformación en la que todos los hombres sean más

²⁰³ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, 1947. O.C. Tomo VI, Lección V, pp. 415-16.

²⁰⁴ NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial, Madrid, 1980. Sec. IX, pp. 220, 257.

²⁰⁵ CONILL SANCHO, Jesús. *El poder de la mentira*, Ed. Tecnos. Madrid, 3ª ed. 2007, Parte II.

autónomos, más cultos. En este sentido hay que entender su apuesta por un socialismo liberal.²⁰⁶

La idea nietzscheana quedaría expresada, en Ortega, en la voluntad del hombre auténtico para realizar su particular proyecto. De ahí que la reforma socialista propuesta por Ortega no haya que entenderla en sentido colectivista, sino personalista, como nos aclara Ángel Peris. La relación entre dos individuos cualesquiera, que ciertamente evidencia esa distancia entendida como un espacio vital inevitable, no implica necesariamente una jerarquía. El uso propio de la gramática nos muestra la lejanía que existe entre el pronombre yo y los otros dos pronombres: tú y él. No representa la misma realidad la expresión “yo ando” que “él anda”, según el ejemplo que nos propone Ortega. Mientras éste último lo percibo como ajeno a mí, fuera de mí, y puedo describirlo ya que lo contemplo con mis sentidos como cualquier otro objeto de la realidad, mi andar incluye sensaciones muy distintas, vividas en mí. Esta es la distancia entre mi cuerpo y el cuerpo ajeno, el de los otros yos. Muchos años más tarde, esta idea ya madura la expresa así:

La formación de los pronombres personales relata la historia de ese esfuerzo y manifiesta cómo se ha ido formando la idea del yo en un lento reflujo desde lo más externo hacia lo interno. El lugar del yo se dice primero *mi carne, mi cuerpo, mi corazón, mi pecho*. Todavía nosotros, al pronunciar con algún énfasis yo, apoyamos la mano sobre el esternón en un gesto que es el residuo de la vetusta noción corporal del sujeto. El hombre empieza a conocerse por las cosas que le pertenecen. El pronombre posesivo precede al personal. La idea de *lo mío* es anterior a la del yo.²⁰⁷

Ahora bien, como aclara Max Scheler y nuestro filósofo asume, no hay que confundir esto como si existieran por ello dos tipos de percepción: la percepción externa – acerca de lo que está fuera de mí-, y la percepción interna - sobre lo que está dentro de mí-. La corporalidad humana posee un “sentido interno” por el que accedo también a la interioridad del otro: esto es percepción interna. Lo puedo hacer a través de la expresividad de su cuerpo, de modo que la vivencia de su tristeza, por ejemplo, que yo percibo, es de él, pero vivida en mí.

Según Orringer, defender la existencia de este “sentido interno” le viene también a Ortega de Bergson, sobre todo de *Matière et memoire*, obra en la que hace una analogía entre percepción externa e interna. Según Bergson, los recuerdos que mantenemos de aquellas representaciones externas que nuestro cuerpo selecciona responden a una utilidad, la de hacer claro el presente con vistas a la actuación en el futuro. Esta misma idea de que la percepción interna es un filtro se expresaría en la percepción del prójimo de Ortega.²⁰⁸

Para nuestro filósofo hay una serie de verbos que acusan mucho más la distancia: odiar, desear... Sentir dolor es el ejemplo que elige. Nadie hay que pueda decir que ha sentido el dolor de otra persona. Mi dolor y la imagen del dolor no

²⁰⁶ PERIS SUAY, Ángel. “Propuestas para la reforma de la democracia en el pensamiento de Ortega y Gasset”. *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, n°61. Universidad de Murcia, 2014, pp. 52-54.

²⁰⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. “Las dos grandes metáforas”. (En el segundo centenario del nacimiento de Kant), 1924. O.C. Tomo II p. 512.

²⁰⁸ ORRINGER, Nelson “La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n° 11, Pamplona, 1999. Serie de Filosofía Española. p.27.

tienen nada que ver. La conciencia del problema del conocimiento del “otro”, de los otros *vos*, se presenta con rotundidad en este momento.

Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo *mi vida*. (...) Lo que llamamos “vida de los otros”, la del amigo, la de la amada es ya algo que aparece en el escenario que es *mi vida*, la de cada cual y, por tanto, supone ésta. (...) La veo pero no la soy, es decir, no la vivo. Si al otro le duelen las muelas me es patente su fisonomía, la figura de sus músculos contraídos, el espectáculo, en suma, de alguien aquejado por el dolor, pero su dolor de muelas no me duele a mí y, por tanto, lo que de él tengo no se parece nada a lo que tengo cuando me duelen a mí. (...) El dolor ajeno no es realidad radical, sino que es realidad en un sentido ya secundario, derivativo y problemático. Lo que de él tenemos con radical realidad es sólo su aspecto, su apariencia, su espectáculo, sus señales. Esto es lo único que de él nos es, en efecto, patente e incuestionable.²⁰⁹

Esta idea la expresa J. Conill diciendo que mi dolor me duele no como objeto de mi conciencia o *cogitatio*, sino que es en sí “*siendo para mí*”. Y para que esto ocurra no hace falta que su “*intraser*” pase a ser “*extraser*”. Por ello asumimos que estamos ante una realidad sentida, vivida.²¹⁰

Pero, en opinión de Ortega, las teorías que tratan esta cuestión cometen el mismo error de magnificar el problema del conocimiento del otro y minimizar el del propio sujeto.²¹¹

Empecemos por la más antigua. Dícese que yo no percibo inmediatamente del prójimo sino su cuerpo. (...) esta teoría no tolera la más mínima atención. (...) ¿Hay nada más maravilloso que esa modulación del conversar en virtud de la cual vamos adecuando nuestro pensamiento y nuestras expresiones a las más menudas variaciones en la figura y en el gesto del que con nosotros habla? (...) Con la misma evidencia e inmediatez con que yo veo el cuerpo, lo veo ya animado con una psique, con un alma sutil, con un espíritu.²¹²

La otra teoría es la que defiende Theodor Lipps, - comentada en el segundo capítulo de este trabajo-, según Ortega uno de los mejores psicólogos del siglo XIX. A pesar de ello, no acierta a explicar este fenómeno porque lo hace proyectando el yo propio en el otro, en tanto que percibimos nuestra semejanza.²¹³ Alega nuestro

²⁰⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso de 1949-1950. Obra póstuma. O.C. Tomo X, Cp. II, pp. 158-59.

²¹⁰ CONILL SANCHO, J. “La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset”, Madrid, 2015. Revista *Isegoría*, nº 53, p.509. Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

²¹¹ MONTERO MOLINER, F. *La presencia humana*. Ed. G. del Toro. Madrid, 1971. Cp. V, p. 456-57. Dice al respecto: “Diríamos, en síntesis, que el otro constituye su alteridad en tanto que nos asalta, sorprende o resiste con su conducta, a la vez que se nos escapa por su enigma”. Pero al mismo tiempo, añade, “sería injusto contraponer la alteridad de la persona ajena, lo que tiene de indeterminado y enigmático, a una presunta clarividencia del propio yo: también en la esfera de la yoidad se presentan indeterminaciones, estructuras absurdas, irracionales. Si lo es la configuración del otro, en tanto que no siempre hay un motivo claro para que reúna un conjunto de rasgos somáticos o caracterológicos, no se puede pretender que cada uno intuya en sí mismo la razón de sus propios caracteres.”

²¹² ORTEGA Y GASSET, J. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*. Curso en Argentina, 1916. Obra póstuma. O.C. Tomo VII. Cp. VIII, p.648.

²¹³ Desde la teoría psicoanalítica, Jacques-Marie Émile Lacan explica mediante la “fase del espejo” esta constitución primaria del “yo”. El niño, a través de la percepción del cuerpo del otro, con el que se identifica, va tomando conciencia de sí mismo. Esta originaria identificación es causa de la alienación del sujeto ya que se reconoce en un “yo” que es “otro”. GARCÍA LARA, Carlos Enrique. *Ortega y Gasset y*

filósofo que, efectivamente, tendría difícil explicar cómo puedo ver el yo de una mujer –sí soy varón- como proyección mía. O al revés. Así, se confirma que la crítica de Ortega parte de su acercamiento al método fenomenológico.

Frente a estas teorías que proceden de principios e ideas preconcebidas, la fenomenología tiene que atenerse puramente a describir fenómenos; y fenómeno es lo que yo percibo directamente en el cuerpo de la otra persona; su psique individual. Lo mismo que en las sensaciones de color y musculares se percibe el cuerpo, en los gestos y formas del cuerpo humano la psique se presenta con la misma inmediatez que sus gestos y formas corporales, su pensamiento y sus sentimientos. Por tanto, es tan primitiva y original la percepción del prójimo como la mía misma.²¹⁴

Es la presencia física del prójimo lo que impacta sobre nosotros y produce una impresión mucho más fidedigna que todo lo que hayamos podido escuchar o decir de él.

Todos, más o menos, sabemos que la palabra es sierva de la voluntad y está sometida a su arbitrio, que el hombre puede decir lo que se le antoje, que puede fingir sus decires, en suma, que puede mentir –pero su corporeidad, el timbre de su voz, su fisonomía, en fin, no depende de su voluntad. Es irremediablemente la que es. Y a diferencia del cuerpo mineral el cuerpo carnal, la carne viviente es siempre jeroglífico, expresa, pone de manifiesto en el mundo patente de lo extenso la intimidad latente, inextensa y muda que es siempre por sí cada vida. Tanto que si el hombre intenta fingir sus gestos corporales lo único que, al cabo, logra es que los demás descubran precisamente esa secreta intención –descubre que finge, que es un histrión-, por tanto, que perciba lo que verdaderamente es. (...) nuestra persona física va gritando a los cuatro vientos con voces más verídicas que toda palabra el secreto de la persona íntima que somos.²¹⁵

Esta idea la ha retomado exactamente igual de la conferencia que diera dos años antes en Valladolid, en 1934. Comenta que este hecho explica fenómenos como lo que vulgarmente llamamos “flechazo” o, en política, el liderazgo. A pesar de que podamos equivocarnos, en la mayoría de las ocasiones la presencia humana nos revela gran parte de su intimidad. Cuanto menos, soy para los otros una realidad que se exhibe corpóreamente. Dice al respecto M. Moliner:

Su mirada se ha dirigido hacia mi cuerpo, apuntando hacia mi cara o recorriendo mi figura entera. Mis palabras, en tanto que fenómeno corpóreo, son las que atraen su atención y suscitan su respuesta. Es mi mano la que estrechan y mi presencia física la que es objeto primero de sus atenciones o de su agresividad.²¹⁶

Y todo ello se debe a que nuestro cuerpo, ni más ni menos, es “carne”.
Carne es esencial y constitutivamente cuerpo físico cargado de electricidad

el psicoanálisis. Tesis doctoral dirigida por Jaime de Salas Ortueta. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía IV (Teoría del conocimiento e Historia del pensamiento), Madrid, 2002, p. 135.

²¹⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*. Curso en Argentina, 1916. Obra póstuma. O.C. Tomo VII. Cp. VIII, pp. 648-50.

²¹⁵ ORTEGA Y GASSET, J. “El hombre y la gente”. Conferencia en Rotterdam, 1936. Obra póstuma. O.C. Tomo IX, Cp. VIII, p. 204.

²¹⁶ MONTERO MOLINER, F. *La presencia humana*. Ed. G. del Toro. Madrid, 1971. Cp. II, pp. 134-35.

*psíquica; de carácter, en suma.*²¹⁷ Todo contacto con el prójimo sigue un mismo esquema intuitivo que depende también de nuestra sagacidad; a partir de ahí nuestra relación con él adopta unas formas u otras. Precisamente cuando alguien carece de esta intuición decimos que “no tiene tacto” y por ello su capacidad de palpar el alma ajena es deficiente.

La complejidad de percibir al otro procede también del hecho de que pensamos que, a pesar de su diferentes rasgos físicos y psíquicos, es como nosotros. Pero resulta que en su trato descubrimos que sus ideas, sus usos y costumbres pueden incluso chocar frontalmente con las nuestras, de modo que cada vida puede llegar a ser un camino divergente. Esto, en principio, nos *desazona (...)* nos produce una profunda herida y por el hueco de esta herida quedamos abiertos para toda la infinita diversidad de lo humano.²¹⁸

Nos dice Ortega que existe una escala visible en nuestra relación con el prójimo, que muestra nuestra mayor o menor implicación con él. La mayoría de esta infinidad de personas que pueblan nuestra circunstancia pasan inadvertidas a nuestro lado. Es la gente; una inmensa masa anónima y desconocida. Pero luego están los conocidos. Con ellos compartimos alguna parcela de nuestra vida porque han despertado en nosotros el interés, el deseo y la atención suficiente, o bien, por meras situaciones de convivencia social, como el trabajo o el vecindario. Por último, estarían los amigos cuya preferencia y elección responde a un impulso vital superior a todos los demás. El caso de la elección amorosa, no siendo absolutamente general en los seres humanos, es la expresión más exquisita de esta relación, culmen de la libertad y la donación. Nuestro filósofo opta por pensar que la causa de esta “selección” tiene su origen en nuestra interioridad, de ahí que sea personal e intransferible.

Todo ver es, pues, un mirar; todo oír, un escuchar y, en general, toda nuestra facultad de conocer es un foco luminoso, (...) puesto que éste depende de un sistema de preferencias que más profundo y anterior existe en nosotros. Una parte de ese sistema de preferencias nos es común a todos los hombres, (...); pero sobre esa base común, cada raza y cada época y cada individuo ponen su modulación particular del preferir, y esto es lo que nos separa, nos diferencia y nos individualiza, lo que hace que sea imposible al individuo comunicar enteramente con otro. (...) las zonas más delicadas y más últimas de nuestro ser permanecen fatalmente herméticas para el prójimo.²¹⁹

Este hecho incuestionable revela que la relación del ser humano con el prójimo es de una especie muy distinta al del resto de las cosas que le aparecen en el mundo. Mientras que todo lo demás existe para cada uno, el otro co-existe conmigo. Su presencia sensible no es la de un simple cuerpo, sino que a través de su figura y sus movimientos captamos lo que no es visible y que sólo conoce cada uno de sí mismo, como sus sentimientos, pensamientos, deseos. Nadie puede presenciar esto

²¹⁷ ORTEGA Y GASSET, J. “Elección en el amor”. *Revista de Occidente*, julio, 1927. *Estudios sobre el amor*. 1939. O.C. Tomo V. Cp. III, p.515.

²¹⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History. Obra póstuma. O.C. Tomo IX, Lec. VII, p. 1305.

²¹⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Teoría de Andalucía y otros ensayos*. Corazón y cabeza (1927). *La Nación*, O.C. Tomo VI, p. 210.

porque su existencia es oculta; *no ocupan espacio ni tienen cualidades sensibles – por eso son, frente a toda la externidad del mundo, pura intimidad.*²²⁰ De ahí la afirmación de que el cuerpo es carne y la carne es expresión.

3.4.2. EL GESTO COMO EXPRESIÓN HACIA EL OTRO

Este hecho de la expresión de nuestro cuerpo lo estamos analizando, en realidad, en todo este capítulo porque no podemos separar ambas realidades. Solo que ahora insistimos en el papel primordial que tiene en nuestra relación con los otros cuerpos que, como el mío, hallo en mi mundo entorno.

Llegará Ortega hasta el final de su vida considerando esta función expresiva del cuerpo humano como uno de los problemas más abstrusos de la biología. Este organismo vivo está mandando continuamente señales más o menos claras de lo que pasa en su interior. Un dentro que no vemos pero que es “con-presente”, como el lado de la manzana que no vemos –en el clásico ejemplo que tantos años atrás utilizara para explicar el conocimiento desde su teoría perspectivista.

Pero ya desde sus primeros escritos está reclamando una ciencia descriptiva que estudie todo el complejo mundo de los gestos expresivos. En el curso de 1916, en Argentina, dedica un apartado a tratar un tema cuya explicación preocupaba al propio Darwin, según nos dice Ortega. Es el hecho del “azoramiento” –del que trataremos más extensamente en el capítulo cuarto de este trabajo. Para que se dé este fenómeno necesitamos la presencia del otro ante nosotros -aunque eventualmente, puede darse sin ella, por ejemplo, hablando por teléfono gesticulamos como si el interlocutor estuviera delante. Defiende que su mayor o menor intensidad depende de si el otro lo consideramos superior intelectual, económica o socialmente. Pero, al margen de esto, lo interesante del asunto es preguntarse por la causa de tal sentimiento. Según Ortega está en pensar que el otro ha descubierto algo de nuestra secreta intimidad sin nuestra anuencia.

Nuestro interior guarda no sólo lo que somos, sino lo que está por ser. Por ello no podemos llegar cada uno a su *sí mismo* porque no es una cosa y sólo las cosas pueden contemplarse. *El dentro, el “sí mismo” no es una cosa espiritual frente a todas las cosas corporales del contorno.*²²¹ No es cosa, sino programa. Dando un paso más, defiende que hay almas diferentes igual que hay cuerpos diferentes, y que si este estudio se realizara de forma sistematizada podríamos obtener toda una caracterología acerca de la intimidad humana.

Se habla, en efecto, de almas ásperas y de almas suaves, de almas agrias y dulces, profundas y superficiales, fuertes y débiles, pesadas y livianas. (...) todas esas expresiones no hacen más que aludir a diferencias de configuración de la persona interna e inducen a construir una anatomía psicológica.²²²

²²⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso de 1949-1950. Obra póstuma. O.C. Tomo X, Cp. IV, pp. 193-94.

²²¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Goethe desde dentro. Pidiendo a un Goethe desde dentro*. “Goethe, el libertador”. *Luz, La Nación*, 1932. O.C. Tomo V, p.148.

²²² ORTEGA Y GASSET, J. “Para una psicología del hombre interesante”. *Revista de Occidente*, 1925. OC. Tomo V. Cp. I, p.183.

En una obra de estos años que dedica al tema del amor, afirma que lo que realmente define nuestra personalidad es el *sistema nato de preferencias y desdenes*,²²³ aunque esta cita está tomada de la Lección X de *¿Qué es filosofía?*, escrito diez años antes. Son temas recurrentes, como hemos notado, que considera importantes. Por eso, nos parece que es oportuno reseñarlo, porque así entendemos que, según Ortega, cuando queremos saber de un tiempo histórico, lo más claro y directo es fijar la atención en los valores que definen al hombre de esa época. Ahora bien, lo primero, no obstante, a tener en cuenta es que la mayoría de sus opiniones y de sus sentimientos no son elección personal e íntima, sino que proceden del ideario de la sociedad en la que vive. Cómo se vive y cómo se entiende el amor es, según Ortega, uno de los indicadores más fidedignos para conocer su intimidad. Sobre todo, los gestos, las expresiones que no son premeditadas y que, por tanto, difícilmente falsifican la realidad.

Veo, por ejemplo, que mira. Los *ojos*, “ventanas del alma”, nos muestran más del otro que nada –porque son miradas,²²⁴ actos que vienen de *dentro* como pocos. Vemos *a qué* es a lo que mira y *cómo* mira. No sólo viene de dentro, sino que notamos desde qué profundidad mira.²²⁵

Cada vez somos más conscientes que lo que procede de nuestra voluntad y nuestra inteligencia es casi siempre fruto de nuestra intervención sobre la espontaneidad de nuestro interior. De hecho, Ortega defiende que no haber contado con esto es el error que arrastramos desde Descartes, y que es seguir pensando que somos nuestra conciencia. Al contrario, *el corazón, máquina incansable de preferir y desdeñar, es el soporte de nuestra personalidad*.²²⁶

Porque, en efecto, poseemos razón y libertad; pero ambas potencias forman sólo una tenue película que envuelve el volumen de nuestro ser, cuyo interior ni es racional ni es libre. (...) La verdad es que, salvo esa somera intervención de nuestra voluntad, vivimos de una vida irracional que desemboca en la conciencia, oriunda de la cuenca latente, del fondo invisible que en rigor somos.²²⁷

Según Ortega, el hecho de la atracción por una persona precisamente radica en que cuando vemos la figura de alguien, ésta expresa gran parte de su intimidad a través de gestos, movimientos, y, sobre todo, de su rostro. Es cierto que puede uno

²²³ ORTEGA Y GASSET, J. “Elección en el amor”. *Revista de Occidente*, julio, 1927. *Estudios sobre el amor*. 1939. O.C. Tomo V. Cp. I, p.499.

²²⁴ Respecto a la importancia de la mirada, en un artículo Belén Altuna denuncia el que los filósofos que han combatido el planteamiento dualista cuerpo-alma, mente-cerebro, no hayan insistido suficientemente en la importancia del rostro, y dentro de este, la mirada, como parte especialmente significativa. ALTUNA, Belén. “Sobre la dicotomía cuerpo-alma”. *Revista de Filosofía*. Córdoba, 2008, p. 94.

²²⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso de 1949-1950. Obra póstuma. O.C. Tomo X, Cp. IV, p. 195. En el Cp. VI se encuentra la singular imagen que hace Ortega refiriéndose al ojo que mira: “El otro día tuve que contentarme con hablar de la mirada –que es tan expresiva porque es un acto que viene directo de la intimidad, con la precisión rectilínea de un disparo, y además, porque el ojo con la cuenca superciliar, los párpados inquietos, el blanco de la esclerótica y los maravillosos actores que son iris y pupila, equivale a todo un teatro con su escenario y su compañía dentro. Los músculos oculares –u orbitales y palpebrales, el ‘levator’, etcétera, las fibras musculares del iris- son de una finura de funcionamiento fabulosa. Todo esto hace posible que se pueda diferenciar, en tan mínimos términos, cada mirada, aun en la sola dimensión de la profundidad íntima desde donde fue emitida”. P. 215.

²²⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es filosofía?*, 1929. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII. Lec. X, p. 369.

²²⁷ ORTEGA Y GASSET, J. “Elección en el amor”. Op. Cit. Cp. I, p.502.

equivocarse en su elección amorosa -a veces la apariencia engaña-, pero no es lo normal. Por supuesto, esta preferencia por el otro no es exclusiva de la relación amorosa.

Los amigos hablan de sí mismos y van mostrándose trozos de su espíritu y va aprendiendo el uno que el otro es también un yo, por tanto, con los mismos derechos que uno a sí mismo se otorga. La amistad enseña el respeto a las demás cosas porque en ella hacemos el admirable descubrimiento de que sobre la tierra no sólo hay uno, el yo, sino que hay otro, el tú.²²⁸

Ahora bien, piensa Ortega que incluso aquí siempre queda un reducto secreto que reservamos a nuestra absoluta intimidad.

En fin, que nuestro cuerpo es un *objeto simbólico*, como dice J. Lasaga, del mismo modo que la palabra, ya que consiste en hacer referencia a algo distinto de lo que se presenta. Por eso, según la antropología orteguiana, el hombre es su carne, *una realidad entera y absoluta, una unidad*.²²⁹

3.4.3. EL LENGUAJE

La segunda fuente de información que tenemos para llegar al otro es, pues, el lenguaje. El hecho de que sólo nuestra especie tenga un lenguaje abstracto es prueba de la necesidad de salir de sí mismo que tiene el hombre. Ahora bien, no tenemos ninguna garantía de que las palabras puedan comunicar o quieran siempre comunicar la auténtica intimidad. Pero hay además otro problema en el lenguaje, según Ortega, y es todo aquello que silencia porque supone que el oyente lo sabe y cuenta con ello.²³⁰ Y además, existe también el inconveniente de que el lenguaje no puede decirlo todo de golpe. *Es discurso, es ir diciendo y no haber acabado nunca de decir*.²³¹

L. Koprinarov hace un bello comentario sobre el silencio, que, como defiende Ortega, no es contradictorio con el lenguaje. Toda lengua es una combinación peculiar entre voces y silencios. Explica cómo para Ortega el silencio se compone de dos realidades, que son las que acabamos de comentar. Él lo expresa así: *“lo inefable y lo inefado de la lengua”*. Dicho de otra manera, el lenguaje es a la vez *“deficiente y exuberante”*.²³²

Pero, además de esto, la temporalidad de lo humano es su auténtica sustancia. Por ello, la lengua con la que cada uno intenta expresar su vida nos viene

²²⁸ ORTEGA Y GASSET, J. “Elogio de las virtudes de la mocedad”, 1925. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, p. 840.

²²⁹ LASAGA, José. “El sentido del cuerpo en la filosofía de Ortega”. Curso 1989-90. Separata de “Anuario del Departamento de Filosofía”. Universidad Autónoma de Madrid, p. 265.

²³⁰ ORTEGA Y GASSET, J. “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”. 1946. Obra póstuma O.C. Tomo VIII, p. 734.

²³¹ ORTEGA Y GASSET, J. “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”. *Revista de Occidente*. Publicado entre noviembre y diciembre de 1933 y enero de 1934. O.C. Tomo VI, Cp. I, p. 226.

²³² KOPRINAROV, Lazar. “El cuerpo comunicativo. José Ortega y Gasset sobre el lenguaje como gesticulación”. *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad Neofit Rilski de Blagoevgrad, Bulgaria. 2010, nº 46, p. 533.

de fuera, me la impone mi circunstancia porque pertenece a la gente que me rodea desde mi primer encontronazo con el mundo.

Los dos polos en toda comunicación son, pues, sujetos interdependientes de su mundo. Esto añade un factor de dificultad que es el contexto de cada interlocutor. Al ser toda palabra ocasional, su significado varía cuando varía emisor y receptor. Por eso, no se puede hablar igual a todo el mundo. Esta necesidad de conocer a nuestro interlocutor previamente a hablar con él -cuando precisamente es el lenguaje el instrumento para alcanzar esta meta-, genera un círculo vicioso denunciado ya por W. Dilthey. El propio Ortega reivindica una *ciencia de la interpretación hermenéutica*²³³ para subsanar los equívocos en el lenguaje, ya que toda palabra ha de ser referida necesariamente a su “contexto”. Y añadimos con J. Conill que, como todo objeto es percibido a través de un concepto que lo representa, también las palabras son imágenes del mundo. No cabe concebir un lenguaje que no pase por la subjetividad, tanto en sentido individual como trascendental.²³⁴

L. Koprinarov recuerda que Hans-Georg Gadamer, en *Verdad y método*, siguiendo una tradición clásica que da prioridad al lenguaje oral sobre el escrito y en la que Ortega se encuentra también, elogia la valía hermenéutica del oído. Según el autor, aunque no lo diga expresamente, nuestro filósofo reivindica por su parte la importancia que tiene la visión de los interlocutores en toda conversación, instrumento de comprensión.²³⁵

Hablar no es simplemente usar una lengua, sino todo un juego corporal anejo que dibuja y colorea el significado. En una nota a pie de página, explicando la vergüenza que siente el español y el inglés al hablar otras lenguas, escribe Ortega:

Las palabras no son algo rígido y fijado de una vez para siempre, sino que el gesto bucal descubre, dibuja, expresa gráficamente de la misma manera que el gesto de las manos. (...) La imitación, en la edad adulta, implica indefectiblemente cierta dosis de histrionismo, farsa y payasada a que, claro está, se resisten dos pueblos tan terriblemente serios como esos dos, (...) Ahora bien, esto no sería así si el lenguaje fuese solamente pronunciación –movimientos técnicamente útiles para su fin- y no, como acontece, efectiva gesticulación –movimientos expresivos que emanan líricamente de nuestra personalidad.²³⁶

Por tanto, tendría que llamarse “habla” no sólo a la emisión de sonidos con significado sino a toda la escenificación corporal. El gesto expresivo brota no sólo de la modulación de nuestro pecho, laringe, fosas nasales y boca, sino también de las manos, del rostro, incluso de la posición de nuestro cuerpo. En conclusión: lo principal no es la articulación de la lengua sino la gesticulación, porque en ella se simboliza la preferencia en el modo de vida de un pueblo.

²³³ ORTEGA Y GASSET, J. *Sobre una nueva interpretación de la Historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of History*. 1948. Curso del Instituto de Humanidades. Obra póstuma O.C. Lec. II, Tomo IX, p. 1209.

²³⁴ CONILL SANCHO, Jesús. *El poder de la mentira*, Ed. Tecnos, Madrid, 3ª ed. 2007, Parte I, p.45.

²³⁵ KOPRINAROV, Lazar. “El cuerpo comunicativo. José Ortega y Gasset sobre el lenguaje como gesticulación”. *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 46, Universidad Neofit Rilski de Blagoevgrad, Bulgaria. 2010, p. 531/530.

²³⁶ ORTEGA Y GASSET, J. “Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”. 1946. Obra póstuma O.C. Tomo VIII, p. 735.

Por ello Ortega afirma que hablar es en realidad como la danza. Nuestro cuerpo acompaña el habla como el instrumento que deja fluir la melodía. Es la función psíquica más dependiente del estado de nuestro cuerpo, como nuestra propia experiencia nos confirma. Buena muestra de ello ha sido el propio Ortega, famoso por el temple escénico con que desafiaba cada conferencia o curso ante un público de lo más variado.

Pero, además, la oratoria –y ya veremos en lección futura, todo hablar-, no es sólo verbo, palabra, sino que es gesto, fisonomía, temple muscular, fuerza torácica en el disparo o emisión de la frase. La faz, las manos del que perora bailan y siente que en los músculos de todo su cuerpo se inician germinantes pasos de danza.²³⁷

Por otra parte, la opinión de nuestro filósofo es que el conocimiento del prójimo sigue siendo una asignatura pendiente debido en gran parte a que en nuestra cultura nos resulta complicado hablar del otro, se nos impele a pasar por un tamiz aquellos juicios u opiniones que los demás nos merecen y que se pueden considerar ofensivos. Esto dificulta el avance de nuestro saber acerca del ser humano y por eso, las ciencias que se ocupan de él, llevan un retraso considerable respecto a las ciencias naturales. También afecta a nuestra relación intersubjetiva porque, al callar lo que sabemos del otro, nos vamos alejando y generando una distancia. Ha faltado sinceridad y naturalidad a la hora de estudiar todo lo que afecta lo *humano*, *demasiado humano*, como diría Nietzsche, y ha sido en perjuicio para el conocimiento de nosotros mismos. Este prurito de privacidad, en realidad, es bastante absurdo según Ortega. Creemos que tenemos bien guardada nuestra intimidad, pero no es cierto. *Somos transparentes los unos a los otros*,²³⁸ nos dice. Como ya ha anticipado en *Meditaciones*, constatamos que en cada uno de nosotros el contenido de ese mundo interior viene a ser el mismo que el de los demás, sólo alterado por el peso de los componentes en cada persona. De ahí que seamos distintos a pesar de todo.

El repertorio de pasiones, deseos, afectos nos suele ser común; pero en cada uno de nosotros las mismas cosas están situadas de distinta manera. Todos somos ambiciosos, mas, en tanto que la ambición del uno se halla instalada en el centro y eje de su personalidad, en el otro ocupa una zona secundaria, cuando no periférica. La diferencia de los caracteres, dada la homogeneidad de la materia humana, es ante todo una diferencia de localización espiritual. Por eso, el talento psicológico consiste en una fina percepción de los lugares que dentro de cada individuo ocupan las pasiones; por lo tanto, en un sentido de la perspectiva.²³⁹

La necesidad de aparentar ante los otros y “guardar la imagen” que oculte la verdadera cualidad de nuestra existencia puede llegar a hacer de la vida un tránsito insoportable. Supone la ingrata tarea de estar recreando una vida ficticia que niega el dictamen de nuestro interior. Es absurdo taparse los ojos ante la imperfección y

²³⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *El Hombre y la gente*. Curso de 1949-1950. Obra póstuma O.C. Tomo X, Lec. IV. (Comienzo desechado), p.196.

²³⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. “El silencio, gran Brahmán”, 1928. O.C. Tomo II Cp. II, p. 726.

²³⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *España invertebrada*. O.C. Tomo III. Prólogo a la segunda edición, 1922, p. 424.

fragilidad de nuestra vida. Cuando, por este tiempo, Ortega comenta el libro de Karl Bühler²⁴⁰ sobre la expresión, recuerda precisamente que el gesto y la palabra son los medios externos de que disponemos para manifestar la interioridad en el entorno social en que vivimos -cosa que no implica que deseemos realmente mostrar nuestro mundo interior. Según Bühler, la función comunicativa del lenguaje constaría de tres componentes: la función expresiva, la función indicativa, -estimulativa o liberadora- y la función descriptiva. Corroborra este planteamiento y lo amplía Pedro Laín Entralgo cuando dice:

Respecto de la constitutiva condición social del lenguaje, el psicólogo Karl Bühler propuso hace años una respuesta que se ha hecho clásica: hablando, antes lo recordé, el hombre llama, dice y nombra. Pero, en mi opinión, a esas tres funciones del habla, la *vocativa*, la *comunicativa* y la *nominativa* hay que añadir otra, la que he propuesto denominar *suasiva*: llamando, comunicando y nombrando, el hablante, aunque con resultado variable, quiere persuadir al oyente y persuadirse a sí mismo de que sus palabras han sido verdaderamente adecuadas y eficaces. Ni siquiera así queda completo el cuadro de las funciones del lenguaje, porque además de las de orden social o convivencial -por tanto, *ad extra*- antes señaladas, hay otras tantas de orden subjetivo e íntimo, reverso *ad intra* de cada una de aquéllas, en las que el locuente percibe íntimamente el logro o el fracaso de lo que llamando, diciendo, nombrando o suadiendo personalmente se proponía. En el ejercicio del habla hay así una función *sodalicia* (de *sodalis*, el compañero), porque llamando a otro pretendo recibir compañía -hasta en el caso del monologante: (...); otra *liberadora* o *catártica*, porque diciendo bien lo que quiero decir me siento como liberado en mi intimidad; otra *posesiva*, porque, nombrando adecuadamente una cosa, de un modo no mágico la poseemos (...); otra, en fin, *auto-afirmadora*, porque a tal vivencia conduce la convicción de que ha sido aceptado lo que decimos.²⁴¹

Pero el gesto es más rebelde a nuestra voluntad y puede traicionarnos, mientras que la palabra se nos ofrece como sierva obediente. Por eso también nos dice Ortega que aunque la expresión y el lenguaje tengan en común la función de sacar fuera lo que está dentro, nuestra intimidad, son dos cosas distintas.²⁴² Mientras que el gesto es un lenguaje universal, las palabras no. Estas pueden decir lo que no sentimos o deseamos o pensamos. En cambio, nuestro cuerpo habla por nosotros con un lenguaje que no conoce fronteras.

Pues bien, todos tenemos puesta la vida a una o varias cosas y cuanto hacemos y somos lo somos y lo hacemos en servicio de esa radical entrega. Éste, éste es el perfil de deseos que nos define y que se descubre siempre al trasluz de nuestra carne, de nuestra fisonomía y nuestros gestos.²⁴³

Vemos, pues, que Ortega concibe nuestro cuerpo humano como un “cuerpo comunicativo”, una perspectiva novedosa para su tiempo, aunque compartida hoy por numerosos teóricos del lenguaje, filósofos y psicólogos.

²⁴⁰ BÜHLER, Karl. *Teoría del lenguaje*, Revista de Occidente, Madrid, 1950. Traducido del alemán (*Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, 1934) por Julián Marías.

²⁴¹ LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Ediciones Nobel, Oviedo, 1999. pp. 207-8.

²⁴² ORTEGA Y GASSET, J. Nota preliminar a *Teoría de la expresión*, de Karl Bühler. 1950. O.C. Tomo VI, pp. 598-99.

²⁴³ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*. Buenos Aires. Primera conferencia, 1928. O.C. Tomo VIII, p. 52.

3.5. MI CUERPO, MI VIDA

Llegados a la última parada de nuestro recorrido junto a Ortega, nos queda rastrear su *laudatio* de la vida. Vivir es aquello que, en un espacio y en un tiempo, nos invita a hacer nuestro cuerpo: cada cuerpo es una vida que late en él y con él. En el curso de 1932 a 1933, en la Lección II, define la vida como “lo que hacemos”, *encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado en las cosas y seres del mundo*.²⁴⁴ Resulta curioso que una definición tan simple encierre tanta complejidad.

¿Qué es, pues, vida? No busquen ustedes lejos, (...). Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual. (...). Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo –donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna sino que es esa sorprendente presencia que tiene su vida para cada cual: sin ese saberse, sin ese darse cuenta, ni el dolor de muelas nos dolería.²⁴⁵

Según J. Lasaga, a partir de 1928, los escritos de Ortega sustituyen la descripción de las manifestaciones del “yo” por un planteamiento más gnoseológico. Si en un principio el punto de vista es antropológico, es decir, se centra en la reflexión del “yo” desde una perspectiva psicológica, concibiéndolo como lo que unifica las diversas manifestaciones de nuestra psique, después asume un tratamiento metafísico inmerso dentro de su teoría de la vida como realidad radical. En esta etapa, el “yo” es el sujeto vital.²⁴⁶

Es así como empieza Ortega una “metafísica de la vida”. Esta vida que sentimos vivir –cada cual la suya, como gusta decir a Ortega- es el dato del que la filosofía ha de partir, la realidad radical. Lo primero de todo, retomamos a J. Marías para aclarar la distinción orteguiana entre realidad *radical* y realidad *radicada*.

Frente a la realidad ‘radicada’ de las cosas –sea de las cosas extensas o de las cosas pensantes, o de esas ‘cosas’ que llamamos ideas-, Ortega descubre la realidad *radical* de la vida como quehacer del yo con su circunstancia. Desde esta nueva idea de la realidad, aparecen en su limitación el realismo y el idealismo, como dos interpretaciones de lo real, parcialmente verdaderas, en parte erróneas, y en todo caso insuficientes, porque no se refieren a la realidad misma, más allá de todas las teorías del hombre, sino a elementos abstractos de ella, resultantes de una operación humana que es una interpretación –todo lo inmediata y verdadera que se quiera- que sustituye a la realidad radical y originaria.²⁴⁷

Vivir es encontrarse en un mundo que no hemos elegido, pero donde hemos de decidir lo que vamos a ser. En este conflicto entre necesidad y libertad, Eduardo Álvarez González considera que Ortega mantiene una posición ambigua. Por un lado, se distancia del ideal ilustrado de la autonomía del sujeto como legislador de sí mismo, en tanto que el ser humano, al hacer su vida, está invitado a dejar ser aquello

²⁴⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Principios de Metafísica según la razón vital*. Curso 1932-1933. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII, Lec. II, p. 572.

²⁴⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*. Op. Cit, p. 40.

²⁴⁶ LASAGA, José. “El sentido del cuerpo en la filosofía de Ortega”. Curso 1989-90. Separata de *Anuario del Departamento de Filosofía*. Universidad Autónoma de Madrid, p. 268.

²⁴⁷ MARÍAS, Julián. *Ortega y la idea de la razón vital*. Colección “El viento sur”, Antonio Zúñiga Editor, Santander-Madrid, 1948, pp. 40-41.

que verdaderamente es, su yo auténtico, su vocación, su destino. Pero, por otro lado, él mismo ha de decidir ser el que está llamado a ser. Más que una paradoja, piensa que cae en un *razonamiento circular* en la medida en que ese yo que he de ser para ser yo mismo es realmente lo único que empuja hacia su misma consecución.²⁴⁸

Ciertamente es interesante esta observación, pero seguramente no encierre ningún problema para Ortega el hecho de reconocer esta ambigüedad, puesto que la hace él mismo explícita con toda claridad cuando avisa acerca del error de confundir destino con fatalidad. ¿No será que, precisamente, ese carácter que nos desorienta haga que la vida adquiera el rasgo de dramatismo? Ya nos lo dice Ortega: *la función primaria del organismo pleno es la secreción de ilusiones y nada en el mundo es más difícil de inventar que un ideal o un deseo*.²⁴⁹

Para la modernidad, el centro del sujeto ha sido la conciencia y la vida sólo se ha considerado valiosa en tanto que medio para alcanzar la cultura –moral, ciencia, arte, derecho–, que ha sido el valor indiscutible. El tiempo de Ortega es otro, a pesar de que en su juventud se vea atraído por esta cosmovisión. Es el de la vida. De la misma manera que en la naturaleza, también en la historia lo vital es la fuerza que determina la dirección de la humanidad. Esta vitalidad que poseen individuos y pueblos irradia sobre los otros y por ello son foco de atracción y empuje hacia cotas más altas, todavía sin alcanzar. De ahí que su carencia deje huella sobre todo en la historia de una sociedad. Según Ortega, nosotros somos clara muestra de ello.

La ausencia de los “mejores”, o, cuando menos, su escasez, actúa sobre toda nuestra historia y ha impedido que seamos nunca una nación suficientemente normal, como lo han sido las demás nacidas de parejas condiciones. (...) Nietzsche sostenía, con razón, que en nuestra vida influyen, no sólo las cosas que nos pasan, sino también, y acaso más, las que no nos pasan.²⁵⁰

No obstante, piensa Ortega que el tiempo que se abre ante sus ojos responde a un momento de explosión vital porque, en un margen que históricamente consideraríamos mínimo, muchas de las convicciones de nuestra cultura han dado un giro de ciento ochenta grados. Esta actividad de recreación depende del grado de vitalidad de la nueva generación. Según Carlos E. García Lara, si hay un punto de convergencia fundamental entre el pensamiento de Ortega y el de Freud, es este que se refiere al problema de la relación entre cultura y vida. El ser humano ha estado siempre en una dualidad entre la negación y la idealización de uno de estos dos polos que conforman su ser. Es más, los dos filósofos coinciden en la dificultad de que se pueda llegar a una armonía entre ambos, de modo que se da la paradoja de que, siendo la cultura la que posibilita la humanización de nuestra naturaleza, a su vez puede ser la causa de anular este componente natural, siempre en el caso de erigirse unilateralmente.²⁵¹

²⁴⁸ ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Eduardo. “La vida del yo: el problema del sujeto en Ortega”. *Signos filosóficos*, Tomo XII, nº 24. Madrid, 2010, p. 41.

²⁴⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*. Obra póstuma. Buenos Aires, 1928. O.C. Tomo VIII, p. 51.

²⁵⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *España invertebrada*. 1922. O.C. Tomo III. 2ª parte. Cp.6, p. 505.

²⁵¹ GARCÍA LARA, Carlos Enrique. *Ortega y Gasset y el psicoanálisis*. Tesis doctoral dirigida por Jaime de Salas Ortueta. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía IV (Teoría del conocimiento e Historia del pensamiento), Madrid, 2002, p. 342.

Uno de los ejemplos más fascinantes de este poder de la cultura lo encontramos en la transformación en la idea acerca del cuerpo y, en concreto, de la realidad sexuada del cuerpo humano. Han aparecido teorías que contrastan de tal manera con lo que hasta ahora se ha pensado sobre él, que hay que hacer un gran esfuerzo para hacerlas comprensibles. Pretender su compatibilidad es, por supuesto, imposible. De este modo, el hombre de hoy –y ya, para empezar, tendríamos que especificar siempre “la mujer y el hombre” de hoy- ha de enfrentarse a una decisión de gran calado. El propio Ortega ya afirma que viven en una época *eliminatória y polémica*. Y poco después continúa: *Son tiempos de jóvenes, edades de iniciación y beligerancia constructiva*.²⁵² Pero hasta qué punto va a ser así, no en la suya –cuando él escribe esto-, sino en la nuestra que ya es otra, es lo que pretendemos dilucidar precisamente.

Cada época tiene ante sí cuestiones que le afectan de una manera especial. Esto no tiene su causa en ningún hecho externo a los propios individuos, sino que precisamente, según Ortega, proceden de sus estados internos, de su vida psicológica. De ahí afloran lo que van a ser los centros neurálgicos de la actividad humana en una sociedad, su sensibilidad vital.

La moral no puede alejarse de la vida espontánea porque su misión es perfeccionarla. Pues bien, en cada edad la vida toma una forma peculiar que necesita de sus virtudes afines. ¿Y en qué consiste la juventud? (...) es la juventud el conjunto de desmanes que hace la vida cuando rebosa, cuando sobra. El joven vive fuera de sí, atraído a toda hora por cuanto le rodea – (...). La juventud es el lujo vital y sus virtudes las virtudes de la vida en reboso.²⁵³

Como ya hemos visto, en este tiempo nuestro no entendemos el término espiritual como traducción de lo que los griegos expresaban con *psique*- “alma”-, sino más bien sería lo que pensaban al emplear *nus*. Y, así, con “vida espiritual” nos referimos a todo lo que, surgiendo del sujeto humano, trasciende la utilidad exclusivamente orgánica. Junto a ella, vida *infraespiritual* es la que Ortega ha denominado *vida espontánea*. Esta es su posición, tanto frente al racionalista que niega la vida, como al naturalista que niega lo espiritual. *No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad, en el sentido más ‘terre à terre’ que se quiera dar a esta palabra. Lo espiritual no es menos vida ni es más vida que lo no espiritual*.²⁵⁴ No se puede ya volver atrás, sino partir, como un hecho, de que las funciones biológicas y las funciones espirituales –culturales- son igualmente funciones orgánicas.

Hemos dejado de confiar reductivamente en lo racional y, así, hemos recuperado la espontaneidad vital. *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*.²⁵⁵ Aquí Ortega lo dice todo. No nos abandonamos a lo espontáneo con arbitrariedad, sino que partimos de ello para aprovecharlo como cauce por donde ha de discurrir nuestro pensar. Por ello, desde lo vital adoptamos un punto de vista,

²⁵² ORTEGA Y GASSET, J. *El tema de nuestro tiempo*. 1923. O.C. Tomo III, p. 565.

²⁵³ ORTEGA Y GASSET, J. *Elogio de las virtudes de la mocedad*. 1925. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, pp. 839-40.

²⁵⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *El tema de nuestro tiempo*. 1923. O.C. Tomo III, p. 583.

²⁵⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibíd.* p. 594.

hacemos una elección que es la que enfoca la deriva de nuestros actos. J. Marías lo explica así:

La razón vital no es una forma particular de la razón, sino que es la razón sin más, en su sentido pleno y eminente. Es la razón sin adjetivos. Por el contrario, la razón pura, la razón naturalista, la razón físico-matemática, la razón geométrica, son formas particulares de la razón, es decir, simplificaciones abstractas de ella.²⁵⁶

Ver la vida desde la espontaneidad y no desde una razón fría y calculadora, sesgada de nuestra *carne*, conlleva la comprensión de la vida en un sentido *deportivo y festival*. Y esto tan desconcertante, tan presente, que es el vivir, parece que es a lo que menos tiempo y esfuerzo ha dedicado el ser humano en su actividad investigadora -como si saber vivir, entender nuestro vivir, viniera ya como el pan bajo el brazo. De momento, el gran salto se ha dado: es imposible volver a una razón pura. Y los motivos son claros:

El texto vital queda fuera de ella: el texto vital se compone de las dilataciones y contracciones de mi víscera cordial- (...) La filosofía de la historia no se ocupa de nada de esto: pasa sobre mi corazón y sobre el tuyo, lector, y sobre tantos otros, imperturbable, como el elefante sobre las temblorosas margaritas del prado. ¡Ah! Y esta vida inmediata, estas emociones de cada uno son para cada uno lo primero en el universo. Quiera o no. Todo lo demás es secundario, y sólo es en tanto que se apoya en nuestro corazón y en él se articula.²⁵⁷

Cosa inmensa, turbia y rauda es la vida. Por ello, recuerda Ortega que no podemos pasar por encima sin detenernos cuando, verdaderamente, toda nuestra existencia hunde en ellas sus raíces. De nuevo, nos dice J. Marías que la expresión *razón viviente* que también utiliza nuestro filósofo es incluso más contundente para evocar lo que es la vida en su *efectivo movimiento, en su vivir biográfico*.²⁵⁸

En la primera parte de este trabajo hemos visto que la influencia darwiniana de la época lleva a imaginar el desarrollo de cualquier organismo vivo como si se tratara de un proceso en el que se van quemando etapas, de modo que la nueva anula a la anterior. Según este proceder, la vida humana, en la madurez, no guardaría nada de su niñez. Pero esto Ortega lo niega rotundamente.

Nada más falso. (...). Somos todos, en varia medida, como el cascabel, criaturas dobles, con una coraza externa que aprisiona un núcleo íntimo, siempre agitado y vivaz. Y es el caso que, como el cascabel, lo mejor de nosotros está en el son que hace el niño interior al dar un brinco para libertarse y chocar con las paredes inexorables de su prisión.²⁵⁹

Todo organismo vivo es receptor de estimulaciones y la supervivencia viene de poder seleccionar aquello que nos viene bien. Pero a medida que esa selección escapa a la mera utilidad, ese organismo consigue ampliar el horizonte

²⁵⁶ MARÍAS, Julián. *Acerca de Ortega*. Madrid, 1971. Colección El Alción, *Revista de Occidente*, p. 37.

²⁵⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador II*. 1916. "Azorín o primores de lo vulgar". Madrid, 1917. O.C. Tomo II. Cp. I, p.294.

²⁵⁸ MARÍAS, Julián. *Ortega y la idea de la razón vital*. Colección "El viento sur", Antonio Zúñiga Editor, Santander-Madrid, 1948, pp. 40-41.

²⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador III*. 1916. Ensayos filosóficos. "Biología y pedagogía". "El Quijote en la escuela", O.C. Tomo II pp. 424-25.

vital y esto es lo propio en el humano. De ahí que Ortega diga que la cultura no es fruto del trabajo, que es utilidad, sino del *deporte*,²⁶⁰ entendido según la concepción de los clásicos. Ensalza la actitud deportiva ante la vida, muy ligada a la afirmación nietzscheana de lo pasional y espontáneo.

El predominio del deporte físico, con su tono de alegría muscular, es, acaso, un síntoma del cariz que la vida va a ir tomando. Parece como si Europa se entregase a una salvadora puerilidad. (...) Pero es el caso que el espíritu –en cuanto cabe distinguirlo de la carne– es siempre más viejo que el cuerpo, y, desde luego, un exceso de espiritualidad avejenta. Bien; y, ¿qué inconveniente hay en que sobrevenga una época durante la cual el cuerpo se anteponga al espíritu a fin de equilibrar la exageración de éste, que los últimos siglos han padecido?.²⁶¹

Bien podríamos decir que la historia ha concedido a las posteriores generaciones que, lo que para él era mera posibilidad, se haya convertido en un hecho. Precisamente un hecho que hemos intentado analizar con detenimiento. La idea que defiende Ortega es que donde realmente muestra un pueblo o un individuo su ser personal, no es en las actividades serias, sino en los sueños e ideales porque son fruto de nuestra intimidad. De igual modo, hay personas en quienes brota un sentimiento de amor a la vida, de espontaneidad y gusto por la acción, frente a otras que se quedan con lo serio y áspero de ella. Su opinión es que nuestra patria, por desgracia, es más bien de estos segundos; no es la primera vez que muestra Ortega su disgusto por ello.²⁶² Pero lo cierto es que no se trata exactamente de una elección. Vivir en un pueblo determinado conlleva participar de su sensibilidad ante la vida. Así, por ejemplo, existen diferencias entre los europeos, y a su vez, estos frente a otras culturas orientales cuya aspiración a lo místico no tiene parangón con nosotros.

Porque no basta que ciertas formas de vida nos parezcan estimables para que podamos vivir en ellas; es menester que además sean el auténtico fruto de nuestra más íntima sensibilidad, de nuestras exigencias orgánicas más profundas. El español trasladado a Francia (...) pronto comenzará a advertir que se le paralizan todas las mejores actividades vitales. Irá y vendrá, fantasma de sí mismo, al través del suave ambiente extranjero, sin tomar en nada parte, desplazando de acá para allá una personalidad tullida y como ausente, mero espectador sin emociones, pupila exánime en el tránsito por un país extraño desaparece cuando a él trasladamos el eje y la raíz de nuestra vida.²⁶³

Hubiera podido ser esta reflexión una confesión de su experiencia en el exilio, pero todavía faltan muchos años cuando escribe esto; es un joven filósofo que no ha llegado a los cuarenta. Por tanto, esta visión del temperamento humano no

²⁶⁰ “Ciencia, arte, moral inclusive, no son cosas “serias”, graves, sacerdotales. Se trata meramente de un juego. Pero (...), el juego exige que se juegue lo mejor posible.” ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*, “Carta a un joven argentino que estudia filosofía.” 1924, O.C. Tomo II, p. 469.

²⁶¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p. 470.

²⁶² “Alguna vez se me ha ocurrido pensar que hay dos clases de épocas históricas: en unas, los hombres se preocupan más en agenciarse placeres que de evitar dolores; en otras, acontece lo inverso. (...) Nosotros vivimos resueltamente en una edad de esta segunda especie: poseemos excelentes clínicas y detestables espectáculos”. ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. “Elogio del Murciélago”. 1921, O.C. Tomo II p. 443.

²⁶³ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. “Temas de viaje”. Julio, 1922. O.C. Tomo II Cp. V, pp. 496-97.

puede confundirse con una explosión sentimental, sino que responde al hecho de que para Ortega realmente la vida es un proceso que va de dentro a afuera, y no al revés.

En cualquier caso, aquí no hay una afirmación de determinismo, ya que la forma de vivir cada pueblo es, a su vez, múltiple. Podemos elegir una de ellas, y seguir probando otras. Sólo que *estamos ligados en nuestras profundidades orgánicas a ese fondo de tendencias étnicas, imperativo biológico que rige inexorable nuestro destino*.²⁶⁴ Por tanto, como el hombre es su vida y su vida es la historia o narración de lo que ha hecho, hace y queda por hacer, resulta que la preocupación por el ser humano es una preocupación histórica.

Juana Sánchez-Gey, estudiosa de María Zambrano, explica acerca de esto lo que, a nuestro juicio, es una valiosa aportación de la discípula de Ortega. Para Zambrano la realidad tiene infinitas posibilidades a las que no hemos de cerrarnos. De ahí que proponga una razón cuyo método de indagar esté ligado a nuestra vida. Este modo de expresarse es la narración. Contarnos quiénes somos como una confesión en la que me implico con aquello que cuento. Lo que hace valioso este método es que lo narrado se haga desde una vivencia personal, mostrando modelos de vida que actúan como *guías mediadores*.²⁶⁵

Este esencial elemento de la narración parece que no está lo suficientemente enfatizado en la propuesta orteguiana. Nuestra historia personal contiene, hecha carne, la autenticidad de nuestra vida. Contarla es confesar hasta qué punto nuestras decisiones han salido de nuestras entrañas o bien podría estampar su firma cualquier otro. Por eso la vida es drama para nuestro filósofo. En cambio, Zambrano aporta la sensibilidad femenina que, según lo expresa Juana Sánchez-Gey, es esperanza, confianza, en tanto que está más cercana a la creación y *crear es saber mirar en lo que hay, reconocer que la realidad es susceptible de transformación como lo es el ser humano y porque se puede añadir nueva vida, la realidad natural y la humana se comunican, dicen siempre algo más de lo que aparece*.²⁶⁶

Pensar el hombre es pensar el tiempo histórico, y para Ortega, descubrir el drama de cada existencia, su acontecer en su circunstancia.

La vida es, por lo pronto, radical inseguridad, sentirse náufrago en un elemento misterioso, extranjero y frecuentemente hostil: se encuentra con esas cosas que llama enfermedades, hambre, dolor. Ya el darles un nombre es comenzar a interpretarlas: el nombre es ya una definición.²⁶⁷

Esta parte de la circunstancia es la zona vital donde el ser humano muestra mayor fragilidad. ¿Qué hacer ante el dolor, la enfermedad, el sufrimiento en definitiva? Son cosas que pasan, que le pasan en concreto a un individuo y a una colectividad. Son “forzosidades” que el mundo me presenta junto a otras tantas facilidades y dificultades. Según N. Orringer, Ortega descubre en su vejez y después

²⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. “Temas de viaje”. Julio, 1922. O.C. Tomo II Cp. V, p. 498.

²⁶⁵ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana. “Sobre la mujer: experiencia y reflexión en María Zambrano”. *El Basilisco*. Oviedo, nº 21, 1996, pp.76- 78.

²⁶⁶ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana. *Ibidem*, pp. 76-78.

²⁶⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, 1947. O.C. Tomo VI, Lección V, p. 413.

de las enfermedades que padece durante su largo exilio, que el cuerpo es *resistencia*, *limitación*. Entonces, la visión del cuerpo cambia necesariamente. Pasa a identificarse con él si entendemos el cuerpo como la visión que tenemos cada uno de nosotros mismos, y no superficial o accidentalmente, sino de una forma sustancial.²⁶⁸

También a este respecto J. Lasaga escribe que sólo cuando se da una enfermedad el cuerpo se nos hace presente. Lo normal es que, a pesar de ser una compañía constante, no reparamos en él.²⁶⁹ Esta idea la vamos a discutir en el capítulo siguiente, al hablar de las diferencias entre el varón y la mujer. En cualquier caso, ya adelantamos que estas “forzósidades” no puedo dejarlas a un lado como dejo otras cosas de mi entorno que me molestan o entorpecen mi vivir. Son cosas inevitables, las vivo en mi cuerpo y en mi alma; no son yo, pero están en mí y deciden la trayectoria de mi hacer en el mundo.

El “ser para mí” aquí no es ser objeto para mí, objeto que percibo, pienso, imagino, etcétera, sino que la relación conmigo del dolor es directa y consiste no en ser mi objeto, sino inmediata y absolutamente en dolerme. Viceversa: el yo de *mi* dolor no es un yo que percibe, sino un yo doliente o a quien duele. La relación entre mí y él no es un simple “darme cuenta” o “advertirlo” o “verlo”.²⁷⁰

Según Serrano de Haro, esta idea orteguiana del dolor recuerda la categoría de “*auto-afección*” que aparece en la teoría fenomenológica de Michel Henry, pensador posterior a Ortega, de gran influencia en los últimos tiempos, pero desconocido por entonces. Dice S. de Haro que percibir, anhelar, gozar, no son verbos reflexivos, mientras que doler lo es siempre. En los actos anteriores hay un correlato intencional que no se da ante el doler. Doler algo supone dolerme a mí ese algo. Por ello, opina S. de Haro que lo que escribe Ortega sobre el dolor del cuerpo coincide con el planteamiento de este autor, incluso en la controvertida afirmación orteguiana sobre la doble afección que puede ocasionar la experiencia del dolor en uno mismo, es decir, que sea a la vez detestado pero causa de una especie de *renovado apego de uno hacia uno mismo*.²⁷¹

Ahora bien, frente a ambos filósofos, S. de Haro presenta a un pensador joven, Christian Grüny, que publica en 2004 *Experiencia destruida*, con el subtítulo *Una fenomenología del dolor*. En esta obra ofrece una versión sobre el dolor opuesta. No hay compensación alguna, según este autor. El dolor es una vivencia que destruye, una experiencia de sufrimiento, de daño, que en los casos crónicos anula a la persona.²⁷²

Según S. de Haro, esta versión última se ajusta más a la verdad. El dolor no cabe camuflarlo con el halo de la intimidad, como pretende Ortega. Es una realidad

²⁶⁸ ORRINGER, Nelson “La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 11, Serie de Filosofía Española. Pamplona, 1999. pp. 58-59.

²⁶⁹ LASAGA, José. “El sentido del cuerpo en la filosofía de Ortega”. Curso 1989-90. Separata de *Anuario del Departamento de Filosofía*. Universidad Autónoma de Madrid, p. 266.

²⁷⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *Vida como ejecución (El ser ejecutivo)*. Lecciones del curso 1929-1930. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII, p. 226.

²⁷¹ SERRANO DE HARO, A. “Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor”. Trabajo inscrito en el proyecto de investigación “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor” (FFI2013-43240-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. (IFS. CSIC), p. 131. Es una reelaboración del ensayo *New and Old Approaches to the Phenomenology of Pain*”, 2012.

²⁷² SERRANO DE HARO, A. *Ibidem*, p. 131.

cruda, intransferible. Nadie puede vivirlo por mí, como tampoco puede hacer el resto de mi vida por mí. Sólo queda el perenne intento del hombre por hacer que las facilidades ganen sobre los obstáculos. De todos modos, no podemos decir que Ortega oculte la realidad penosa que es el dolor físico -de sobra lo sabe por experiencia-, a pesar de que haga el esfuerzo de encontrar un resquicio por el que el dolor pueda cumplir una función provechosa, incluso “redentora” añadiría yo, en la existencia concreta de un individuo.

Con ese cuerpo, en parte favorable en parte adverso, mi casi amigo, mi enemigo casi, tengo que vivir yo. Innumerables veces, entre lo que necesito ser y mi yo mismo se interpone, tropiezo con él y caigo de bruces. ¡Y hay quien pretende persuadirme de que yo soy ese mi cuerpo! ¡Vamos, hombre! Lo propio acontece con mi alma: también ella me ofrece facilidades y dificultades diversas –sólo que ni unas ni otras voy a revelárselas a ustedes.²⁷³

Ahora bien, posiblemente sería, desde esta realidad radical, desde donde el ser humano debería medir su poder. Los límites están bien claros. Mi cuerpo es mi vida, pero ni la vida ni la muerte son decisión personal mía –dejamos a un lado la elección del suicidio. No obstante, mientras que en la muerte es nuestra naturaleza la que se impone a nuestra voluntad de manera rotunda, en el nacimiento son los otros. L. Entralgo aporta una importante aclaración:

La muerte es ante todo un inexorable *hecho biológico*, ése en cuya virtud cesa irreversiblemente la actividad vital. Desde que en la biosfera apareció la reproducción sexual, inexorable es la muerte de los individuos vivientes. En rigor, no puede decirse que muera una ameba individual. Su división en dos amebas hijas hace que en cierto modo perdure en cada una lo que ella era. La reproducción sexual aporta ventajas a la especie, antes lo apunté, pero con el reato de traer consigo la muerte del individuo: la especie perdura y el individuo perece. Por grande que pueda ser el progreso de la técnica, no parece que la especie humana sea excepción de una regla tan universal.²⁷⁴

Ya veremos que esta suposición de L. Entralgo no está tan clara en la actualidad. Pero ahora nos interesa recalcar que pensar en el otro es tener ante sí, con claridad meridiana, que, si mi vida no puede darse sin el otro, yo soy igualmente responsable de la posibilidad de que otra vida, distinta a la mía, se dé. La vida, en todos sus niveles, es una frágil cadena que se sustenta en la misma intencionalidad vital. Ningún otro organismo vivo está capacitado para dudar ante la posibilidad de generar más vida. Y, hete aquí, que el organismo humano, destinado igualmente a la vida, se toma la libertad de dudar. Y en sus cábalas, decide si deja seguir su curso a la vida o no; decide cómo ha de ser la vida del otro –con un color de ojos o con otro, con este sexo o con el otro-; incluso si es mejor para el otro no nacer, por si acaso sus circunstancias no son favorables. Y empieza entonces un camino sin retorno. A partir de aquí, cabe jugar a ser dioses de nuestra vida. Pero el juego “festival y deportivo” que es la vida peligra si perdemos de vista su intención. Y esta es la pregunta. ¿Qué pretendemos jugando a ser dioses? ¿La felicidad? ¿La de cada uno, la de los seres queridos, la de unos pocos, la de nuestra sociedad, la del mundo entero...?

²⁷³ ORTEGA Y GASSET, J. *Razón histórica*. Curso 1940. Obra póstuma. O.C. Tomo IX. Lec. IV, p. 533.

²⁷⁴ LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Cuerpo y alma*. Espasa-Calpe, Madrid, 1991. p. 352.

Esta cuestión es de vital importancia porque la vida es la realidad radical, primera, y no sólo para la filosofía orteguiana, sino para todo aquel que se para a pensar y busca dónde empieza todo. Cada “yo” empieza con su nacimiento y termina con su muerte. Todo lo demás que vaya ocurriendo en el transcurso de ese espacio temporal dependerá de ese principio y va a ser limitado por ese fin. No hay elección en esto –salvo, insistimos, en el final trágico de un suicidio, que no deja de ser la excepción. *No puede crearse radicalmente a sí misma, pero sí puede radicalmente destruirse, anularse. La muerte es una posibilidad abierta siempre al existir o realidad que es el hombre.*²⁷⁵

No obstante, vivir la muerte como tragedia no es consustancial al hombre - existen culturas en que incluso se convive con los muertos durante un tiempo.²⁷⁶ En Ortega parece que sí. Pero, en cualquier caso, vida y muerte son las dos realidades más enigmáticas para el ser humano y que, irremediamente, van de la mano – también aquí podríamos añadir la metáfora orteguiana de los *dii consentes*. De ahí que siempre la vida me invite a mirar hacia adelante porque este es su destino. Un camino abierto a la sorpresa, a la incertidumbre, y que Ortega va a formular con el término *futurición*.

Es curioso cómo Simmel va a insinuar esta idea que toma cuerpo en Ortega. Cuando escribe sobre la moda como conducta imitativa que proporciona seguridad al que la practica, en tanto que lo integra en el grupo social, dice:

El instinto imitativo, como principio de la vida, caracteriza un estadio de la evolución en que existe ya el deseo de actuar de modo adecuado por propia cuenta, pero falta aún la capacidad de dar a ese deseo contenidos individuales. El progreso sobre este estadio se verifica cuando, además de lo conocido, pasado y tradicional, comienza el futuro a determinar el pensamiento, la acción y el sentimiento. El hombre teleológico, es decir, el hombre que obra en vista de finalidades, es el polo opuesto al hombre imitador, que actúa, no “para” lograr tal o cual fin, sino meramente “porque” los demás obran así.²⁷⁷

Pero el hecho de no imitar, sino inventar mi quehacer vital, no implica absoluta imprecisión o novedad, puesto que se sustenta en lo que ha ido siendo esa vida hasta el presente. Por ello, Ortega va a defender la capacidad que tiene el ser humano de anunciar su futuro. Que no significa predecir, sino *profetizar*. Y el motivo, ya lo hemos insinuado, es sencillo:

Su ser tiene que hacérselo él, entonces la vida de cada cual es profecía constante y sustancial de sí misma, puesto que es esencialmente, queramos o no, anticipación del futuro. Y cuanto más auténtica sea nuestra conducta vital, más auténtica será la predicción de nuestro futuro. Y esta autenticidad comienza por consistir en darnos cuenta de que la periferia de nuestra vida, lo que – como solemos decir- “nos pasa”, no está en nuestra mano, (...) Pero que sí está en nuestra mano el sentido vital de cuanto nos pase, porque eso depende de lo que decidamos ser. (...) –si elige hacer

²⁷⁵ ORTEGA Y GASSET, J. “¿Qué es la vida?” Lecciones del curso 1930-1931. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII, Lección IV, p.429.

²⁷⁶ El bello libro de P. Claudel, *Bajo el árbol de los Toraya*, inicia su relato con las costumbres de este pueblo de las islas Célebes. CLAUDEL, Philippe. *Bajo el árbol de los Toraya*. Ed. Salamandra. Barcelona, abril, 2017.

²⁷⁷ SIMMEL, G. *Cultura femenina y otros ensayos*. Espasa-Calpe, Buenos Aires – México, 1938, Georg. pp.135-36.

ahora esto y no lo otro- es porque ese hacer realiza algo del proyecto general de vida que para sí ha decidido. El vivir, pues, es no poder dar un paso sin anticipar la dirección o sentido general de cuantos va a dar en su existencia.²⁷⁸

Zamora Bonilla recoge una crítica del antiguo amigo de Ortega, el escritor y político socialista Luis Araquistáin, que muestra cómo es posible malinterpretar el sentido orteguiano de profecía. Según J. Zamora, Araquistáin defendía que su filosofía era un *petulante profetismo*, y lo compara con los augurios que hacen los *charlatanes* y “*videntes*” *profesionales*.²⁷⁹ Pero, efectivamente, no es esto. La función de la profecía es alertar hacia dónde se dirigen los pasos que hoy se dan. Y esta cuestión es decisiva en la reflexión sobre nuestro tiempo. No podemos actuar hoy pensando que la vida es sólo presente. Las consecuencias de lo que hacemos, no ya para nuestra vida, sino para las generaciones venideras, han de ser la clave para decidir sobre la conveniencia o no de nuestras posiciones.

Bien temprano, en 1917, encontramos un texto de Ortega y Gasset en el que afirma que es un *hecho el frenesí expansivo del deporte por todo el mundo*, y que al europeo le preocupa algo que jamás había sido problema: su cuerpo. *Comienza la era del culto al cuerpo*, dice. Esta generación que va a descubrir el cuerpo como fuente de deleite es la de los años de la prosperidad económica; dato que Ortega no quiere que nos pase desapercibido.²⁸⁰ Antonio Rivero comenta²⁸¹ que, en 1921, cuando Ortega habla del deporte en “Paisaje utilitario, paisaje deportivo”, lo presenta como la otra cara del esfuerzo y el trabajo, o sea, como el modelo del estado de ánimo que lleva al hombre a crear, a progresar. Pero defiende que esta idea del deporte tiene dos versiones más. Una en 1925, cuando en *La deshumanización del arte* retoma este tema para indicar hacia dónde piensa que camina la Europa de los años 20 –y nos recuerda que en los años 30 el nacionalsocialismo y el fascismo ensalzaron el cuerpo varonil atlético-; la otra, en 1934, cuando ya el deporte es un fenómeno de masas descrito en “El revés del almanaque”, a pesar de que elogie la recuperación del cuerpo.

¿Por qué esta precaución sobre el tema del cuerpo y del deporte? Bien claro. Porque la “puerilidad” -de la que nosotros podemos presumir si cabe más- es la cualidad de esta nueva gente que disfruta de los beneficios conseguidos a base de esfuerzo y trabajo por las anteriores generaciones. Son individuos anclados en la seguridad y la vida fácil que encuentran en la dedicación al cuerpo su máxima aspiración.

El síntoma, pues, más importante en la vida europea de su tiempo es el predominio del cuerpo sobre el espíritu. Se han desplazado los valores espirituales que han regido durante centurias la existencia de los individuos y han sido minimizados por la valía del esfuerzo físico, de la belleza corporal. Este hecho se constata comprobando cómo los medios de masas acaparan su atención sobre temas relacionados con modas, deportes, sobre todo el fútbol, que ha pasado a ser el mayor

²⁷⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, 1947. O.C. Tomo VI, Lección X, pp. 481-82.

²⁷⁹ ZAMORA BONILLA, J. *Ortega y Gasset*. Editorial Plaza y Janés. Barcelona, 2002, P.399.

²⁸⁰ RIVERO HERRÁIZ, Antonio. “Ortega y Gasset y el deporte”. II Congreso de la Asociación Española de Ciencias del Deporte. INEF, Madrid, 2002.

²⁸¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Teoría de las generaciones*. “¿Qué pasa en el mundo?”. Algunas observaciones sobre nuestro tiempo. 1933. Obra póstuma. O.C. Tomo IX. Cp. I, p. 17.

generador de ídolos de masas. En contraposición a esto, no se valoran los triunfos de los intelectuales, sea del campo que sea, ciencia, arte, y, por supuesto, no generan en absoluto un modelo de vida a imitar.

Por tanto, hay una parte positiva que Ortega desea recuperar.

Ahora bien, esta atención al cuerpo contrasta con la desatención que padecía durante los últimos tiempos. Se maldecía de él, se le denigraba encerrándole como a una fiera entre prohibiciones y *tabús*. En serio llegó a creerse que era un apéndice de espíritu, un trozo de vil materia ominosamente pegado al pájaro del alma, traba de su aleteo y mala compañía. Ésta ha sido la ceguera enorme de tres centurias, del error constitutivo de toda la edad moderna.²⁸²

Pero, a su vez, no puede pasar desapercibida la parte no tan estupenda de este hecho: que la puerilidad ha invadido todos los ámbitos de la vida colectiva. Ha generado individuos infantiles al menguar el ejercicio del intelecto. En la actividad física, en el baile, hay un recóndito deseo de evitar la conversación porque no se tiene de qué hablar. Este peligro para la juventud ya se está palpando. Fruto maduro de este renacer exclusivo de lo corpóreo es el hecho de que los jóvenes pierden la capacidad de asombro ante las cosas que es justo *el deporte y el lujo específico del intelectual*. (...) *Esto, maravillarse, es la delicia vedada al joven corporal*.²⁸³

Insistimos en que Ortega reconoce, como una de las caras más reveladoras de nuestra cultura, el haber aceptado la existencia del cuerpo frente a un extensísimo tiempo en que el predominio ha correspondido al espíritu. Desde Descartes se ha padecido un olvido acerca de esta realidad primordial en el hombre. Sin embargo, es nuestra nueva era una veneradora del cuerpo que se ha propuesto cultivarlo como tarea indispensable. El mismo Ortega está constatando ya lo que hoy es para nosotros una realidad desbordante: el hecho de la exacerbación.

Yo creo que esta reivindicación del cuerpo es una de las normas mejores de “nuestro tiempo”. De ella han venido los llamados *deportes* y no tengo nada que decir contra éstos. Pero tras los deportes ha venido la exageración de los deportes, y contra ésta sí hay mucho que decir. Es uno de los vicios, de las enormidades contra la norma de “nuestro tiempo”, es una de sus falsificaciones. Está bien una dosis de fútbol. Pero ya tanto es intolerable. Y lo mismo digo de los demás deportes físicos. La prueba está en los periódicos, que por su naturaleza misma son el lugar donde más pronto y más claramente se manifiesta lo falso de cada época (...). Son ya demasiadas las columnas y las páginas que se dedican a los ejercicios corporales. Los muchachos no se ocupan con fervor más que de su cuerpo y se están volviendo estúpidos.²⁸⁴

Es difícil encontrar textos de Ortega en que adopte un tono crítico y negativo contra el cuerpo como éste. Pero le parece que se están cambiando las tornas de modo que la valoración del cuerpo se entiende como un necesario desapego del *espíritu*, con graves consecuencias para la sociedad. Cuando habla de la playa de Biarritz -que conoce muy bien por sus largas temporadas de veraneo- y la

²⁸² ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de nuestro tiempo*. Conferencia en Buenos Aires, 1928. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII, Lec. II, p. 66.

²⁸³ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, Lec. IV, p. 83.

²⁸⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. “Egipcios”. O.C. Tomo II Cp. III, p. 817.

describe comparándola con el Ganges, pero con *toneladas de carne humana, sobre todo femenina, desnuda*,²⁸⁵ podemos pensar que todavía le quedaba mucho por ver a nuestro filósofo. Ahora bien, se va a equivocar de pleno en su pronóstico al pensar que esta obsesión es pasajera y que el hombre europeo se está cansando ya de esa actitud de veneración.

Su opinión es que este fenómeno se da junto a otro hecho que es la aparición de las masas. Estas masas que idolatran el cuerpo, han conseguido imponer sus gustos. Desde la antigüedad, los espectáculos en torno a juegos físicos han sido los preferidos del pueblo; bien por motivos económicos, bien intelectuales, el hecho es que sólo una minoría accedía a otro tipo de representaciones. Por esto, el diagnóstico de Ortega le lleva a concluir que hoy predomina en la sociedad un tipo de hombre *arcaico* que se aburre ante las producciones del espíritu y reclama, en grandes dosis, las que se realizan con el cuerpo.

Parece, pues, fundamental para nuestro filósofo recuperar una noción de la corporalidad que valore el cuerpo más allá de su función como organismo biológico. El problema no es el cuidado de nuestro cuerpo, sino que el vuelco hacia la calidad de vida se entienda exclusivamente como el desenvolvimiento de lo puramente físico. La cuestión que habría que plantearse, entonces, es si el trato que cada uno le dé a su cuerpo es tan digno como cualquier otro. Dicho de otra manera: ¿el cuerpo es valioso en sí mismo o somos cada uno quienes decidimos cuál es su valor para nosotros?

La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano receptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad.²⁸⁶

Según Ortega, distintos puntos de vista lo que hacen es contribuir a la verdad completa que nunca podremos alcanzar ya que habría de darse la simultaneidad de todas las perspectivas ocurridas y por ocurrir. Ninguna de ellas es falsa, sino insuficiente por sí misma. A cada uno le corresponde una porción de esa verdad total y por ello, la idea que cada uno tenga sobre el cuerpo vendría a ser un punto de vista válido.

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época– es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. *He aquí como ésta*, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, *adquiere una dimensión vital.* Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnimoda verdad quedaría ignorada.²⁸⁷

Ahora bien, en mi opinión, esta respuesta nos deja un tanto perplejos por parecer, aunque Ortega lo niega rotundamente, una posición sospechosamente

²⁸⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. “Egipcios”. O.C. Tomo II Cp. III, p. 817.

²⁸⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *El tema de nuestro tiempo*. 1923. O.C. Tomo III, p. 613.

²⁸⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p. 614.

relativista. Y esto porque vemos que, lo que hagamos con nuestro cuerpo, tiene como paso previo el momento teórico en el que ha sido necesario hacernos una idea acerca de él. En función de ella, actuaremos. Esta idea es para cada cual el punto de vista en el que se apoya su vida. Por tanto, no parece que Ortega pudiera poner ninguna objeción al hecho de que cada persona decida sobre su cuerpo. Sin embargo, Ortega advierte que una lectura relativista de su posición es falsa. En este sentido insiste Ignacio Sánchez que la metafísica orteguiana de la vida como realidad radical y su ética no son vitalistas en tanto que asume la filosofía de los valores. En su filosofía, los valores vitales se suman a los culturales, como la bondad, la belleza, la verdad.²⁸⁸

Decidir yo sobre mi cuerpo es hacer un ejercicio de abstracción y ponerlo delante de mí como un objeto sobre el que ejercer mi capacidad de manipulación. Ciertamente que eso es lo que hago cuando elijo cortarme el pelo. Pero no es necesario advertir que no son estos los casos en que el dilema se vuelve árido, sino cuando esta elección supone alterar lo que es mi corporeidad como sujeto de mi identidad. No dejo de ser yo mismo por cortarme el pelo, pero sí cuando pretendo cambiar de género, cambiar mi rostro, cambiar mi figura. Cambiarme en definitiva por otro que no soy yo aquí y ahora. Por tanto, conviene preguntarse si hemos de aceptar todos los puntos de vista acerca del cuerpo cuando creemos que no es posible reducirlo a mera materia porque revela lo íntimo de la persona, su alma.

El cuerpo vivo es carne, y la carne es sensibilidad y expresión. Una mano, una mejilla, un belfo *dicen* siempre algo; son esencialmente ademanes, cápsulas de espíritu, exteriorización de esta esencial intimidad que llamamos psique. La corporeidad, señora, es santa porque tiene una misión trascendente: simbolizar el espíritu.²⁸⁹

Quizá sea esta una afirmación que pueda aclarar por qué para una parte de nuestra sociedad las nuevas formas de concebir nuestro cuerpo no son admisibles. Nuestras generaciones se dividen entre los que mantienen una concepción del cuerpo como un objeto del que el sujeto puede disponer a voluntad -puesto que lo tiene en propiedad y es no más que materia-, y aquellos para los que es inseparable del propio sujeto y por tanto no le pertenece en el sentido utilitario del término. Entonces, sería indigno tratarlo como mercancía o manipularlo como instrumento para satisfacer deseos o evitar frustraciones. La primera actitud es posible que sea la más amplia en la actualidad, pero lo que sí es seguro la más “ruidosa”. Son múltiples las manifestaciones de todo tipo para exigir la libre actuación sobre el cuerpo de cada cual, sin ningún impedimento ni moral ni legal.

En mi opinión, en este conflicto ideológico subyace una fractura muy profunda: la que se produce ante la consideración espiritual del hombre. Convertida en un vestigio de nuestra cultura que ya no responde a la vigencia colectiva, habría entrado en una fase de crisis. Los valores que sustentan la consideración del hombre como el último y superlativo eslabón de la evolución son considerados anticuados y se apela a la ciencia como última verdad para reducir nuestro cuerpo a sus leyes.

²⁸⁸ SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio. “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”. *Revista de estudios orteguianos*, nº1. Madrid, 2000, p. 169.

²⁸⁹ ORTEGA Y GASSET, J. Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*. 1924. O.C. Tomo III, p.740.

En un artículo que publica en 1925, Ortega hace una síntesis de lo que, hasta ese momento, es su convicción acerca del ser humano, y nos interesa ahora señalar una de las ideas que nos puede ayudar a pensar.

No se trata ahora de si la química puede o no reducir a los mismos elementos últimos un organismo humano y un mineral, sino de si el “aspecto” del uno se puede reducir a los mismos componentes que el “aspecto” del otro.²⁹⁰

El cuerpo humano es mucho más que materia. Es mucho más que materia orgánica. Es materia viva, pero con señas de identidad. Cada cuerpo pertenece a un solo y único miembro de su especie. No es intercambiable. Es la impronta de un ser irrepetible llamado a vivir esa vida en exclusiva. Y como todo lo exclusivo, frágil, valioso, intocable. De ahí que a Ortega le guste definirlo como “carne”, término que nos invita a pensar en la intimidad o “dentro” que se oculta en sus tejidos. Conscientes de su ser escurridizo, se esconde, no ya a los otros, sino a uno mismo. Hacemos un esfuerzo acrobático y nos volvemos hacia nuestro interior, donde presuponemos que se encuentra nuestro *sí mismo*. Y enseguida nos damos cuenta de que no está allí presente, sino que me invita a transformarme en experto espeleólogo en busca de fondos cada vez más profundos.

¡Vano empeño! Las capas geológicas de mi *fondo* se suceden unas bajo otras, con su fauna variada, suave o atroz. Yo no soy últimamente éste ni éste de más abajo. Son falsos yos que me han colonizado, que han venido de fuera: ideas recibidas, preferencias que el contorno me ha impuesto, sentimientos de contagio, personalidades mías que en todo momento puedo revocar, sustituir, modificar.²⁹¹

Esta dificultad que cada uno de nosotros constatamos es un hecho, un dato vital del que resulta absurdo buscar su refutación. Pero, a su vez, también puede resultar fatuo buscar una *idea clara y distinta*, como diría Descartes. Hemos construido teorías hechas con nuestro esfuerzo intelectual para aclararnos sobre nuestra propia existencia. Nada más. Según Ortega, la filosofía ha de partir de la vida, y no la vida en abstracto, sino la vida cotidiana y personal de cada uno, como la realidad radical a partir de la cual todo lo demás cobra sentido. Por eso, siguiendo el acertado comentario de A. Andreu,²⁹² la primera luz que aporta Ortega al tema sobre el ser humano es que la filosofía se ha equivocado al empezar con la pregunta por el ser. También N. Orringer afirma que *Ortega rechaza la visión heideggeriana de la filosofía como pregunta por el ser*. Y añade, páginas después, que para Ortega, este ser heideggeriano, como “*estar en el ahí*” (*Da-Sein*) que es realmente el ser del hombre, no es ni más ni menos que lo que él denomina “vida”.²⁹³

Lo inmediato para cada uno de nosotros y, por tanto, lo primero que nos encontramos para asumir la empresa de comprender qué pasa a nuestro alrededor es la vida. Por eso recuerda J. Lasaga que la espontánea y primera actitud que tenemos

²⁹⁰ ORTEGA Y GASSET, J. “Problemas del aspecto humano.” *La Nación*, 1925. OC. Tomo III, p. 815.

²⁹¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Goethe desde dentro*. Pidiendo a un Goethe desde dentro. Goethe, el libertador. *Luz, La Nación* (1932) O.C. Tomo V, p.147.

²⁹² ANDREU, Agustín. “Principios para la vida (una interpretación de la idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva)”, en ZAMORA BONILLA, Javier (Ed.) *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada, 2013, p.147.

²⁹³ ORRINGER, Nelson. “La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: La influencia de Georg Misch”. *Revista de estudios orteguianos* n° 3, Madrid, noviembre 2001, pp.158, 161.

ante las cosas que nos rodean no es querer conocerlas, sino ver qué hago con ellas. Por ello, primero hay una intención “ejecutiva” que después pasará a ser “objetivante”. Pero una y otra no se pueden dar a la vez. De ahí que “la cosa” no es una sustancia, sino que aparece como importancia, asunto, facilidad, dificultad – *prágmata*, en definitiva.²⁹⁴

Así el “ser” aparece en su forma concreta de vida, y este es el referente de cualquier otra cuestión que nos hagamos. Pero no olvidemos que, la tarea de construir nuestra vida, cada uno la suya, complica una versión ideal acerca de ésta: la que apetecemos hacer nuestra. Por tanto, como dice F. Álvarez acerca de Ortega, forjamos la vida a partir de aquello que consideramos valioso y si esos valores se derrumban, le falta el sentido. Pero cuando hemos forjado nuestra vida sobre un cimiento que consideramos valioso, buscamos que todos los haceres en que nos afanamos, vayan al compás.²⁹⁵ Esta moral de la fidelidad que, según F. Álvarez, define la actitud orteguiana ante la vida es una valiente propuesta para afrontar nuestro quehacer.

Ahora bien. Como nuestra vida es “con-vivencia” con otros, necesitamos hacer el esfuerzo de encontrar puntos de “común-uniión”.

3.6. BUSCANDO UNA ÉTICA RECONCILIADORA

Nuestra reflexión sobre el cuerpo, a la luz de los textos de Ortega, nos ha confirmado un relato que renuncia a una comprensión del ser humano que lo reduzca a pura materia o a puro espíritu. Ni materialismo ni espiritualismo, ni realismo ni idealismo tal como nos han llegado de la tradición filosófica. Según José Lasaga, la superación del idealismo en Ortega y Gasset tiene su fundamento, más que en la razón teórica, en la razón práctica, concebida ésta como una razón en la que las ilusiones reemplazan a los deberes.²⁹⁶ También Pedro Cerezo comparte esta importancia de la dimensión ética en el pensamiento orteguiano. De hecho, sintetiza la propuesta filosófica de nuestro filósofo como una metafísica de la vida en cuanto sistema de la razón vital, que tiene a la ética como forma concreta de existencia. Esto lo justifica atendiendo a las tres ideas que, desde *Meditaciones del Quijote*, laten como el corazón de su filosofía: el amor como apertura, la búsqueda de perfección, el esfuerzo deportivo.²⁹⁷

Estas notas que envuelven el ideal ético de Ortega encuadran el sentido con el que se ha propuesto el tema de este trabajo. Ahora bien, esto no significa reducir a ética su pensamiento. La metafísica no puede quedar abducida por la ética ni por la

²⁹⁴ LASAGA, José. *El sentido del cuerpo en la filosofía de Ortega*. Curso 1989-90. Separata de *Anuario del Departamento de Filosofía*. Universidad Autónoma de Madrid, p. 275.

²⁹⁵ ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Francisco. “Ortega y Gasset y la moral de la fidelidad”. *Revista de estudios orteguianos*, n° 27, Madrid, 2013. Recuperado de *Anales*. Universidad de Cuenca (Ecuador), tomo XI (3/4), 1955.

²⁹⁶ LASAGA, José. “Las vidas contadas de José Ortega y Gasset”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, 2003, p. 315.

²⁹⁷ CEREZO GALÁN, Pedro. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Biblioteca Nueva. Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011, p. 203.

antropología como comentamos anteriormente. A este respecto, comenta Juana Sánchez-Gey que no todos los estudiosos del maestro le reconocen su apuesta por la metafísica. María Zambrano y Antonio R. Huéscar, por ejemplo, estarían en ese reducido número de los que sí interpretan su filosofía como búsqueda de principios sobre los que hacer comprensible la vida humana.²⁹⁸

Pues bien, el propósito de este trabajo es responder a la necesidad de replantear una vez más la problematicidad del cuerpo. No es cierto que el derecho a la libre decisión sobre nuestro cuerpo sea la última palabra. Es un tema no resuelto para muchos, aunque su clamor se ahogue tantas veces por el vocerío de los que lo consideran zanjado. Hoy se tiende a defender sin ningún tipo de reserva, como si no hubiera ápice de duda y fuera la opción unánime—salvo alguna *rara avis*— el apotegma “yo decido sobre mi cuerpo, porque mi cuerpo es mío”. Es la posición triunfante, entre otras muchas y graves razones porque es la más cómoda para seguir. Vivimos en los tiempos de la imagen y del ruido de los medios de comunicación a gran y pequeña escala. Si no estamos alerta, lo que vemos y oímos diariamente pasa a reconocerse como la verdad.

De todo ello hemos tratado en esta parte del trabajo. Ahora, la tarea que se abre camino es responder a un interrogante que afecta a la vida real del ser humano de hoy y de mañana. ¿Es posible reconducir al hombre actual para que adopte una posición crítica, para que se preste a oír otros relatos, aunque sean menos seductores en tanto que exigen una deliberación limitadora de nuestros deseos? ¿Hay todavía esperanza? Y lo más difícil, ¿cómo hacerlo?, ¿cómo transformar las actitudes y conseguir que cualquier posición pueda ser atendida sin prejuicios? Acudo a Julián Marías para aclarar el sentido de estas palabras. A propósito de los *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia*, que Ortega escribe en 1941, dice:

Nada humano se puede tomar como “dado” y “natural”, sino que para entenderlo hay que derivarlo de la vida. Todo lo que el hombre en verdad *hace*, lo hace por algo y para algo; hay que justificar, pues, por qué el hombre se ocupa, por ejemplo, en conocer. Esto es una de las cosas que el hombre hace, pero no es lo primario; no se puede definir al hombre por esa dimensión. El sentido fundamental del saber es el “saber a qué atenerse” —un sentido nada intelectualista.(...) A la idea naturalista del pensamiento como un mecanismo que el hombre posee, es decir, como un “hecho” bruto, en cuanto tal incomprensible, sustituye Ortega la idea del pensamiento como un hacer del hombre, definido por un “por qué” y un “para qué” derivado de la vida, radicado en ella, y por tanto comprensible, porque es la vida la que así “da razón” de eso que llamamos pensar y el pensamiento aparece desde este punto de vista no solo como un hacer, sino como una necesidad vital.²⁹⁹

También este es el hilo intencional del trabajo. Necesitamos pensar “nuestro cuerpo” porque hemos de saber a qué atenernos, cómo actuar ante tantas situaciones que nuestra circunstancia nos va poniendo delante y ante las que debemos tomar una decisión. En esta toma de posición nos va la vida por la sencilla

²⁹⁸ SÁNCHEZ GEY-VENEGAS, Juana. “La recepción de José Ortega y Gasset en los primeros escritos de María Zambrano.” *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 27. Madrid, 2013, p. 161.

²⁹⁹ MARÍAS, Julián. *Acercas de Ortega*. Colección El Alción, Ed. Revista de Occidente, p. 40-41. Madrid, 1971.

razón de que al elegir delatamos ante los demás cómo entendemos al ser humano, en definitiva, nuestra existencia.

El “cómo” implica siempre acción. Por eso, toda la obra filosófica de Ortega navega sobre un subsuelo ético que, sin tomar protagonismo, no desaparece en ningún momento. Quizás sea ésta la razón de que Ortega, consciente de ello, vaya dejando correr el tiempo sin pararse a elaborar el anunciado proyecto de una “ética de la ilusión”. Escribe Ángel Peris que toda sociedad viene a ser una asociación de individuos que se rigen por *el principio ético del perfeccionamiento* y esto se consigue mediante la *ejemplaridad*. Esto no equivale a imitar puesto que la imitación es siempre un hacer que eres el que no eres, una falsificación de la vida. Se trata de otra cosa. La sociedad nos presenta modelos de vida, posibles caminos a seguir; por esto Ortega va a hablar de una pedagogía de la “alusión”- junto a una ética de la ilusión-, porque educar en una sociedad es *construir un universo colectivo de sentido*.³⁰⁰

Desde el principio, tal como P. Cerezo explica, el ideal ético orteguiano se concretaría en la idea de “salud”. Lo que entendemos por salud del cuerpo es equivalente a una salud del alma que se da cuando nos sentimos en plenitud, moralmente plétóricos.³⁰¹ Es la afirmación del *yo* que se construye a sí mismo en un esfuerzo “deportivo” de ensayo y error, con la mira puesta en la realización de un proyecto que busca la perfección. Pero no como imperativo moral, sino vital. Este bien, que es la “salud”, “el estar en forma” – en franca oposición a estar desmoralizado-, está en la *estructura misma de la condición humana*. Laín Entralgo se refiere también a esto:

Antes que el *deber ser* importa el *ser*; antes que justa o exquisita, una sociedad debe ser sana, tiene que “ser sociedad”. Y si la deficiencia de nuestra realidad nos dispara hacia el futuro, en busca de lo que nos falta, también es cierto que esa misma deficiencia nos constituye, nos hace ser lo que somos”.³⁰²

El problema de una ética del deber como la Kantiana es que no empatiza con el aspecto *deportivo* y *lujoso* de la vida, tal como la concibe Ortega. La seriedad formal kantiana enfría el ímpetu de hacer que brota de las entrañas del corazón. Si apagamos la fuerza del sentimiento, de la pasión, de la entrega gratuita que impulsa las acciones más heroicas de la vida, imposibilitamos la voluntad que brota del querer. En este punto del camino, nos encontramos, pues, que apelar sólo al imperativo kantiano del puro deber para conseguir que no hagamos del cuerpo un objeto, o lo que es lo mismo, que no convirtamos el cuerpo en un medio para un fin, parece que resulta insuficiente para provocar una respuesta.

Ahora bien, a su vez, el ímpetu vital no puede dejarse a su antojo y capricho. Por eso, distanciándose del vitalismo nietzscheano, reconduce Ortega su posición hacia una ética de los valores que, no obstante, deja intacto el papel primordial de la vida. Posiblemente sea este punto, el de especificar cuáles son esos

³⁰⁰PERIS SUAY, Ángel. “La educación de ciudadanos en Ortega y Gasset”. *Pensamiento*, vol. 65, nº245. Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2009, p. 476.

³⁰¹CEREZO GALÁN, Pedro. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Biblioteca Nueva. Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011, p. 203.

³⁰²LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La espera y la esperanza*. Madrid, 1957. Ed. Revista de Occidente, p. 428.

valores “saludables”, el más difícil de justificar en estos tiempos revueltos que vivimos. Habríamos de recurrir aquí a la idea de que nuestro cuerpo posee valor, un valor que no decidimos nosotros, sino que lo posee previamente a la consideración particular de “este cuerpo”, “el cuerpo de...”. Sería necesario ver en él el principio inviolable de nuestra identidad y singularidad, no sólo para los demás, sino sobre todo para uno mismo.

Pero tampoco Ortega se va a quedar en este lado del camino. Avanza hacia una propuesta en la que, quizás, también nosotros podamos situarnos. P. Cerezo lo describe con mucho acierto:

El arquero, con los pies firmes sobre el suelo, los músculos elásticos y la vista clavada en el blanco, en plena tensión vital, es ahora el símbolo inequívoco de la salud. No lanza sus flechas al vacío, ni al alto cielo para que lluevan sobre su cabeza. Apunta a lo que sabe puede alcanzar y tiene voluntad de alcanzarlo, y se mantiene dentro de la realidad virtual del mundo. (...) No es la norma de la resignación, sino de la salud, en perfecto equilibrio del querer y el poder, sin autoengaños ni desilusiones.³⁰³

Este hacer es lo que Ortega va a llamar la “vocación”. Y esta es la gran dificultad con que nos encontramos. Porque querer no es siempre poder, y menos todavía “deber poder”. ¿Debo perseguir siempre aquello que quiero y puedo?

Tomemos como ejemplo un hecho de purísima actualidad como es la apuesta que algunos grupos sociales hacen para que todo individuo pueda libremente decidir sobre su condición sexual. ¿Qué se pretende con ese hecho? Porque lo primero que hemos de meditar es si, aquellas propuestas que afectan a nuestra vida, tienen, primero, la mirada bien puesta en el punto central de la diana; segundo, el arco bien tensado para no errar en el cálculo. Es de suponer que, como ya decía Aristóteles, cada uno de nosotros busca ser feliz. Por tanto, esta propuesta es considerada por sus defensores como un medio para conseguir este fin universal. De este modo, es de obligado cumplimiento que nos paremos a pensar por qué, en qué medida, se propone a todo individuo el derecho a cambiar de identidad sexual como una condición sin la cual su dignidad como ser humano y, por tanto, su felicidad, quedarían menguadas. Porque de no estar justificada esta razón, al poner su empeño en la consecución de este ideal, su vida podría acabar en la “desilusión” y el “autoengaño”. En el vacío.

Esta reflexión nos conduce a considerar si no habrá que distinguir entre ideales saludables de aquellos que no lo son. La condición sexuada de nuestro cuerpo no es comparable a la función que cualquier órgano vital cumple en nuestra existencia. Implantar a una persona un riñón, un corazón, que no es suyo, requiere un tiempo de adaptación que, una vez superado, asegura la felicidad de ese ser humano. Si el implante es de una mano, de un dedo, la cosa cambia un poco. Mirar esa parte extraña de mi cuerpo exige que me reconcilie con él, que lo haga mío. No es, por tanto, descabellado pensar que si lo que va a suplantarse en mí es aquello que desde mi nacimiento me ha “identificado”, quepa al menos la duda, la zozobra,

³⁰³ CEREZO GALÁN, Pedro. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Biblioteca Nueva. Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011, pp. 214-15.

acerca de si ese acto va a llevar a mi felicidad o a un descalabro vital. Sólo para una persona transexual es comprensible esta decisión. ¿Por qué, entonces, una opción particular –parcial- se formula como universal? Parece significar que, hasta este momento de la historia de la humanidad, se le ha estado negando, a cada individuo, el derecho tan esencialísimo –término que me permito usar a pesar de las reticencias orteguianas- a ser sí mismo. ¡Cuántos miles de millones de seres humanos, entonces, han vivido trágicamente su existencia desde que aparecen sobre la faz de la tierra sometidos a una condición sexual que, impuesta por la naturaleza, no ha sido su elección!

La única explicación que, a mi juicio, cabe aquí es que nuestra sociedad puede naufragar por la imposición de unos valores que no miran realmente la “salud” vital, sino que existen en aras de una cosmovisión interesada acerca de la vida, y, por tanto, del hombre. Subyace, la intención latente de hacer desaparecer toda una cultura del hombre, de la familia como estructura primaria de la sociedad, por tanto, de la vida humana. En mi opinión existe un prejuicio sobre la tradición, sea la que sea, y que implica considerar todo lo pasado como esencialmente rechazable. Es ese prurito por la novedad de que habla Ortega y que en nuestra tierra se identifica con la progresía, frente al pasado inmediato considerado caduco.

Y si, para desterrar todo lo que huele a vestigio de un tiempo sin libertad, el único modo es atacar de raíz lo que hasta ahora se ha considerado “por naturaleza”, pues se hace y ya está. Entonces ocurre que, olvidándose de la virtud griega por excelencia, *phrónesis*, soporte ético de la racionalidad, se lanzan a la tarea sin calcular prudentemente, ni la tensión del arco, ni la legitimidad de la diana.

En nuestro tiempo urge recapacitar sobre lo que estamos haciendo. Urge pararse a pensar en qué estamos convirtiendo al hombre con ese afán rebelde de rechazar absolutamente todo lo que, hasta ahora, se ha considerado un suelo sobre el que vivir. Si bien el cambio es necesario en todo tiempo histórico, para que sea honesto con la sociedad a la que responde debe tener detrás un consenso suficiente que lo respalde. Y ese consenso ha de ser fruto de un diálogo en el que se busque la mejora en la vida del ser humano, de todo ser humano, al margen de cualquier interés parcial o partidista.

En los momentos graves en que ponemos en juego cómo entendemos la vida, Ortega propone un querer no utilitario, porque vivir no es ganar, sino *regalar*, donación de sí misma por aquello que dicta el corazón. Es, pues, un querer desinteresado en tanto que se lanza uno y se desprende de su vida en pos de ese ideal. Este querer brota de lo íntimo de uno mismo, *porque se juega la fidelidad consigo mismo*.³⁰⁴

El arquero representa una ética de la ilusión, pero sin hacerse ilusiones. Según P. Cerezo, la “ironía” la presenta Ortega como el modo de lograr este equilibrio entre querer y poder. Supone encontrar el equilibrio entre la aceptación de

³⁰⁴ CEREZO GALÁN, Pedro. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Biblioteca Nueva. Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011. p. 214.

certezas absolutas o caer, bien en el escepticismo, bien en el relativismo. Por eso es *dialéctica*, búsqueda continua que nunca llega a plenitud.³⁰⁵

La ironía encaja, pues, en la comprensión de la vida como un libre ensayo o experimento. De ahí que, al negar la vida espontánea con la imposición de la razón desde los lejanos orígenes de nuestra cultura, no haya más remedio que empezar todo de nuevo. Para que este comienzo no sea destructivo, la ironía se muestra como una razón escurridiza que se mueve entre la pura exaltación de los impulsos y la pura afirmación de los ideales. También Laín Entralgo comenta que la consideración orteguiana de la vida como “futurición” consta de una radical afirmación del presente, y para conciliar ambos tiempos disponemos de dos armas: el *espanto*, que viene a ser la admiración, porque quien no se sorprende ante la vida queda inane ante ella, y, por otra parte, la ironía.³⁰⁶

P. Cerezo habla también de la “alegría creadora” que hace ese ensayo que es la vida sobre una doble consideración: se atiene a la realidad, a lo que puede, y, al mismo tiempo, se inspira en el rastro que deja lo posible. Ilusión y esfuerzo. Y esto es, ni más ni menos, el deporte, pero, claro, entendido como una acción que exige ideales y metas no impuestas a la fuerza. No hay interés ni utilidad, sino ansia de perfección, sobra de vitalidad, amor, en definitiva. Por eso, cuando la meta no se alcanza, se acepta “deportivamente”. Pero el mismo Ortega es consciente de que la vida presenta muchas veces una faz difícil de afrontar con una actitud lúdica. Por eso, es importante matizar la expresión. Por eso deber y juego se combinan dialécticamente dando paso al hecho tragicómico en que cada sujeto que inicia su día mirando hacia su destino, pone en juego su vida.³⁰⁷

Esta última idea es la que, a mi juicio, es importante recuperar. Cada uno empeña su vida cuando toma decisiones en las que se embarca hacia un destino que, más o menos amañado por la circunstancia, toma entre sus manos. No cabe excusarse en el tiempo que le ha tocado a uno vivir. La posición que adopte respecto a su cuerpo, al margen de los derroteros por los que vaya la sociedad en la que está, conducirá su vida hacia una meta u otra. El arquero es el yo singular que tensa su vida hacia un punto que, siendo elección personal, puede coincidir con la de los otros. Pero no necesariamente. Es más, puede que aquello a lo que está llamado, aquel ideal que inspira su esfuerzo, sea rechazado por los otros sujetos. Sólo en la medida que esa diana esté perfectamente definida y condense el sentido de su existencia, alcanzará su vida la tensión necesaria para encaminarse hacia ella.

Por eso, al margen del error o de la soledad que pueda acarrear la decisión que cada cual adopte para su vida, lo radicalmente exigible es la autoconciencia de que se juega la vida en ello. El ser humano está obligado a jugar el juego de su vida y a tomar una posición u otra. Y como no está solo en este quehacer que es vivir, ha de contar con la posición que los otros adoptan y, todos, a su vez, conocer y reconocer las reglas del juego. Pero no está obligado a seguir el juego que la sociedad, la gente, los otros, quieran para sí... aunque sean mayoría. Ahora bien,

³⁰⁵ CEREZO GALÁN, Pedro. *Ibíd.*, p. 215.

³⁰⁶ LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La espera y la esperanza*. Madrid, 1957. Revista de Occidente, p. 429.

³⁰⁷ CEREZO GALÁN, Pedro. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Biblioteca Nueva. Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid, 2011. p. 226.

¿cómo puede ser esto? Quizás en este punto del relato echamos en falta que Ortega se hubiera planteado el modo para conseguir que sujetos autónomos, con proyectos de vida particulares en los que se juegan su vida, puedan convivir en una misma sociedad sin entorpecerse.

A nosotros nos viene enseguida a la mente la propuesta de una *ética de la razón cordial* o *ethica cordis*. Cuando, en nuestro tiempo, Adela Cortina se propone encontrar el fundamento de la obligación moral, es decir, por qué cada uno de nosotros debemos hacer “lo que debemos hacer” para que nuestra convivencia sea “saludable”, su respuesta va a ser muy clara. La clave está en el reconocimiento recíproco y cordial entre los distintos sujetos que comparten el mundo o circunstancia, que actúa como “*ligatio*” y que fructifica en una “*ob-ligatio*” con uno mismo y con los demás. Este planteamiento ético surge de unir razón y corazón, compasión. El “reconocimiento cordial” o “reconocimiento compasivo” se da cuando existe un vínculo entre seres humanos que se reconocen como semejantes y son capaces de “com-padecer” al otro. Esto significa ponerse en el lugar del prójimo y al desear vivir en la propia carne la experiencia ajena, ser capaces de admitir las razones del otro. Este respeto hacia el otro adquiere una dimensión “entrañable” que convierte el reconocimiento cordial en *fuerza de exigencia de justicia y obligaciones de gratitud, sin las que una vida no es digna de ser vivida*.³⁰⁸

En mi opinión, sólo si partimos del deseo de hallar desde el corazón las razones que el otro tiene para afrontar su vida de modo incluso opuesto al nuestro, podremos hacer un intento de conciliar caminos en pro de una humanidad mejor. Y el modo más directo parece que Ortega nos lo ha dicho sin pretenderlo: la “experiencia vital”, pero no de mi vida sólo, sino también la del otro. La vivencia de mi cuerpo, porque el modo de vivir mi cuerpo es el retrato de mi propia vida, junto a la vivencia que el otro tiene de su cuerpo. En otras palabras, su experiencia, pero vivida en mí.

P. Garagorri explica que cuando Ortega habla de la necesidad de “vivir la vida” este verbo adopta una forma transitiva de modo que significa una relación en que el sujeto entra con lo otro, que, mostrándose como objeto, no lo es verdaderamente. A esta relación la llama *vivencia* y P. Natorp la define así:

Vivencia significa, pues, *lo vivido por mí y en tanto que vivido por mí*; en consecuencia, diremos que la vida-humana o realidad radical es vivencial, es *vivencia*, y, afirmaremos, orteguianamente, que la rigurosa verdad de algo es sólo la captación de su *vivencia de*; es decir, nuestra apropiación de esa vivencia.(...) La vivencia no consiste, pues, en ninguna operación intelectual que pueda disociarse y enfrentarse con el resto de la experiencia posible, sino que pertenece a ese *factum* preintelectual que promueve la actitud intelectual y desde el que ésta mana: el vivir como absoluto acontecimiento.³⁰⁹

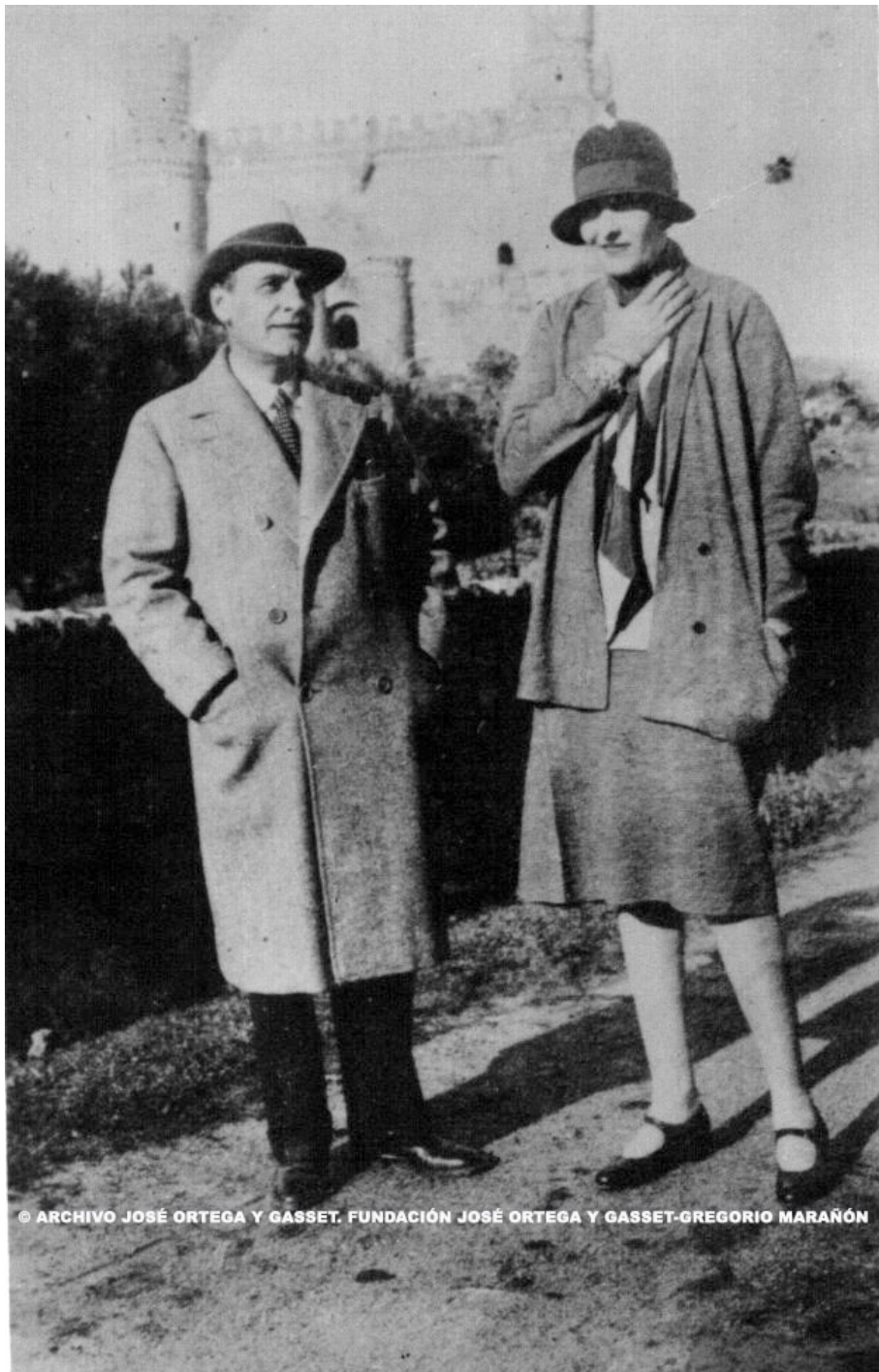
Pues bien, la vivencia del propio cuerpo es el único criterio con el que cada uno cuenta para reconocer si nuestra actitud con él es, de suyo, la que debe ser. Ahora bien, la carencia que denunciamos en Ortega es que parece no plantearse

³⁰⁸ CORTINA, Adela. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo, 2007. Ediciones Nobel. Cp.9, p. 216.

³⁰⁹ NATORP, Paul. *Pestalozzi, su vida y sus ideas*. Ed. Labor, Barcelona, 1931. p. 59.

suficientemente esta confrontación entre el *sí mismo* y los *otros* a la hora de la realización del proyecto vital. En cualquier caso, no creo que podamos tampoco afirmar que esta interpretación haga justicia a nuestro filósofo, porque si cada individuo tomara consigo la tarea de hacer su vida desde la autenticidad, virtud práctica por excelencia para Ortega, seguramente el resultado inequívoco sería esa sociedad armónica que buscamos.

A veces, y a pesar de todo lo dicho, no podemos evitar una sensación de abatimiento ante lo problemático de nuestra existencia, ya que persiste por mucho que pensemos sobre ello. Sin embargo, ni siquiera por intuir de antemano que la solución a nuestras incertidumbres es una “ilusión”, hemos de dejar de ilusionarnos en la búsqueda de nuevas apuestas. El buen deportista es el que encaja los fracasos sin desfallecer, porque a pesar de que pone todo su empeño en el éxito, le consta que el fin último no es tanto ganar como participar en el juego y, ante todo, mostrar el deseo perenne de ir a mejor. Seguramente sea esto con lo que nos podemos quedar. Asumir *deportivamente* la dificultad de saber vivir, de saber construir, entre todos, las reglas del juego en el que estamos implicados.



José Ortega y Gasset con Victoria Ocampo en el castillo de Manzanares el Real. Madrid, 1925.
Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón

CAPÍTULO 4

VARÓN *VERSUS* MUJER

En el capítulo anterior, el estudio de la concepción orteguiana del cuerpo como expresión patente de un mundo interior latente nos ha llevado a concluir que en la especie humana coexisten dos modos de corporeidad porque existen dos intimidades bien diferentes. Estas dos realidades son el hombre y la mujer. Por tanto, llega el momento en que hemos de dar un paso adelante y preguntarnos qué dice Ortega y Gasset sobre estas dos formas de humanidad.

Mi opinión es que, ante nuestra mirada, se nos muestran ambas como dos cuerpos sexuados. Cada uno es distinto, pero incompleto; necesario, pero insuficiente. ¿Incompleto e insuficiente para qué? Para llevar a cabo una vida verdaderamente humana. Esta es la cuestión: hemos de aclararnos ante la realidad que es nuestro cuerpo y esto es inseparable de aclararnos ante la realidad que es el hombre. Si lo primero es ser una especie viva en este planeta Tierra, cuyas formas de vida tienen como principal pretensión la supervivencia, el cuerpo del varón y el cuerpo de la mujer cumplen la misión que la naturaleza les ha encomendado poseyendo cada uno los órganos diferenciados aptos para este fin. Pero como esto significaría igualarnos a cualquier otra especie orgánica que tiende a su reproducción, el ser humano añade a este hecho otro único y superlativo: el buscar una vida que, en una continua recreación a partir de lo que está dado, posibilite la libertad, el amor y la esperanza, auténticas potencias del ser humano.

Pero para que esa vida humana se realice, varón y mujer han de encontrar su lugar y esto no es tarea fácil. De hecho, a lo largo de la historia de nuestra humanidad, ha predominado una forma de dominio del hombre sobre la mujer. En este momento en que nosotros retomamos esta cuestión, las posiciones principales son tres: la de aquellos que defienden la diferencia dentro de un marco de superioridad del varón frente a la mujer, la de aquellos que defienden la complementariedad y la de aquellos que defienden la igualdad. ¿Y nuestro filósofo? ¿Qué posición adopta acerca de este “problema femenino”, como se va a llamar en su tiempo?

Pero no sólo vamos a intentar dibujar su perfil ante este tema tan importante, sino también el de algunas figuras relevantes que han pensado y opinado sobre él. A esto añadiremos lo que, desde mi punto de vista, es necesario decir. Cuenta Ortega y Gasset de Augusto Comte¹ que, en sus escritos, ya avisa de un peligro de nuestra cultura si la gente sigue sin preocuparse en decir “lo que hay que decir” en cada momento –la palabra que se cree, de modo auténtico y responsable, y que es necesario decir. El hombre occidental se mueve en *lo que él llamaba*

¹ COMTE, Auguste. *Curso de filosofía positiva*, empezado en 1830 y terminado en 1842.

“fluctuación de las opiniones”, o sea, la caprichosidad e insustancialidad de los decires. Pues en esa línea, junto a Ortega, nos atrevemos a hablar de lo que nos parece que hay que decir, aunque sea un ir a contracorriente. *Hay una ética del decir –que es urgente enunciar y proparar-, como hay una ética de todo hacer humano.*²

Señalar esto es importante porque todos sabemos que, al utilizar las palabras que hemos recibido de nuestra lengua materna, asumimos con ellas las ideas que las conforman. Y estas ideas son las opiniones vigentes con las que nos encontramos, las que se usan sin nuestra intervención ni asentimiento, los tópicos vigentes. Y lo que le suele ocurrir al hombre medio, según Ortega nos insiste en *La rebelión de las masas*, es que recurre a ellos cuando necesita pensar en cualquier problema o asunto que se le presenta en un momento concreto de su vida.

4.1. CAMBIO DE SENSIBILIDAD VITAL: PSEUDODERECHO A LA IGUALDAD Y A LA LIBERTAD

El primer punto que vamos a considerar es el nuevo paradigma desde el que se comprende la relación entre los seres humanos. Por un lado, sin atender al sexo, aparece la pretensión de nivelar a todos los individuos, al considerar que las diferencias intelectuales o físicas no afectan a la elección y desarrollo de cualquier actividad; por otro lado, desde la realidad sexuada de la especie humana, nos encontramos con la consideración de que no existen diferencias de ningún tipo entre varón y mujer, excepto las que histórica y culturalmente se han querido imponer.

4. 1. 1 PSEUDODERECHO A LA IGUALDAD

En cosas de la vida hay siempre que preguntar por qué se producen. Porque la vida es ella misma un infinito “porqué” y es nuestro entendimiento quien tiene que añadirsele.³

A finales de 1925, Ortega afirma que bajo toda la vida contemporánea late una injusticia profunda e irritante; el falso supuesto de la igualdad real entre los hombres.⁴ A mi juicio, esta creencia que denuncia forma parte de la vigencia colectiva de la que hablamos y vive en la trastienda de muchas actitudes y conductas que, hoy por hoy, se están imponiendo.

Cuando se confunde la igualdad jurídica⁵ con la “igualdad real”, como nos dice Ortega, hemos abierto la puerta a todo un mundo de hipocresías y falsedades

² ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso de 1939-1940. Obra póstuma. O.C. Tomo IX. Lec. IV, p. 312.

³ ORTEGA Y GASSET, J. “Del ‘humanismo’ y de la generación cartesiana”. *La Nación*. 1933. O.C. Tomo V, p.260.

⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *La deshumanización del arte*. 1925. O.C. Tomo III, p. 850.

⁵ OSÉS GORRAIZ, Jesús María. *La sociología en Ortega y Gasset*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989. p. 161. “Ortega admite radicalmente este postulado: los hombres somos desiguales, con la única excepción del aspecto jurídico en el que se establecía la igualdad de todos los hombres ante la ley. (...) La democracia ha llevado a que las minorías se hayan confundido con las masas en la enfermedad del

que, repetidas mil veces, se convierten en verdad. La gente las cree y, a partir de ahí, no se vuelven a cuestionar. Una de estas ideas que pulula en derredor y ha calado profundamente en la mente de muchos es que somos iguales el hombre y la mujer. Pero, en mi opinión, para que esta afirmación tenga algún sentido, hay que aclarar qué estamos queriendo decir.

El tema de la verdad o falsedad es posiblemente un enigma central de la filosofía y, previamente a ella, de la vida misma. Necesariamente, cuando defendemos una opinión o creencia nuestra acerca de algo, contamos con el convencimiento por nuestra parte de que eso que afirmamos es verdad. De lo contrario sería un absurdo. Pero claro, ante muchos interrogantes de los que la vida nos va presentando nos quedamos como perdidos, desorientados, y es labor del pensamiento intentar sacarnos de esa encrucijada y dejarnos anclados en terreno seguro. Ahora bien, nos recuerda Ortega que, ante este hecho, pueden darse dos casos:

Uno, en que la orientación es efectiva, en que efectivamente nos consta algo a cada uno de nosotros, al sí mismo de cada cual, pero que supone siempre, inexorablemente, una previa desorientación, un previo no contarnos; y otro, en que la orientación es ficticia, en que no es el sí mismo de cada cual el convencido sino un pseudo-yo que nos viene del contorno social, el cual ha desalojado y suplantado nuestra efectiva personalidad y actúa en nosotros. Esta ficticia orientación es la que no presupone desorientación previa.⁶

¿De dónde le ha venido al hombre de nuestro tiempo dudar de la diferente idiosincrasia del varón y de la mujer? Milenios de humanidad y no ha sido sino hasta bien entrado el siglo XX cuando ha surgido la idea de que realmente no hay diferencia, sino que la distancia entre uno y otro sexo es cultural. Esta visión, que ya defiende Simone de Beauvoir a principios del siglo, se ha convertido en la actualidad en una novedosa creencia que amenaza con asentarse en la mente de nuestro hombre-masa, siempre dócil a la asimilación del pensamiento en boga. Isabel Morant escribe sobre esto que *el proyecto de Beauvoir venía a romper un silencio, a generar dudas sobre la 'naturalidad' de las cosas de los sexos.*⁷

El rechazo manifiesto que Ortega siente por esta filósofa⁸ no es la tónica general de su trato con las mujeres, ni siquiera expresa su postura ante lo femenino. Aunque todos los estudiosos de este tema coinciden en la posición inestable que va a mantener nuestro filósofo a lo largo de sus escritos, la acusación de misógino no es unánime. Según Mairena Fernández, J.L. Aranguren por ejemplo, discípulo de Ortega, sí que lo acusa de sexismo por situar el papel de la mujer en la historia en un plano de inferioridad. La mujer sería para el hombre una referencia, un ideal. Concluye que su sexismo tendría una vía más fuerte en la que apuesta sin tapujos por la superioridad del varón, y otra más débil, disfrazada, al considerar que su papel

plebeyismo. Esa desigualdad radical entre los hombres induce a Ortega a establecer el axioma de que la sociedad es una interacción entre minorías selectas y masas.”

⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Principios de Metafísica según la razón vital*. Curso de 1932-1933. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII. Lec. II, p. 568.

⁷ MORANT, Isabel. “El sexo de la historia” en GÓMEZ-FERRER MORANT, Guadalupe. (Ed.) *Las relaciones de género*. Ed. Ayer, Madrid, 1995. p. 30.

⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. “Más sobre los otros y yo” - “Breve excursión hacia ella” Curso de 1949-50. Obra póstuma. O.C. Tomo X. Cp. VI, pp. 213-28.

social no está en el ámbito de lo público, de las transformaciones sociales, sino en el ámbito del hogar.⁹

Según Marta Campomar, la figura de Victoria Ocampo –de la que vamos a hablar enseguida–, es la musa del “mito” orteguiano acerca de la mujer como fuente de inspiración del hombre, cuando inicia sus reflexiones sobre la cultura del amor. Esta es la otra cara de la concepción orteguiana sobre la mujer: ser el ideal del hombre. De hecho, nos dice que la propia V. Ocampo, en su *Autobiografía*, expresa su temor por no ser capaz de dar la talla y decepcionar así a Ortega.¹⁰

J. L. Aranguren expresa esta consideración de machista hacia Ortega en la parte sexta de la Conferencia Inaugural de la I Semana Española de Fenomenología, de la que él mismo se encarga:

Ortega piensa que el espíritu es un patrimonio, no diré que exclusivo, pero sí principal, del varón sobre la mujer. Esta superioridad intelectual del varón sobre la mujer es algo que, según él, se percibe claramente en la cultura. Para Ortega la cultura es masculina y Simmel escribió sobre la cultura femenina que, en fin, es una subcultura. Creo que Ortega habría suscrito esta concepción. Hay, por tanto, una especie de machismo si quieren ustedes, una especie de machismo filosófico en Ortega, cultural en general y filosófico en particular, y esto es algo indudable.¹¹

Para confirmar este convencimiento de que la actividad intelectual es un rasgo privativo del varón, es muy representativo lo que le dice Ortega a Victoria Ocampo en una carta, en 1928, disculpándose de su falta de tiempo (el subrayado es de Ortega):

Mis obligaciones masculinas me reclaman. Voy a estar dos días en absoluto aislamiento, hecho pararrayos solitario de mí mismo, para ver si me atraigo, me encuentro y me recobro. Entretanto la envío de mi corazón un “echantillon sans valeur”. Su Ortega.¹²

Ciertamente, la influencia de Simmel en Ortega es muy clara. Cuando Simmel va a explicar que la cultura es eminentemente masculina, se pregunta cuál es la causa de ello: *una complicada compenetración de motivos históricos y psicológicos*, nos dice. Previamente, ha hecho la distinción entre la “cultura objetiva” –toda creación material o espiritual humana que contribuye a su perfeccionamiento– y la “cultura subjetiva” –que sería la apropiación individual de esa objetivación que hacen los miembros de una sociedad, en un momento de la historia. El problema está precisamente, no en la cantidad de cultura objetiva, sino en la capacidad de una sociedad en que sus miembros la asimilen. Entonces, escribe:

En el cruce de esos dos caminos se desvían igualmente los dos problemas estimativos que plantea el movimiento feminista moderno. Por su origen, el feminismo parece caminar en la dirección de la cultura subjetiva. Al querer las

⁹ FERNÁNDEZ ESCALANTE, Mairena. “Ortega y las mujeres. Dichos y hechos”. *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, nº4, 2006. p. 215.

¹⁰ CAMPOMAR, Marta. “Victoria Ocampo en la cultura del amor de Ortega y Gasset”. *Revista de Estudios Ortegaianos* nº 3, Madrid, noviembre 2001, p. 241.

¹¹ LÓPEZ ARANGUREN, José Luis. Conferencia Inaugural “Ortega y la literatura”. Actas de la 1ª Semana Española de Fenomenología. En SAN MARTÍN, Javier. *Ortega y la fenomenología*. Madrid, 1992, U.N.E.D. pp.23-24.

¹² Carta a Victoria Ocampo nº5 (2º viaje a la Argentina, 1928) Martes 28.

mujeres adoptar las formas de la vida y de la producción masculinas, aspiran, sin duda, a participar personalmente de los bienes de la cultura ya existentes, pero de los cuales se han visto excluidas hasta ahora. Quieren aumentar su cultura subjetiva, (...) pero no por eso desaparece el otro problema, mucho más abstracto, mucho menos apremiante. ¿Dará lugar el movimiento feminista a nuevas producciones? ¿Aumentará el caudal de la cultura objetiva? ¿Podrá ser un movimiento que no sólo multiplique y reproduzca, sino que produzca y cree?¹³

Para Simmel, dos son las formas en que la mujer crea cultura: la casa y la influencia que ejercen sobre el varón. Cómo queda plasmada esta idea en Ortega, lo vamos a ir comentando. Pero, de momento, no dejamos pasar el hecho de que ciertamente nuestro filósofo ha dado pie a este tipo de calificaciones al estilo de Aranguren. Por ejemplo, el fragmento que viene a continuación es de esos que provocan cierto estupor y léídos en solitario, fuera de todo contexto e interpretación, pueden llevar a nuestro pensador al ostracismo. Está describiendo las diferencias entre varón y mujer, y, como segunda nota, dice:

Porque, en efecto, esa intimidad que en el cuerpo femenino descubrimos y que vamos a llamar ‘mujer’ se nos presenta desde luego como una forma de humanidad inferior a la varonil. Éste es el segundo carácter primario en la aparición de Ella. En un tiempo como el nuestro en que, si bien menguante, sufrimos la tiranía del mito ‘igualdad’, en que dondequiera encontramos la manía de creer que las cosas son mejores cuando son iguales, la anterior afirmación irritará a muchas gentes. Pero la irritación no es buena garantía de la perspicacia. En la presencia que da la Mujer presentimos los varones inmediatamente una criatura que, sobre el nivel perteneciente a la humanidad, es de un rango vital algo inferior al nuestro. No existe ningún otro ser que posea esta doble condición: ser humano y serlo menos que el varón. En esa dualidad estriba la sin par delicia que es para el hombre masculino la mujer. La susodicha manía igualitaria ha hecho que en los últimos tiempos se procure minimizar el hecho –uno de los hechos fundamentales en el destino humano- de la dualidad sexual. Simone de Beauvoir, distinguida escritora de París, capital de la grafomanía, ha escrito una obra voluminosa sobre *Le deuxième sexe*. A esta señora le parece intolerable que se considere a la mujer –y ella misma se considere- como constitutivamente referida al varón y, por tanto, no centrada en sí misma, según, por lo visto, le acontece al varón. La señora Beauvoir piensa que consistir en ‘referencia a otro’ es incompatible con la idea de persona, la cual radica en la ‘libertad hacia sí mismo’. Pero no se ve claro por qué ha de haber tal incompatibilidad (...) la autora, afortunadamente confunde las cosas y de este modo exhibe en su libro el carácter de confusión que nos asegura la autenticidad de su ser femenino.¹⁴

Efectivamente, con textos así, ¡empezando y acabando de esta manera!, está claro que Ortega sólo puede recoger lo que ha sembrado. Por ello no es de extrañar que haya escritos en que se le acuse de machismo y no se tenga ningún interés en aportar la otra cara de sus reflexiones, ni tan siquiera hacer un intento de acercamiento al mundo vital desde el que habla¹⁵. Esta última idea la defiende

¹³ SIMMEL, Georg. *Cultura femenina y otros ensayos*. Espasa-Calpe, Buenos Aires – México, 1938, pp. 8-9.

¹⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso 1949-50. “Más sobre los otros. Breve excursión hacia ella”. O.C. Obra póstuma. Tomo X, Cp. VI, pp. 225-26.

¹⁵ Tal es el caso, por ejemplo, de autoras como Pilar Allegue Agueté que, en su Comunicación, en la I Semana Española de Fenomenología, en Madrid, 1992, ataca furibundamente el escrito de Ortega *Estudios sobre el amor*, entrelazando, a mi juicio con poca coherencia argumental, todos aquellos

también su discípulo J. Marías, pero la expone de otro modo que resulta menos enojoso y, a mi juicio, fácilmente aceptable:

La mujer, cuando funciona como mujer, jamás es objeto; eso es lo que no puede ser. Es sujeto y bien sujeto (o “sujeta”, si se prefiere). Y respecto a ella yo soy otro sujeto. Es objeto cuando olvido que es mujer: una cosa; una cosa que ocupa espacio en un ascensor, que pesa cincuenta kilos, que hay que alimentar, que puede votar, que se puede gozar. Hay una costra interpretativa radicalmente errónea, cuyo núcleo es la creencia de que se puede entender a la mujer *sola*. Esta es la quiebra de lo que se llama “feminismo”. Ni se la puede entender sola, ni al hombre solo. No digo que no puedan, o que no deban estar solos, sino que no se los puede entender. Si el hombre no está referido a la mujer, no es hombre; y si la mujer no está referida al hombre, no es mujer.¹⁶

El otro comentario, eso de que la mujer no es igual sino inferior al varón, aunque sea vitalmente hablando, ya no podemos encontrar cómo justificarlo. Y, por ello, quede ya claro de partida que, cuando hagamos una crítica del derecho a la igualdad, no va en absoluto en esta línea. Pero vayamos paso a paso.

Según nos dice Mairena Fernández-Escalante,¹⁷ durante sus primeros años de juventud, Ortega creía que en España iba a ocurrir lo mismo que en Francia con Mathieu de Noailles.¹⁸ La lectura de su libro le causa un placer inmenso porque ve en esta mujer una actitud vital que desea para la mujer española. Según M. Campomar, en la mente de Ortega, que piensa en la joven madrileña, se estaría gestando el ideal de una mujer burguesa, libre de la actitud melancólica y mojigata, desprendida de los clichés que la sociedad le impone, dispuesta a ganarse el derecho a una vida que le augure felicidad. Pero, en realidad, es el comienzo de una reflexión que sobrepasa la frontera y habla ya del *destino de la mujer en general con derecho a su alma y cuerpo*.¹⁹ Así se expresa nuestro filósofo:

Ahora que hay tantas mujeres ciudadanas por las campiñas y por las playas; ahora que pueden algunos instantes permanecer arrebujadas en la soledad y en el silencio, deberían cultivar sus ensueños como flores de salvación, y al llegar el otoño y con el otoño el retornar, dejarlos caer sobre los rincones de sus hogares entre los pliegues de las cortinas y esparcirlos por las mesas y junto a los lechos.²⁰

En realidad, la figura de la mujer como diosa del hogar no desaparece en ningún momento, ni siquiera cuando consta su actitud favorable hacia el despegue y progreso de la mujer, por la misma relación que mantiene con su por entonces novia, Rosa Spottorno. En sus cartas, que escribe desde su estancia en Alemania, la exhorta a liberarse de sus remordimientos y desasosiegos, de los que acusa sobre todo a los

fragmentos en que Ortega habla de la mujer de un modo, que hoy diríamos, nada “correcto políticamente”. En SAN MARTÍN, Javier. *Ortega y la fenomenología*. Madrid, 1992. U.N.E.D.

¹⁶ MARÍAS, Julián. *La mujer en el siglo XX*. Alianza Editorial, Madrid, 1980. p. 160.

¹⁷ FERNÁNDEZ ESCALANTE, Mairena. “Ortega y las mujeres. Dichos y hechos”. *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, nº4, 2006. pp. 203-221.

¹⁸ Condesa Mathieu de Noailles, Anne. Poetisa francesa de origen rumano. Escribió tres novelas, una autobiografía y muchos poemas. Los temas centrales son el amor, la naturaleza y la muerte. La obra de la que hablamos es *Le Visage émerveillé*, 1904.

¹⁹ CAMPOMAR, Marta. “Victoria Ocampo en la cultura del amor de Ortega y Gasset”. *Revista de Estudios Orteguianos* nº 3, Madrid, noviembre 2001, p. 215.

²⁰ ORTEGA Y GASSET, J. “El rostro maravillado”. 1904. O.C. Tomo I, p. 37. También aparece en el Tomo V con “La poesía de Ana de Noailles”, 1923, pp. 149-155.

jesuitas –recordemos que ha estudiado en su juventud en su colegio de Málaga. Y, sobre todo, lo que le reclama es que sea, además de esposa, una compañera en el recorrido intelectual del libre pensador. Este empeño es un aval acerca de su apertura al problema de la mujer, siempre y cuando no nos olvidemos del tiempo en el que vive, donde los intereses que se atribuyen a la mujer tienen que ver con el matrimonio, el hogar, las amistades. Por eso, es cierto que está de acuerdo en que su lugar supremo, donde ha de esparcir sus valores y cualidades, es el hogar. Respecto a esta visión orteguiana, opuesta a la de Simone de Beauvoir, Darcy Donaue critica el hecho de que al destacar como rasgos femeninos la afectividad y su tendencia al ensimismamiento, nuestro filósofo lo que hace es buscarse una buena razón para considerar oportuno que la mujer se mantenga al margen de aquellas actividades cuya realización exige una buena aptitud hacia la exterioridad, como los negocios o la política.²¹

Sobre esta cuestión, parece claro que la lectura de Simmel, por esta época, va a ser determinante. Recordamos que, refiriéndose a la casa, ha dicho que es una de las dos grandes producciones culturales de la mujer:

Ahora bien, la gran hazaña cultural de la mujer es haber creado esta forma universal. He aquí un producto objetivo cuya índole propia no es comparable con ninguna otra; he aquí un producto que lleva impreso el sello femenino por las peculiares facultades e intereses de la mujer, por su típica sensibilidad de inteligencia, por el ritmo entero del ser femenino.²²

Para situarnos en el contexto de Ortega y hacernos una idea sobre la aparición y desarrollo del pensamiento sobre la mujer en la época de la posguerra, Teresa Rodríguez de Lecea dice que podríamos distinguir un primer momento, desde finales de los años cuarenta, en que unas pocas mujeres inician el camino y lo hacen tratando el trabajo de la mujer fuera del hogar y cómo hacerlo compatible con las faenas de la casa. Su principal objetivo es la educación, único medio para que puedan acceder a puestos técnicos. Después de la segunda guerra mundial, el feminismo laico enfocado en la declaración de los derechos humanos, se centra en alcanzar la igualdad entre el hombre y la mujer, mientras que el tema de la singularidad femenina frente al varón es defendida desde la teología cristiana.²³

Este es el debate de fondo. ¿Existe o no una diversidad, una especificidad de lo femenino frente a lo masculino? Cuando tratemos la cuestión de si Ortega se incluye entre los defensores del esencialismo, es de esto de lo que hablamos. Nuestro filósofo tiene aquí un problema añadido, ya que, al mismo tiempo que se opone a la corriente feminista que aboga por la supresión de la diferencia, tampoco puede colocarse al lado de los que defienden la singularidad de lo femenino, puesto que necesitaría hacerlo compatible con su tesis de que el ser humano no tiene naturaleza. No obstante, su discípulo J. Marías no está de acuerdo en una interpretación absolutamente literal de este apotegma y lo explica así:

²¹ DONAUE, Darcy. “Mujer y hombre en Ortega”, en *Ortega y Gasset Centennial. Centenario Ortega y Gasset*. University of New Mexico. Universidad de Nuevo México. Ed. José Porrúa Turanzas, S.A. Madrid, 1985, pp. 134-5. Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

²² SIMMEL, Georg. *Cultura femenina y otros ensayos*. Espasa-Calpe, Buenos Aires – México, 1938, p. 45.

²³ RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa. “Mujer y pensamiento religioso en el franquismo” en GÓMEZ-FERRER MORANT, Guadalupe. (Ed.) *Las relaciones de género*. Ed. Ayer, Madrid, 1995, pp.175-78.

Cuando Ortega dice que el hombre no es cosa, que no tiene “naturaleza”, sino historia, no quiere decir que no haya nada constante y universal en el hombre, sino que no tiene naturaleza en el sentido de las cosas y que, en la medida en que *tiene* naturaleza, no se identifica con ella. El ser del hombre, ha escrito, es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico; la realidad humana tiene una estructura inexorable. El hombre está determinado por su “naturaleza”, en el medida en que es un animal, un vertebrado superior, dotado de un psiquismo, y todo ello sometido a las leyes de la física, la biología o la psicología; pero la vida humana no se identifica con esos elementos naturales: es *lo que yo hago con ellos*.²⁴

Más adelante retomamos nuestra reflexión. Primero “al paso”; luego, ya trotaremos. Al margen de su relación epistolar con Rosa, en el primer viaje a Alemania, también escribe desde Leipzig en 1905 expresando su sorpresa ante la actitud vital de las mujeres alemanas, tan distinta a las españolas. Y esto, a pesar de que, como ya hemos visto, no encaje en absoluto en la vida germana. De ahí el deseo de que su novia sea una de las mujeres que abanderan la transformación social del rol femenino. Ahora bien, el hecho que realmente va a producir un terremoto vital que afecte profundamente su visión acerca de la mujer, sobre todo en el terreno del amor, va a ser su encuentro con Victoria Ocampo en 1916, en su primer viaje a Argentina como un joven profesor.²⁵ Escribe Marta Campomar que a nuestro filósofo le pilló desprevenido al hallarse ante *el prototipo de mujer audaz, con esa tilde de imprudencia que le faltaba a la española, en una sociedad joven de América del Sur y en medio de un mundillo de mujeres elegantes*.²⁶ Para Ortega supone descubrir en la vida real una mujer que es el ideal en el que piensa desde 1904.

He aquí que Ortega, tras este “flechazo” cuando tiene ya treinta y tres años, no puede seguir pensando el tema del amor como filósofo teórico. En unas notas que su hija Soledad recoge, aparece una que titula “bonito tema”:

Por ventura, () caballero, ¿sois enamorado? – Por desventura lo estoy- respondió D. Quijote. II, 12.²⁷

Este sufrimiento que puede causar el amor es un tema que también trata Freud. Carlos Gómez explica que para el padre del psicoanálisis la felicidad es prácticamente inalcanzable, y da tres motivos fundamentales. Uno de ellos es la falta de capacidad que tenemos para las relaciones entre nosotros. Al comentar esta idea, dice que, para Freud, el caso de felicidad más intensa que podemos alcanzar es el amor sexual, pero esta relación tiene la pega de que al enamorarnos nos ponemos

²⁴ MARÍAS, Julián. *Acerca de Ortega*. Colección El Alción, Revista de Occidente, Madrid, 1971. p. 127.

²⁵ Victoria Ocampo está casada con Monaco Estrada, pero mantiene una relación ilícita con un amante, el primo de su marido, Julián Martínez Estrada. Un comentario peyorativo de Ortega hacia él fue la causa de una ruptura en la amistad. En mayo de 1917, Ortega le escribe una carta, que ahora transcribimos, y que no tendrá respuesta. Se recuperará la relación a partir del segundo viaje en 1928. Juntos consiguieron que saliera adelante el proyecto de una revista, *Sur*, en 1931, y así se consolida la posición intelectual de Victoria Ocampo. CAMPOMAR, Marta. “Victoria Ocampo en la cultura del amor de Ortega y Gasset”. *Revista de Estudios Orreguianos* n° 3, Madrid, noviembre 2001, p. 231.

²⁶ CAMPOMAR, Marta. *Ibíd.*, p. 215.

²⁷ Carpeta de su hija Soledad. “Notas”. Archivo de la Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

precisamente al alcance de un sufrimiento y desamparo incomparable en el caso de que no salga bien.²⁸

A partir de esta experiencia del enamoramiento, la inevitable encarnación de la palabra, va a plasmarse en un cambio de dirección en su pensamiento. Comenta M. Campomar que para el joven Ortega que estudia en Alemania es imposible imaginar frente al modelo de “*señorita*” *madriñena, beata, incapaz de plantearse problemas de infidelidad como derecho a su felicidad*, la espontaneidad y exuberancia que representa Victoria Ocampo.²⁹ Su encuentro con esta mujer debió parecerle algo irreal. La Señora de Estrada se le presenta como una figura de mujer opuesta a lo que representa para él su joven esposa, Rosa Spottorno. Es muy reveladora la carta que Ortega escribe a V. Ocampo tras el desencuentro que tienen, como hemos comentado a pie de página, por la opinión desfavorable que le merece su amante. Por eso, paso a transcribirla hasta donde se conserva:

Su silencio desgraciadamente no tiene más que una explicación, de modo que no deja el menor espacio donde pueda abrir sus alas la esperanza. Su silencio es el lenguaje propio del olvido. Me ha olvidado Vd, “buena amiga”, me ha olvidado Vd fabulosamente. Y al sentirme desterrado de Vd me parece que me empujan fuera de mí mismo, de un “mí mismo” mejor e ilusionario, en vista del cual merecía la pena de que viviese el resto de mí mismo.

Yo conozco bien a la Gioconda astral, pero sí lo bastante para sospechar que no es propenso su ánimo a mantenerse en situaciones intermedias. Dentro de su delicioso corazón debe ser siempre o medio día o media noche. Ando muy próximo a creer que ha llegado para mí el momento de la tiniebla. Hubo unas horas vagas en que, sin pretenderlo ni esperarlo, me sentí regalado con su afecto y su alma fina, bella y enérgica se orientaba hacia mí con ilusión. ¿No es cierto? Ahora en cambio temo que mientras le escribo emocionado, con una fiebre en mi pulso que Vd no ha querido ver nunca, se rompa mi entusiasmo contra una Victoria de media noche, que remota de aquel afecto siente hacia mí más bien enojo, hastío, impaciencia –tal vez aversión. Ya que ve que no me hago muchas ilusiones. Verdad es que no me las he hecho nunca. Lo divino de los dones femeninos es ser inapelables y venir del fondo insobornable a que es fiel toda mujer superior. Nada más absurdo e inelegante que fundar en razones la demanda de cariño –como si este sentimiento radical fuera algo de superficie cual la justicia o la verdad. El cariño se recibe, paralizando nuestro pecho la gratitud, como se recibe la caricia que el dulce sol de otoño alarga hasta nosotros. En cuanto al enojo y el desdén caen sobre nosotros de la manera que el rayo y un temperamento delicado los acepta, yerto y mudo, por ser lo irremediable. Deben ser muy pocas las cosas que Vd. –ex “buena amiga”– no³⁰

La carta se queda cortada en esta frase. Esta entrañable declaración de desasosiego, que Victoria Ocampo no llegará a recibir, tendrá una segunda réplica en la que, un Ortega más apaciguado, le revela su existencia:

Señora, los desterrados sufren de cuando en cuando arrebatos de aguda melancolía. Desterrado yo del imperio de su memoria padecí a fines del mes de Mayo uno de

²⁸ GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos. *Freud y su obra. Génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*. Editorial Biblioteca Nueva y Asociación Psicoanalítica de Madrid, 2002, p. 320.

²⁹ CAMPOMAR, Marta. “Victoria Ocampo en la cultura del amor de Ortega y Gasset”. *Revista de Estudios Orteguianos* n° 3, Madrid, noviembre 2001, p. 222.

³⁰ Carta a Victoria Ocampo n° 1. Madrid 22 de Mayo 1917. Fundación José Ortega y Gasset- Gregorio Marañón. Madrid.

estos ataques. Presa de él, escribí a Vs una carta de muchas, muchas, muchas páginas. En ella hacía un diario retrospectivo de las emociones que mi ensayo de “buena amistad” con Vd me había hecho experimentar. Resplandecía en mi carta la más exquisita sinceridad, pero era, en cambio, un atentado contra la brevedad, en la cual según dicen, está el gusto. Por esta razón determiné quedarme con lo escrito y reabsorber en mi corazón los melancólicos recuerdos que había dejado escapar con una prolijidad abrumadora.³¹

Esta relación malograda se recuperará cuando Ortega vuelva a la Argentina, en un segundo viaje. Su admiración por V. Ocampo va a seguir despierta, como se puede constatar, por ejemplo, en una carta de 1928 donde Ortega se disculpa por una deuda de 50 pesos, a causa de la invitación a un banquete. Y dice así:

Mendoza – Domingo 18

Querida Victoria: (...) Una deuda grande oculta la visión de las chiquitas. Yo tengo contigo una deuda enorme, tan grande como estos Andes que en este instante veo ante mí y a los cuales me da gana de darles una palmada en el lomo como se hace con el elefante del zoo. Esta deuda gigantesca eres tu misma, tu ser magnífico, el simple hecho de que te tomes el trabajo de existir, de hacer gravitar tu espléndido cuerpo con su ... () alma densísima sobre la superficie del planeta. Esta deuda ya tan antigua que arrastro no te la podré pagar nunca y si te la pagase me moriría.³²

El interés que despierta la lectura de estas cartas es la de corroborar el hecho, como diría Nietzsche, *humano, demasiado humano*, de que el pensamiento transcurre a la par que la vida y es imposible que permanezca inmutable. Las ideas que se fraguan sobre la cultura del amor no pueden ser impermeables: existe un antes y un después de Victoria Ocampo. Por ello, a pesar de que la atracción por esta mujer se torne en una relación de amistad que, a pesar de sus altibajos, va a durar de por vida, no podemos obviar que los textos que Ortega va a escribir sobre el amor, el enamoramiento, el cariño, han de tener un telón de fondo que es su experiencia de amor ideal con esa mujer.

Por esta época temprana, la concepción de Ortega sobre los sexos gira en torno a la idea de una diferente complementariedad. Mientras que la mujer domina el ámbito de lo privado y tiene una actitud más pasiva, el varón vive hacia lo público y su vida es plenamente activa. Pero para nuestro filósofo no son éstas cualidades que dejen en inferioridad de condiciones a la mujer. Al revés, su más importante aportación es precisamente la capacidad que tiene de influir sobre el hombre, y esta es su manera de intervenir en el devenir de la historia. Esta idea, como hemos mencionado anteriormente, aparece ya en Simmel:

La producción objetiva y original de las mujeres, en el campo de la cultura, consistiría en ser ellas las que, en gran parte, dan forma al alma masculina. (...) Las mujeres imprimen forma a las almas de los varones, y al hacerlo se expresan ellas mismas, creando una producción objetiva que sólo por medio de ellas es posible. (...) La obra de la mujer –podría decirse– es el varón, porque, en realidad, los hombres serían distintos de lo que son si no recibieran la influencia de las mujeres;

³¹ Carta a Victoria Ocampo n° 25. Julio 1917 (Sobre dirigido a Rep. Argentina, Señora Victoria Ocampo de Estrada, Tacumán 675. Buenos Aires). Fundación José Ortega y Gasset- Gregorio Marañón. Madrid.

³² Carta a Victoria Ocampo n°10, de 1928 (2° viaje a la Argentina). Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Madrid.

y esto llega tan lejos, evidentemente, que la conducta y la actividad de los varones, en suma, toda la cultura varonil, se funda en buena parte sobre la influencia o, como suele decirse, el “estímulo” que parte de las mujeres. Pero en esto hay, sin duda, una confusión. Esa influencia o actuación de las mujeres, por muy fuerte que sea, no adquiere importancia para la cultura objetiva hasta que se transforma, por obra de los varones, en aquellos resultados que corresponden a la *índole* masculina y que sólo en *ésta* pueden ser producidos.³³

Hemos dicho que con “La poesía de Ana de Noailles”, en 1923, empiezan los abundantes escritos que va a dedicar al tema de la mujer, como siempre desperdigados a lo largo y ancho de su obra. Al llegar los años veinte se produce un cambio en la cultura y la sociedad en el que se enmarca una naciente actividad de las mujeres españolas, aunque no sea comparable con la que se produce en otros lugares del mundo. Es fundamental el debate acerca del sufragio para las mujeres con Clara Campoamor y Victoria Kent a la cabeza, y cuyo resultado a favor consiguen, a pesar del voto opuesto, entre otros, de Indalecio Prieto y dos diputadas socialistas, curiosamente.³⁴

Por su parte, Ortega ha fundado la *Revista de Occidente* también en 1923, y en ella van a ir circulando textos de las mujeres intelectuales del momento generándose así una polémica³⁵ en torno al tema de los sexos. Por tanto, aunque se encuentra entre los intelectuales del momento que definen la nueva situación como “problema feminista”, no se manifiesta explícitamente acerca del feminismo y, además, deja que sea su *Revista* un vehículo de expresión de las ideas de este naciente movimiento. Pero, precisamente, quizás sea ese el problema. ¿Cómo es posible que, siendo tan lúcido, incluso visionario, para analizar otros problemas de la sociedad, no vea que se está produciendo un cambio? La opinión de Flora Guzmán, otra de las estudiosas del tema, es que, aunque posiblemente no se da cuenta, de haberlo hecho tampoco hubiera respondido como a nosotros nos hubiera gustado y habríamos esperado de él, porque son más fuertes sus prejuicios. Y aunque escribe sobre mujeres, la sospecha está en que son escogidas por algún motivo personal.³⁶

³³ SIMMEL, Georg. *Cultura femenina y otros ensayos*. Espasa-Calpe, Buenos Aires – México, 1938, p. 49.

³⁴ Clara Campoamor y Victoria Kent, consiguen en 1925 ser las dos primeras mujeres que se incorporan al Colegio de Abogados de Madrid. En las Cortes españolas de 1931 protagonizan uno de los momentos más recordados de esa época al enfrentarse ambas feministas ante la cuestión del sufragio universal de las mujeres. V. Kent va a oponerse al sufragio por considerar que las mujeres españolas no están preparadas culturalmente para ejercer ese derecho y que, por su educación conservadora, el voto será perjudicial para la República. Frente a esta posición, Campoamor va a defender por encima de todo el derecho a votar. El sufragio femenino en España se logra en 1931, y es ejercido por primera vez por las mujeres en las elecciones de 1933.

³⁵ Siguiendo el TFM de Clara Solbes, este debate que abarca desde sus inicios en 1923 hasta 1936, cuando comienza la Guerra Civil, se dividiría en dos etapas. Una que llega hasta 1929 y en la que “predomina la teorización sobre la complementariedad de los sexos, desde diversos campos, predominando el antropológico, el psicológico, el sociológico y el biológico”. Y la segunda, a partir del 29 y en la que empiezan a aparecer los escritos de mujeres que dan su opinión sobre ello. SOLBES BORJA, Clara. “José Ortega y Gasset, la mujer intelectual y las intelectuales modernas: Rosa Chacel y María Zambrano”. TFM. Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2015, p. 25.

³⁶ GUZMÁN, Flora. “Homenaje a José Ortega y Gasset”. *Cuadernos Hispanoamericanos*. 403-405. Enero-Marzo. Madrid, 1984, p. 180.

¿Por qué nuestro filósofo no toma este importante hecho entre sus manos de cirujano especialista y abre en canal el problema que tiene delante, para dejarlo ser bajo su atenta mirada? Lo ha hecho en muchos otros asuntos. ¿Por qué aquí se conforma con analizar diferentes figuras de mujer que, seguro, atrajeron su atención? Según Flora Guzmán se ve claramente la diferencia cuando Ortega opina sobre la mujer real o la ideal. De esta última es de la que gusta hablar y en todos sus textos lo que hace es apelar *monótonamente a las tradicionales virtudes femeninas, a esas virtudes que adornan y acaban por confundir*. En opinión de F. Guzmán, la mujer *es* lo que se le ha dejado ser en cada época. Y al alabar sus virtudes, lo que consigue es convertir a la mujer en un espectro irreal, aunque ideal.³⁷

Esta misma idea es compartida por Patricia Doldán quien defiende que, en la reflexión de Ortega sobre la mujer, predomina el sentimiento sobre la cabeza, de modo que transforma en una aureola de pura idealización la visión de aquellas que resultan elegidas. Son mujeres que han pasado por una selección y coinciden con la cosmovisión o perspectiva desde la cual Ortega mira. No hay imparcialidad, sino todo lo contrario.³⁸

Los teóricos que participan de ese debate en el tiempo de Ortega, entre los que se hallan figuras de renombre,³⁹ comparten la visión de que lo masculino se opone a lo femenino de manera esencial, de modo que esto determina el ser mismo de cada sexo y, por tanto, también el rol que se ocupa en la sociedad. Ortega parece compartir este discurso esencialista sobre los sexos, pero no está claro que en Simmel⁴⁰ ese esencialismo sea puro y, sin embargo, es uno de los pensadores que Ortega sigue más de cerca en esta cuestión, como estamos viendo. Por otro lado, aunque es verdad que nuestro filósofo no está de acuerdo con el requerimiento de las feministas para que la mujer participe en las tareas masculinas, sino que defiende una “cultura objetiva femenina”, afirma la valía de lo femenino frente a lo masculino para trabajos como la medicina, la historia, el arte.⁴¹ Esta idea sí que estaría ya en Simmel, pero, según M^a Ángeles Durán, lo que es evidente es que sólo podrán las mujeres realizar algo que constituya esa pretendida cultura femenina ateniéndose a lo que implica características específicas femeninas, como la *sensibilidad*,

³⁷ GUZMÁN, Flora. “Homenaje a José Ortega y Gasset”. Madrid, 1984. *Cuadernos Hispanoamericanos*. 403-405. Enero-Marzo, p. 179.

³⁸ DOLDÁN VALERA, Patricia. “La mujer en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset”. 1981. Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón. (ORT/DOL/muj), p. 4.

³⁹ El primer número inicia el debate con “La poesía de Ana de Noailles” de Ortega y también se publica un artículo de Georg Simmel que es la primera parte de “Filosofía de la moda”. Otros colaboradores son G. Jung, discípulo de Freud, el psiquiatra Ernst Kretschmer, y reconocidos antifeministas de nuestro país como Gregorio Marañón y Gustavo Pittaluga, ambos médicos distinguidos.

⁴⁰ Los ensayos que aparecen en la *Revista de Occidente* son: Georg Simmel, “Filosofía de la moda”. Tomo I, 1923. “Lo masculino y lo femenino: Para una psicología de los sexos” II, 1923. “Cultura femenina” VII, 1925. Estos tres artículos, junto a “Filosofía de la coquetería”, se recogen en el volumen *Cultura femenina y otros ensayos* por Espasa-Calpe Argentina, Colección Austral, Buenos Aires, 1938.

Jesús M. DE MIGUEL, en su artículo “Georg Simmel: La construcción social del género femenino como subcultura”, escribe que “la condición de la mujer, su relación con el otro género (masculino), así como los asuntos del amor y la coquetería los desarrolla fundamentalmente entre los años 1911 y 1918.” *Mujeres y hombres en la formación de la teoría sociológica*. Edición a cargo de M^a Ángeles Durán, CIS. Madrid, 1996.

⁴¹ SOLBES BORJA, Clara. “José Ortega y Gasset, la mujer intelectual y las intelectuales modernas: Rosa Chacel y María Zambrano”. Barcelona, 2015. Universitat Pompeu Fabra. TFM, p.30.

*subjetividad, cuidado personal, etc.*⁴² Es decir, sólo queda como posibilidad para que la producción de la mujer sea independiente que lo hagan en función de lo que les distingue del varón.

Efectivamente, Simmel lo que propone para la cultura femenina es que no se convierta en reproductora de los moldes y contenidos masculinos, sino que sea creadora de una verdadera cultura objetiva que fructifica desde la feminidad. Por eso, dice:

Si la libertad de movimiento que reclaman desde hace poco las mujeres fuese orientada en el sentido de *objetivar el ser femenino*, como la cultura tradicional hasta ahora ha hecho con el masculino, y no en el sentido de que las mujeres repitan y remedeen las actividades del hombre –no es aquí mi problema el de averiguar el valor de tales repeticiones–, eso significaría sin duda alguna, el descubrimiento de un nuevo continente cultural. (...) las mujeres quieren ser y tener lo que los hombres son y tienen. No he de examinar el valor de tales afanes; pero desde el punto de vista de la cultura objetiva lo que interesa, sobre todo, es la *feminidad* independiente, es decir, extraer del inmediato proceso vital los elementos específicamente femeninos para convertirlos en formas independientes, reales e ideales.⁴³

En este punto del discurso, cabe hacer una parada que invite a la reflexión. El que Ortega defienda la complementariedad de los dos sexos no significa que la consecuencia necesaria de ello es que cada uno tenga asignado un rol en la sociedad. Que haya roles impuestos culturalmente –que los hay, insistimos– no significa tampoco que de ello se derive, por contra, la igualdad natural de los sexos. Asimismo, ¿por qué los detractores de esta visión esencialista de los sexos hacen derivar la existencia de los roles sociales de una premisa que podemos adjetivar como biológica? Los rasgos que definen la diferencia de los sexos masculino y femenino tienen un fundamento eminentemente fisiológico. Si buscamos el significado de este término resulta que el objeto de estudio de la fisiología humana son las funciones de nuestro organismo. Se considera un área de la biología relacionada fuertemente con la anatomía. De ahí que su estudio aparezca al lado de la medicina desde sus remotos orígenes. O sea, que estamos diciendo que el sexo varón y el sexo mujer tienen su impronta en nuestros órganos genitales, nuestra estructura ósea –preparada o no para el parto, entre otras cosas–, nuestras hormonas, y, por tanto, e inevitablemente, en nuestra psique en tanto que no es posible separar una realidad de la otra.

Pero, que esto sea así, no significa que exista una relación causal con el hecho de que, las funciones que cada sexo desarrolla en la sociedad, sean necesariamente diferentes y específicas, estas y no las otras. El propio Ortega reclama un lugar relevante para J.J. Bachofen,⁴⁴ a quien no se le ha reconocido su valía hasta tiempo después, por los estudios sobre la existencia primera del matriarcado:

⁴² DURÁN, M^a Ángeles. *Mujeres y hombres en la formación de la teoría sociológica*. “Georg Simmel: La construcción social del género femenino como subcultura”. Madrid, 1996. Edición a cargo de M^a Ángeles Durán, CIS, p. 62.

⁴³ SIMMEL, Georg. *Cultura femenina y otros ensayos*. Espasa-Calpe, Buenos Aires – México, 1938, pp. 54-55

⁴⁴ BACHOFEN, Johann Jakob. *El derecho materno*, 1861.

Sin proponérselo directamente, a él se debe el descubrimiento más importante de la etnología y la sociología: la idea del matriarcado. (...) lo sorprendió buceando extrañamente en la historia de la antigüedad, cuyo haz parecía definitivamente opaco –bronce y mármol. A través de esa costra espléndida supo ver una lejanía de muchos milenios, edades del hombre incomparablemente más viejas, en que todo -la institución, la idea, el sentir- era tan divergente de lo conocido, que casi parece propio de otra especie.⁴⁵

Esto, a mi entender, es fundamental. Que el rol sea cultural, que lo es, no implica que la distinción de género lo sea. Es importante, para que no haya confusión en lo que decimos, que la definición de “género” esté clara. Si nos atenemos a cómo lo explica Isabel Morant es un concepto que viene en ayuda para la categorización y reflexión sobre las diferencias de sexo, en concreto, para analizar lo que hay *de cultural e histórico, de categoría social impuesta sobre el cuerpo sexuado de las mujeres*.⁴⁶

Tenemos, pues, que el género masculino deriva del sexo masculino, del mismo modo que el femenino, de la mujer. Pero si bien lo primero es un concepto que el ser humano inventa para ordenar la realidad y así poder actuar sobre ella, la existencia de las dos realidades –macho y hembra-, ópticamente necesarias para la supervivencia de nuestra especie, no las ha creado con su imaginación ningún humano. En este sentido, J Marías aporta una reflexión que, en mi opinión, nos es de interés:

Y ¿qué ocurre si la mujer olvida su condición femenina? Todo el mundo diría: se masculiniza. No lo creo así. La mujer se masculiniza si adopta los rasgos o caracteres de la persona masculina; cuando olvida los de la femenina, *se despersonaliza*. No es que pierda su condición femenina, sino la personal, porque ésta no se realiza más que en forma masculina o femenina, en la realidad del varón o de la mujer. (...) lo que es menester es la *realización femenina* de aquellas posibilidades humanas que antes sólo tenían una versión masculina. Habría que realizar femeninamente –es decir, de otra manera- esas posibilidades. Pero esto requiere un poco de imaginación, no se puede hacer imitativamente, rutinariamente. Hay muchas cosas que sólo se han hecho masculinamente, pero hay otra posibilidad: solamente estarán plenamente realizadas esas posibilidades *humanas* cuando se realicen en dos versiones, masculina y femenina. Y, naturalmente, hará falta realizar masculinamente algunas otras posibilidades que solo habían tenido versión femenina: ¿es que los hombres no tienen que hacer también, a su manera, algunas cosas que antes habían hecho solamente las mujeres?⁴⁷

Este comentario de J. Marías, a mi juicio, es de lo más relevante en nuestro tiempo y, por ello, insistimos en que es oportuno aclarar de qué estamos hablando cuando hablamos. El “problema feminista” es un problema cultural, y sin duda de gran importancia. Pero lo convertimos en otra cuestión si cabe más grave cuando incluimos como problema todo lo que tiene algún tipo de relación con él. Es como si, a pesar de nuestra edad intelectual madura que ha superado el “pensamiento por

⁴⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Espíritu de la letra*. “Oknos el soguero”. 1927. O.C. Tomo IV, p. 189.

⁴⁶ MORANT, Isabel. “El sexo de la historia” en GÓMEZ-FERRER MORANT, Guadalupe (ed.), *Las relaciones de género*. Ed. Ayer, Madrid, 1995, pp. 46-7.

⁴⁷ MARÍAS, Julián. *La mujer en el siglo XX*. Alianza Editorial, Madrid, 1980. pp. 96-97.

complejos”, cayéramos de nuevo en él, como parece ser según Vigotsky.⁴⁸ Utilizamos el término “género” y en nuestra mente aparece todo un imaginario cultural que nos lleva a evocar desde los conceptos masculino y femenino a otros como patriarcado, machismo, explotación, ... y acabamos en la violencia de género.

Según mi punto de vista, este complejo de relaciones conceptuales a partir de una palabra -en nuestro caso, “género”- ha derivado en prejuicios que orientan nuestras conductas sociales. Si fomentamos la creencia de que una forma patriarcal de sociedad implica abuso de poder sobre la mujer y es el caldo de cultivo para que se dé lo que hoy entendemos por “violencia de género”, quizás no estemos diciendo toda la verdad. En nuestro tiempo, seguimos viviendo en sociedades patriarcales, como ha sido mayoritariamente en la historia conocida de la humanidad. Y no por ello existe una violencia generalizada. Lo que sí es cierto, sin embargo, es que tenemos experiencia de parejas en las que, a pesar de que los dos miembros trabajan fuera de casa y la mujer tiene una formación similar a la del varón, ello no impide el sentimiento de superioridad de éste sobre aquella. ¿Por qué? Parece que hay algo más. Algo profundamente enraizado en el ser humano que lo impele a autoafirmarse sobre el otro, pero ¡ojó!, sea varón o mujer. Lo que ocurre es que, en una sociedad favorable al varón -como lo han sido la inmensa mayoría a lo largo de la historia-, éste encontrará toda clase de *facilidades* para realizar su aspiración egoísta y ocupar los roles que más lo favorezcan, mientras que la circunstancia de la mujer, por el contrario, le hará encontrarse con mayor número de *dificultades*. Pero si se trata de una sociedad que no es favorable a ninguno de los dos, sino pretendidamente igualitaria, tendrá el varón que hacer un esfuerzo para controlar esa tendencia egocéntrica, arraigada socio-culturalmente. Y esto es fundamental, ya que habremos de hacer uso de la educación, como nos propone insistentemente Ortega desde sus inicios con la necesidad de una “pedagogía social”. Desde la más tierna infancia para poder reconducir esta costumbre ancestral, tendremos que hacer hincapié en los valores de respeto y libertad. Porque, desde luego, lo que no admite discusión es que las sociedades humanas han favorecido históricamente al varón, al menos hasta el presente.

Respecto a este asunto de la violencia machista, M^a José Agra Romero, en un artículo donde habla de la necesidad del disenso femenino, explica cómo se interpreta desde lo que denomina “feminismo marginal”. Distingue tres grandes

⁴⁸ La teoría de VYGOTSKY es conocida como "teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas". En la consideración de las visiones sobre el significado, critica tanto la posición asociacionista como la estructuralista porque no explican el significado en proceso, es decir, en las transformaciones por las cuales pasa el desarrollo del individuo y de los grupos sociales.

Las palabras no pueden ser consideradas fuera de su acontecer concreto, ya que la variación de los contextos de ocurrencia hace que los sentidos sean ilimitados y, en cierto modo, inacabados. Con esto no se trata de decir que Vigotsky aporta una gran innovación a la discusión sobre el sentido existente ya en su época. Ahora bien, es cierto que contribuye en la atribución de un lugar teórico central. Busca demostrar que la formación del concepto tiene una historia, en la vida del individuo y del grupo social y de ahí la inestabilidad en cada etapa del funcionamiento conceptual. Incluso llega a relativizar la sucesión de etapas, como al decir que en el adolescente y en el adulto ocurre el “pensamiento por complejos”. Además, el conocimiento del mundo no es obra sólo de la razón, sino en colaboración con la imaginación. En: VYGOTSKY, Lev S. *Problemas de Psicología General. Obras Escogidas*, II. (ed. dirigida por Álvarez, A. y Del Río, P.) Madrid, 1993. (original de 1932). También, en *Imaginación y creatividad del adolescente o Psicología Infantil. Obras Escogidas* II. Madrid, 1993.

grupos de feminismo. El liberal sería el que comienza reclamando para la mujer una igualdad y libertad como la del hombre y tiene el problema de presentar una “somatofobia”, aspecto que coincidiría con el análisis que aquí vamos a hacer. El feminismo radical, inspirado en el pensamiento marxista y freudiano, que enfatiza la construcción social de los géneros y que peca de tener como ideal el mito de la “androginia”. Por último, el feminismo marginal que tiene como uno de los focos centrales la cuestión acerca de la violación de las mujeres. Se basa en la idea de que la obligación de la mujer a tener relaciones sexuales con el varón, sin contar con su voluntad, es la clave de todo patriarcado. La dominación masculina que supone la violación afianza la idea de la mujer como propiedad del varón. Como esta posición se mueve dentro de un *materialismo biológico* para el cual la biología es la estructura y la superestructura es la cultura, la solución está en “la *caza del violador*” porque, de este modo, se ataca el fundamento del poder del hombre sobre la mujer.⁴⁹ En esta posición lo personal y lo político se confunde, las relaciones sexuales se ven como relaciones de poder y, por eso, pasan a ser cuestión política.

Dicho esto, hay que insistir en no confundir las cosas y estar atentos cuando hablamos de la violencia de género. En mi opinión, sólo en personas con una educación deficiente o errada cabe pensar que la visión machista de la relación entre sexos acabe necesariamente en agresión física o psíquica, lo cual no significa que no pueda darse en más de una ocasión. De ahí que sea tan necesaria la formación en valores de respeto, en principio, desde la familia, que es el lugar privilegiado para que echen raíces. En nuestro tiempo en que andamos algo despistados en esto de los valores, es evidente que la posición ideal desde la filosofía es, por lo pronto, la de reconocer el perdimiento como algo real –vital-, y asumir entonces la necesidad de buscar un nuevo suelo donde apoyarse. Por eso, para Ortega es tan importante no confundir nuestras ideas y creencias. Respecto a esto, C. Morón hace una puntualización muy interesante. Piensa que, cuando llama *ocurrencias* a las ideas, nuestro filósofo sabe muy bien que no son exactamente lo mismo, que tener una *idea* de algo es faena ardua. Pero lo que sí es cierto es que una vez alcanzada, puede llegar a tener la fuerza que tiene una creencia.⁵⁰

Debemos, por tanto, ser conscientes de que, cuando afirmamos “creer en algo”, “ser verdad”, “ser verdad para mí”, estamos diciendo lo mismo; porque *algo es verdad para mí cuando para mí es verdad en sí*.⁵¹ Si resulta que cometemos un error, éste no afecta a la verdad, sino a la conexión que nosotros establecemos entre ese algo y la verdad. Por eso no debemos confundir las dos cosas –aquello que entendemos por verdad y el modo como podemos llegar a ella. No es lo mismo una creencia racional de otra asumida pasivamente por herencia social. Por eso, Ortega distingue entre creer “en algo” y creer “por algo”. Este segundo tipo de creencia es la creencia racional. Existe un motivo, una razón que fundamenta la creencia y tenemos constancia de ello. Porque lo que ocurre muy a menudo es que creemos en

⁴⁹ AGRA ROMERO, María José. “Legitimidad y necesidad del disenso feminista”, en GONZÁLES, José María y THIEBAUT, (eds.) *Carlos Convicciones políticas, responsabilidades éticas*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 198-99.

⁵⁰ MORÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá, Colección Romania. Madrid, 1968. Cp. XII, pp. 405-6.

⁵¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Sistema de Psicología*. Curso en otoño, 1915. Obra póstuma. O.C. Tomo VII. Lec. XII, p. 518.

algo de modo inconsciente, aunque en nuestro actuar contemos con ello. Así, en nuestro tiempo -quizá más que en otros-, es importante deslindar qué hay de creencia racional en lo que afirmamos saber, de dónde procede nuestra convicción, si de nuestro “fondo insobornable” o de lo superficial de nuestro ser. Ortega viene en nuestra ayuda:

Hay una imagen errónea que desorienta nuestra comprensión del hombre en general. Suponemos que la personalidad humana se forma partiendo de un núcleo central, que es lo más íntimo de ella, el cual, creciendo, engrosándose y perfeccionándose, llega en su periferia a constituir nuestro yo social, aquello de cada uno de nosotros que da hacia los demás. La verdad, sin embargo, ha sido siempre lo contrario. Lo primero que del hombre se forma es su persona social, el repertorio de acciones, normas, ideas, hábitos, tendencias, en que consiste nuestro trato con los prójimos. (...) Conforme progresa la plenificación de su cultura personal, la pared crece hacia dentro, va creando capas más internas del individuo. (...) Nótese que ambas espiritualidades, la periférica y la íntima, son de muy distinto rango. Aquélla está integrada por lo recibido y mostrenco. Son las ideas que piensa todo el mundo, los impulsos de conducta que el ambiente imprime en todos por igual, las preferencias y repulsiones comunes. Se trata, pues, de la forma inferior de espiritualidad, en que ésta se confunde casi con lo mecánico. En cambio, la intimidad comprende sólo los pensamientos que el individuo crea o recrea por sí, las actitudes morales que nacen con plena independencia en la soledad original de su ser, aparte de los prójimos. Todo esto, que es lo más valioso, última potencia del espíritu, es lo que tarda más en formarse dentro de la persona, y es lo que estimamos. En definitiva, se trata de los criterios decisivos -intelectuales, morales, etcétera-; sólo cuando el hombre posee en su fondo estos criterios propios, firmes, que son su sustancia inalienable, decimos que es plenamente una persona. El que sólo posee el repertorio de modos recibidos sólo funcionará con corrección en las situaciones rutinarias previstas por ese repertorio. Colocadlo en una circunstancia nueva, y no sabrá qué hacer, su reacción será torpe, porque no puede recurrir al fondo creador de sus criterios propios.⁵²

Y esto es lo que nos pasa. Estamos inmersos en un tiempo de avalancha, de abrumadora invasión de novedades que necesitamos pensar a toda prisa. Si no queremos vernos arrastrados por las corrientes sociales vigentes, sino que optamos por ser nosotros los que decidamos en qué lugar nos situamos, hemos de hacer un ejercicio de reflexión y aclararnos sobre nosotros mismos. Averiguar de dónde nos vienen nuestras creencias, cuáles son las ideas que admitimos o rechazamos de nuestro entorno cultural. Las ideas se construyen cuando las creencias dejan de ser nuestro sostén y la vida ha de hacer un parón para reencontrar su hilo conductor, su sentido. Este pensar para construir ideas renovadas es la filosofía. Por eso, dice Ortega que *la filosofía no es creencia sino formalmente idea, pensamiento, ocurrencia y nada más*,⁵³ y que ella misma no es vida, sino paralización del vivir, un medio para volver a salir a flote y poder vivir.

Pero hay cosas y situaciones ante las cuales nos encontramos sin creencia firme: nos encontramos en la duda de si son o no o de si son así o de otro modo. Entonces no tenemos más remedio que *hacernos* una idea, una opinión sobre ellas. Las ideas son,

⁵² ORTEGA Y GASSET, José. “Sobre los Estados Unidos”, O.C. Tomo V, cp. III, pp. 42-43.

⁵³ ORTEGA Y GASSET, J. *Principios de Metafísica según la razón vital*. Curso de 1935-1936. Obra póstuma. O.C. Tomo IX. Lec. VI, p. 198.

pues, las “cosas” que nosotros de manera consciente construimos, elaboramos, precisamente porque *no creemos en ellas*.⁵⁴

Para salir de este bloqueo, hemos de intentar tomar la faena del pensamiento con la actitud festiva, abierta y espontánea que nos ofrece una visión deportiva de la vida –como aconseja Ortega y ya afirmamos anteriormente. Siempre con la pretensión de convencernos de su coherencia y veracidad, sin prejuicios que nos atenacen. Estas ideas construidas desde la razón no poseen la firmeza de la fe o la creencia, sino que van entreveradas con la duda, la vacilación entre la multitud de ideas posibles. El que cree no ha elegido aquello que cree y se encuentra en esa creencia como pez en el agua. En cambio, toda idea es pensada por un hombre determinado en una determinada circunstancia y tiene, así, el significado que él le atribuye en su situación vital. Por eso, *el verdadero y plenario sentido de una frase, la auténtica y completa realidad de una idea aparece sólo cuando está funcionando, cuando ejecuta la acción que ella, en verdad, es, cuando cumple su misión en la existencia de un hombre*.⁵⁵

Por tanto, si hoy alguien afirma que somos iguales varón y mujer, hemos de contar con que, según Ortega, esta idea ha sido pensada por alguien que vive en la circunstancia actual y que responde a una finalidad en su vital existencia. ¿Cuál es ese propósito, qué significado y qué consecuencias prácticas tiene para el ser humano de hoy afirmar esta sentencia?

En 1928, en una conferencia en Buenos Aires acerca de su tiempo,⁵⁶ afirma que todo ser humano y toda época actúa y, por tanto vive, en función de unos deseos que, aunque afincados en el fondo de nuestra intimidad, afloran sin nuestra anuencia y determinan el transcurso de su historia vital. De este modo, el deseo que brota del corazón de nuestra nueva cultura es el de una igualdad sin excepciones y una libertad sin límites. Según Ortega, este es un nuevo mito que resulta de la interpretación apresurada y directa de la Declaración de los Derechos humanos en Europa. De esto vamos a hablar en el apartado siguiente. No obstante, adelantamos un comentario de J. Zamora Bonilla al respecto donde recuerda que Ortega llama a esta imposición del sufragio universal en todos los ámbitos de la vida “el plebeyismo triunfante”, y que todo ciudadano ha de asumir que, junto a los derechos políticos que tiene, existe también una relación de deberes, cuestión en la que parece que nadie se para a pensar.⁵⁷

El análisis de nuestro filósofo viene a concluir que es evidente que al que le interesa la igualdad –y esta idea no es nueva, Nietzsche ya lo vio con claridad- es al que no tiene nada que perder y mucho que ganar. Si nos ceñimos al tema que nos interesa, la igualdad física o psíquica entre varones y mujeres es una aspiración que, lejos de ser deseable, ni siquiera es moral. ¿Por qué debemos ser iguales psicofísicamente? ¿Garantizaría esto el respeto a la dignidad humana? ¿Qué

⁵⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *La razón histórica*. Curso de 1940. Obra póstuma. O.C. Tomo IX. Lec. I, p. 482.

⁵⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Sobre un Goethe bicentenario*. (Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen). 1949. Obra póstuma. O.C. Tomo X. Introducción. p. 22.

⁵⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de nuestro tiempo*. Introducción al presente. 1928. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII, cp. I, p. 52.

⁵⁷ ZAMORA BONILLA, Javier. *Ortega y Gasset*. Plaza y Janés. Barcelona, 2002. Cp. III, p. 237.

problema hay en ser diferentes? Este deseo de igualdad expresado por el ser humano sólo tiene sentido en el ámbito jurídico para exigir un mismo trato ante la ley. Resulta chocante un comentario que hace J. Marías acerca de la conquista de la igualdad ante campos que antes estaban acotados para la mujer:

Lo decisivo es que la mujer ha pasado a una situación –evidentemente más justa e inteligente– parecida a la del hombre: este podía hacer cualquier cosa que no estuviese prohibida; la mujer, en cambio, no podía hacer más que las expresamente autorizadas; es un mundo de diferencia. Cuando las mujeres fueron a matricularse por primera vez en las Universidades europeas, resultó que no estaba prohibido: *ni siquiera estaba prohibido*, porque no se había ocurrido que lo fueran a hacer. Y se interpretaba como “masculinización” la apropiación de las posibilidades *humanas*, porque se había identificado lo meramente humano con lo propio del varón.⁵⁸

Anécdotas al margen, lo que nos importa repensar es que, si nos salimos del ámbito de la *sobrenaturalidad*, es una pretensión ésta de la igualdad que va contra los hechos. Parece que lo que hacemos es una inversión de la falacia naturalista. Aquí partimos de la afirmación de que debemos ser iguales y concluimos, por tanto, que somos iguales.

Empezando por nuestra constitución física, ya es superfluo hablar de ello. Pero incluso nuestra psique muestra rasgos que nos señala como diferentes. Que haya un número determinado de casos en que los rasgos del varón y de la mujer no están definidos, no hace más que confirmar la norma, la generalidad, que es justo lo contrario. ¿A qué se debe el empeño en nuestros días en defender lo que contradice los sentidos? Es realmente curioso lo que ocurre. Los primeros filósofos se debatían entre el dato espontáneo y natural de los sentidos frente a las decisiones abstrusas de la razón. Cuando la ciencia pone los límites en la experiencia, la importancia de los sentidos para el conocimiento humano deja de ser motivo de división y, a pesar de los intentos de absolutizar a la razón, triunfa el empoderamiento de los sentidos. Pues bien. Como dando un salto hacia el pasado, en nuestros días hay quienes vuelven a negarlos y parecen obviar los datos que nos aportan.

Esta cuestión es hoy uno de los problemas más complicados y difíciles de tratar por la conjunción de factores que confluyen en torno. En una primera aproximación, podríamos partir de dos ramificaciones: por un lado, el asunto que hemos empezado a tratar como deseo de borrar todo rasgo diferenciador entre varón y mujer; por otro, la afirmación de que no existen dos sexos diferenciados biológicamente,⁵⁹ sino que son creación cultural. Esto último nos llevaría a cuestionar que la existencia de los cromosomas *xx* o *xy* en mi ADN sea determinante; a afirmar, sin embargo, que una cosa es el sexo varón o mujer y otra el género masculino o femenino; que puedo tener la apariencia de un varón y sentirme como mujer, o al revés. En definitiva, que la decisión de ser mujer o varón es de cada individuo. Nuestra reflexión no pone en duda, obviamente, la existencia de personas transexuales y homosexuales – reducimos a estos dos grupos humanos las

⁵⁸ MARIAS, Julián. *La mujer en el siglo XX*. Madrid, 1980. Alianza Editorial, pp. 88-89.

⁵⁹ Por ejemplo, M^a Ángeles Durán recrimina a Ortega el hecho de defender la diferencia biológica entre los sexos porque con ello “justifica la situación de opresión, sometimiento y marginación de la mujer, afirmando que ésta es *esencialmente inferior* al hombre”. DURÁN, M^a Ángeles: “Ortega como pretexto” en DURÁN, M^a Ángeles. (Ed.). *Mujeres y hombres en la formación de la teoría sociológica*. CIS, Madrid, 1996. p. 214.

inmensas posibilidades que hoy se han abierto. Lo que aquí se trata de dilucidar es la influencia de la vigencia cultural de nuestro tiempo en este tema, que es lo que, desde las posiciones teóricas de Ortega, nos parece defendible.

Cuando Ortega habla sobre la igualdad está pensando en otro tipo de problemas sociales y políticos. Pero hoy el sentido se ha ampliado enormemente y vemos acampar esta idea de la igualdad, así como de la libertad de opción, por todas partes. La historia nos muestra seres humanos diferentes y en pueblos diversos que van alcanzando mayor grado de uniformidad conforme avanza la civilización. Ésta es siempre construcción humana precisamente sobre la base de nuestra diversidad y con el fin de conseguir una convivencia saludable. No obstante, si no se distingue el ámbito de lo común y público de la zona privada y personal, afirma nuestro filósofo que la sociedad puede caer en un ansia desorbitada de igualitarismo que confunda las fronteras. Los derechos humanos surgen como una necesidad del hombre político y ahí tienen su legitimación. Igualdad ante la ley, igualdad en derechos jurídicos, no significa igualdad biológica.

Así, la ciudad nace por reunión de pueblos diversos. Construye sobre la heterogeneidad zoológica una homogeneidad abstracta de jurisprudencia.⁶⁰

La dificultad para entender la complejidad de nuestro tiempo es evidente. Ahora bien, esto no es ninguna novedad según Ortega.

Lo esencialmente confuso, intrincado, es la realidad vital concreta, que es siempre única. El que sea capaz de orientarse con precisión en ella; el que vislumbre bajo el caos que presenta toda situación vital la anatomía secreta del instante; en suma, el que no se pierda en la vida, ése es de verdad una cabeza clara.⁶¹

Su tiempo es la infancia de nuestro tiempo. También para él, el diagnóstico es que el hombre-masa no tiene una moral. Se ha quedado sin moral porque rechaza la pasada y su único acto de fe es creer que tiene todos los derechos, pero ninguna obligación. Tener moral conlleva estar sometido a unas normas y deberes, tener un sentimiento de aceptación y sumisión que, según Ortega, es inexistente en el hombre contemporáneo europeo. Cuando escribe sobre los valores, se refiere a ellos como uno de los grandes temas de su tiempo.⁶² Y es cierto porque muchos pensadores están trabajando sobre ello, aunque el que influye más profundamente en nuestro filósofo es Max Scheler -cuestión que ya hemos tratado. En consonancia con éste, se opone a la postura relativista respecto a los valores, doctrina que es cada vez más frecuente entre nosotros.

Cada cual tiene su opinión y juzga que es ella la verdad. (...) Tal es el venerable “tropo” o argumento de Agripa el académico, el “tropo” fundado en la diversidad inarmónica de las opiniones (...). Pero (...) a la esencia de la verdad son indiferentes las vicisitudes del sufragio universal. La coincidencia de todos los

⁶⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*. 2ª Parte. 1930. O.C. Tomo IV, p. 474.

⁶¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p.477.

⁶² Escribe: “Más allá de los objetos empieza el mundo de los valores; más allá que el mundo de lo que es y de lo que no es, el mundo de lo que vale y de lo que no vale, el mundo de la ética y el mundo de la estética. Todo ello reunido en una ciencia peculiar distinta de todas las demás, sería lo que yo propongo llamar ciencia estimativa”. ORTEGA Y GASSET, J. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*. Curso en Argentina, o 1916. Obra póstuma. O.C. Tomo VII. Cp. IX, pp.662-63.

hombres en una misma opinión no daría a ésta un quilate más de verdad; sólo nos proporcionaría una mayor tranquilidad y confianza subjetivas.⁶³

Ortega comenta que pensar que nuestra opinión es la verdad es lo más normal porque, en realidad, somos subjetivistas por naturaleza. Pero su postura es que el “valor” está en aquello hacia lo que sentimos un reconocimiento, y no en nosotros. Es objetivo, no subjetivo. Para no llamar a engaño, el caso excepcional - que confirmaría la regla- estaría en el placer físico. Este sí que tiene su fundamento subjetivo puesto que su valor procede de nuestro agrado. No obstante, recuerda que el placer es una sensación, no un sentimiento de anuencia, y es evidente que lo valoramos.

Por tanto, se trate del valor que sea, no tiene como función y meta producir en nosotros sentimientos de agrado o servir a nuestro deseo. Esto es extrínseco a él, según Ortega. Lo único que nosotros hacemos es reconocer algo que ya existe por sí mismo. De este modo, podemos hablar de “estimar” lo que es valioso, y esto es una *función psíquica real –como el ver, como el entender- en que los valores se hacen patentes*.⁶⁴

A mi juicio, arrastramos ese mismo problema. Faltan valores que sustituyan los que han muerto. Falta reflexión sobre lo que significa “ser humano” en una sociedad cada vez más artificial y artificiosa. Una humanidad que cree poder alcanzarlo todo porque la técnica le ha dado el poder de sobrepasar sus límites, sus fronteras naturales. El *niño mimado* del que habla Ortega es la esencia del ser humano también en nuestro tiempo. J. San Martín dice de este niño que surge en el seno de una familia cuyos padres o tutores están prestos a satisfacer cualquier deseo, cualquier petición que formule, sea cual sea. Al compararlo con el hombre actual, defiende que es también un inmaduro como este niño acostumbrado a que todos sus caprichos sean satisfechos. Y concreta esta falta de madurez en tres niveles: en el del conocimiento, puesto que no toma en cuenta los distintos factores que afectan a una situación para poder entenderla sin parcialidad; en el modo de valorar, ya que como el niño, no tiene pensada una jerarquía necesaria para no dejarse llevar por los deseos inmediatos del cuerpo, y poder así estimar valores superiores en detrimento de los egoístas; y, por último, en cuanto a la acción, ya que sus actos los ejecuta como si no tuvieran consecuencias y, por tanto, responsabilidades de las que no puede escapar.⁶⁵

Lo que escucha en su interior es que lo que desea puede cumplirse, por tanto, debe llevarse a cabo. Esta es la nueva ley moral: que no hay moral porque no se está dispuesto a aceptar límites.⁶⁶ Por eso, dice Ortega:

⁶³ ORTEGA Y GASSET, J. *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* 1923. O.C. Tomo III, p.536.

⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p. 544.

⁶⁵ La respuesta a la sexta pregunta de “Un guión radiofónico sobre *La rebelión de las masas*”, que se recoge en el capítulo VI del libro de Javier SAN MARTÍN, titulado *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, pp. 206- 207.

⁶⁶ Esta idea es el núcleo de las actuales teorías transhumanistas: “La integración con la máquina, la superación de lo biológico (y lo corporal) en cuanto que factor limitante es el modo final en que el ser humano puede trascender su condición miserable, sesgada y asfixiante, para aspirar a horizontes en los que no se atisba límite alguno, ni temporal ni material. Aferrarse a una condición humana biológica y

La virtud del niño es el deseo, y su papel, soñar. Pero la virtud del hombre es querer, y su papel, hacer, realizar. El imperativo de hacer, de conseguir efectivamente algo, nos fuerza a limitarnos. Y eso, limitarse, es la verdad, la autenticidad de la vida. Por eso toda vida es destino. (...) ¡Jóvenes, la vida auténtica consiste en la alegre aceptación del inexorable destino, de nuestra incanjeable limitación!⁶⁷

¡Qué ajena a nuestro tiempo suena esta proclama! Se nos exhorta a que los deseos sean la guía de actuación y se nos convence de que aquello que deseamos es siempre alcanzable si nos empeñamos en ello. Pero, ¿realmente pueden los deseos guiar una vida humana hacia su plenitud? ¿No se esconde una mentira, una fantasía, más o menos consciente, si no aceptamos que nuestros deseos no son siempre realizables? Nuestra época pretende imponer la igualdad como derecho jurídico en el terreno de nuestra configuración biológica u orgánica. La primera es legítima, la segunda simplemente contradice los hechos.

Es cierto, no obstante, que, cuando Ortega tiene 68 años, se vislumbra en lo que escribe un cambio que resulta curioso, incluso sorprendente. Hasta ahora ha hablado de la desigualdad física y psíquica desde la crítica al principio de igualdad reclamado como derecho y ampliado a todos los ámbitos de lo humano. Pero percibimos, al final de su vida, una nueva sensibilidad. Para cada cual, nos dice, es injusto ser menos inteligente que otro, o tener una enfermedad crónica que otros no tienen, o haber nacido con defectos físicos de los que otros carecen. Ninguno ha hecho méritos o desméritos para estar así, pero esa es su circunstancia. ¿Por qué? Deja al descubierto un reproche hacia la vida y abre una rendija a la comprensión del “niño mimado” impotente para afrontar los obstáculos de la circunstancia:

Las épocas de desesperación abren, por lo pronto, un amplio margen a todas las íntimas ficciones y al gran histrionismo histórico. Como los demás hombres han perdido también la confianza en su cultura y todo entusiasmo hacia ella, están como en el aire y son incapaces de oponerse al que afirma algo, al que se hace firme en algo – de verdad o de boquilla. De aquí que sean épocas en que basta con dar un grito, por arbitrario que sea su contenido, para que todo el mundo se entregue. Son épocas de *chantage* histórico.⁶⁸

En las épocas de este tipo el hombre-masa es muy fácil de arrastrar por quien tiene una idea que aportar, sea cual sea. El clima de relajación ante la falta de fe en la cultura hace que el individuo sienta un vacío de toda creencia y, entonces, aquella ocurrencia pasa a imponerse en su vida a través de la vida social.

La situación extrema que inunda al hombre de azoramiento, que le desequilibra y desorienta, lleva con igual facilidad a lo mejor y a lo peor (...) De aquí que pulule en tales épocas una fauna humana sumamente equívoca y abunden los farsantes, los histriones y lo que es más doloroso, que no se pueda estar cierto de si un hombre es o no sincero. Son tiempos turbios.⁶⁹

¿No lo son también los nuestros? La habilidad de Ortega para describir situaciones humanas nos conmueve. Porque así es como aparece hoy el paisaje de

culturalmente prefijada es un empeño absurdo. La genuina liberación política y espiritual ha de empezar por una liberación de dicha condición”. DIÉGUEZ, Antonio. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona, 2017. Ed. Herder, cp. I, p. 43.

⁶⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *Misión de la Universidad*. 1930. O.C. Tomo IV, p.553.

⁶⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, 1947. O.C. Tomo VI, Lección IX, p. 460.

⁶⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p. 462.

nuestras sociedades. Abunda el personaje que se esconde detrás de los que vociferan porque no tiene el valor suficiente o la convicción clara para luchar por una idea. Lo que en su intimidad posee no son creencias por las que luchar, sino ideas dejadas caer sobre la superficie de su recinto secreto que cubren su vacío o su miedo. Por eso dice con gran profundidad Francisco González que hay un *pecado ontológico* que cometemos cuando somos maleables o infieles con nuestro destino; fracasamos en llegar a ser lo que hemos de ser y entonces nuestra vida queda en hilvanes, desencajada.⁷⁰ Para que el hombre que está así alterado, sin rumbo, pueda recuperar su vida es necesario que se produzca en él una auténtica “conversión”. Ha de apartarse de las ideas y posiciones ficticias, que retorne sobre sí mismo y busque ahí su verdadero yo. Esto es el ensimismamiento. Fernando Montero Moliner, que plantea sus dudas ante esta posibilidad de ensimismarse, reconoce no obstante en Ortega un ejemplo de pensador que hace uso de esta interpretación interiorista de la reflexión y admite que la idea de reflexión implica un giro hacia lo que entendemos cuando decimos “yo”. Pero como no se puede separar la “yoidad” con todo lo otro en que ésta se realiza, considera Montero M. que es necesario pensar todo ensimismamiento atendiendo a los dos campos o presencias: el *presenciante* de la interioridad del yo, y el *presenciado*, es decir, la exterioridad que lo reclama o resiste.⁷¹

Es decir, sea como quiera que demos razón de ello, el hecho es que no podemos evitar que la circunstancia sea siempre problema o cuestión para el sujeto. Para resolverse en ella no tiene más remedio que hacerse una idea y, a partir de ahí, actuar con ella a cuestas, porque en eso consiste vivir. Por eso, dice Ortega:

El pensamiento no es, pues, el ser del hombre, el hombre no consiste en pensamiento; éste es sólo un instrumento, una facultad que posee, ni más ni menos que posee un cuerpo. Su ser, repitamos, es un gran quehacer, y no una cosa que está ahí ya dada, como está dado el cuerpo y está dado el mecanismo mental. Sin embargo, pensar es lo primero que el hombre hace como reacción a la dimensión fundamental de su vida, que es tener que habérselas con su contorno.⁷²

El nuestro se nos presenta como un volcán en plena erupción de ocurrencias nuevas que buscan desplazar a las que se consideran caducas. Pero estos cambios no son azarosos. Y eso es lo que hemos de repensar: cada individuo ha de tomar las riendas de sus propias decisiones porque nos va en ello la vida. Necesitamos ciudadanos auténticos cuyo actuar responda a su sí mismo personal porque, como dice Ortega, son dos los modos en que podemos falsificar nuestra vida:

O que no aceptamos en todo su rigor y con claridad las circunstancias que nos rodean, que vivimos en circunstancias imaginarias, mentidas, o que el programa vital con el cual oprimimos el destino no sea sincero, no sea el auténtico, no sea nuestra vocación.⁷³

⁷⁰ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Francisco. “Ortega y Gasset y la moral de la fidelidad”. *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 27, Madrid, 2013, p.223. Recuperado de *Anales*. Universidad de Cuenca (Ecuador), tomo XI (3/4), 1955.

⁷¹ MONTERO MOLINER, F. *La presencia humana*. Madrid, 1971. Ed. G. del Toro. Cp. IV, pp. 367-68.

⁷² ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, 1947. O.C. Tomo VI, Lección X, p. 470.

⁷³ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y su circunstancia*. 1931. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII, p. 510.

4. 1. 2 PSEUDODERECHO A LA LIBERTAD

Como segundo principio, junto al de igualdad, se defiende el derecho a decidir libremente sobre cualquier ámbito de la realidad. Para comenzar, viene bien recordar que la defensa del liberalismo en Ortega no es sólo una cuestión política, sino que engancha con la concepción misma de la vida, del ser humano. Por ello, es un liberalismo que, por un lado, propugna la nivelación y promoción social de los individuos, y, por otro, los protege frente a las agresiones externas, cosa que el Estado ha de garantizar. Pues bien, este nuevo liberalismo,⁷⁴ distanciado de las posiciones decimonónicas, es el que Ortega consigue hacer compatible en sus primeros tiempos con un socialismo que busca la promoción de los individuos cultural y socialmente.⁷⁵

Pues bien, el ser humano de hoy tiene una peculiar idea acerca del derecho a la libertad y cree que se extiende a todos los ámbitos de la existencia. La libertad de expresión, por ejemplo, ha derivado en libertad para exponer cualquier idea sobre cualquier tema ante cualquier persona o grupo social. No es necesario saber de qué se habla porque todo el mundo tiene derecho a decir lo que piensa y que su opinión se considere del mismo rango que la del profesional. Podríamos seguir poniendo ejemplos, pero como nuestra preocupación atañe a la consideración de mi cuerpo, vamos a centrarnos en ello.

“Ser libre para hacer con mi cuerpo lo que quiera” es en nuestro tiempo una consigna que, si bien ha pasado a adoptarla una mayoría importante de nuestra sociedad, empieza siendo abanderada por las corrientes feministas. Parece que se afirma incluso la libertad para decidir cada uno sobre sus hormonas, sobre sus pulsiones. Mientras la técnica lo permita, todo vale.⁷⁶ Ahora bien, al margen de si esto comporta problemas morales, existe un hecho fundamental a tener en cuenta

⁷⁴ Para entender el concepto de libertad, no sería desdeñable considerar las dos acepciones que de él hace Isaiah Berlin. “Normalmente se dice que soy libre en la medida en que ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este aspecto, la libertad política es, simplemente, el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Si otros me impiden hacer algo que antes podía hacer, entonces soy en esa medida menos libre; pero si ese espacio es recortado por otros hombres más allá de lo admisible, entonces puede decirse que estoy siendo coaccionado o hasta esclavizado. (...) La coacción implica la interferencia deliberada de otros seres humanos dentro de un espacio en el que si ésta no se diera yo actuaría. Sólo se carece de libertad política cuando son seres humanos los que me impiden alcanzar un fin. La impotencia para alcanzar un fin no indica falta de libertad política.” (pp. 47-48). Comúnmente la denominamos, en términos de Berlin, libertad de “no interferencia” y es una “libertad negativa”. Pero existe también lo que denomina “libertad positiva” que es a la que nos referimos cuando uno dice: “Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mis propios actos voluntarios y no de los de otros hombres. Quiero ser un sujeto y no un objeto; quiero persuadirme por razones, por propósitos conscientes míos y no por causas que me afecten, por así decirlo, desde fuera.” BERLIN, Isaiah. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Alianza Editorial, Madrid, 2001. p.60.

⁷⁵ PERIS SUAY, Ángel. “Propuestas para la reforma de la democracia en el pensamiento de Ortega y Gasset”. *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, nº61. Universidad de Murcia, 2014, p. 127.

⁷⁶ Al respecto, Jesús Conill dice: “Ciertamente, la técnica es el modo básico como el hombre tiene que habérselas con las cosas para ir haciendo su vida, apropiándose de las cosas, dominándolas y auto-poseyéndose. ¿No es lo moral apropiación de posibilidades? ¿Y no nos apropiamos de posibilidades mediante el saber-hacer técnico? Parece, pues, razonable pensar en una unidad radical entre lo técnico y lo moral; en ambos casos se da una apropiación de posibilidades. CONILL, J. *El enigma del animal fantástico*. Ed. Tecnos, Madrid, 1991. Cp. III, p. 223. Pero ¡claro!, habrá que aguzar nuestra atención, ya que, no por ser razonable se da necesariamente.

como punto de partida. Haciendo nuestro el modo de decir orteguiano, yo puedo comprobar que mis límites no sólo están en la circunstancia que me circunscribe aquí y ahora –espacio y temporalmente–, sino que mi cuerpo es también un impedimento a mi voluntad, a mi decisión. Por ello, afirma L. Koprinarov que nuestro cuerpo sólo en parte nos pertenece. Primero, no se somete a nuestro control y está afectado por factores externos; segundo, se distancia de nosotros cuando lo convertimos en objeto de nuestra observación.⁷⁷

Efectivamente, la cruda realidad es que mi cuerpo se me impone como una fuerza inexorable y me obliga a aceptar la enfermedad, como la altura o la delgadez. La ciencia ha conseguido que pueda cambiar muchos aspectos de mi cuerpo, pero ahí está la muerte como un muro infranqueable para recordarme que no soy omnipotente sobre él. Sigo siendo súbdito, esclavo de sus últimas decisiones. La muerte es el hecho más claro del poderío de mi cuerpo. Por eso, Ortega, desde sus primeros años insiste en que mi cuerpo no soy yo, que no lo he elegido, sino que me viene dado al compás de la vida.⁷⁸ Lo vivo como exclusivamente mío y no me concibo sin él, pero no soy su dueño. Nos co-pertenece y nuestro ser consiste en una intrínseca convivencia.

Pero como el ser humano de hoy, más que en cualquier otro momento de la historia, huye a toda costa del sufrimiento, sea físico o psíquico, ha decidido ejercer su libertad de elección ante todo hecho, por minúsculo que sea, que se oponga a este deseo. Así, empeñado en eliminar cualquier vestigio de dolor que afecte a su vida, ha puesto en marcha las armas que su poder creador deja a su disposición. El objetivo principal –la “calidad de vida”– es que aquel obstáculo desagradable que su circunstancia le presente ha de ser reducido a la nada. Eugenesia, eutanasia, cirugía, aborto, fecundación artificial, cambio de género.⁷⁹ El deseo pasa a ser la guía de su

⁷⁷ KOPRINAROV, Lazar. “El cuerpo comunicativo. José Ortega y Gasset sobre el lenguaje como gesticulación”. *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 46, Universidad Neofit Rilski de Blagoevgrad, Bulgaria, 2010, p. 531.

⁷⁸ Rodolfo Gutiérrez defiende que el cuerpo como circunstancia presenta en Ortega cuatro dimensiones: es “circunstancia”, es “circunstancial” –ya que podía haber sido otro, pero es el que es; es “circunstanciado” – porque se encuentra en una determinada circunstancia histórica, familiar, política, etc.; y, por último, es “circunstanciador”, aportación que considera novedosa por tres motivos. Uno, porque los movimientos del cuerpo suponen cambios en el resto de la circunstancia; dos, porque nuestro cuerpo determina la circunstancia respecto a nuestra vocación o proyecto vital; tres, porque configura la realidad que nos rodea. Respecto a la primera definición, al explicar que para Ortega el cuerpo no soy yo, que lo entiendo como parte de la circunstancia, hace un comentario de una frase del filósofo que, a mi juicio, no sería correcta. Es aquella en la que Ortega pregunta qué vemos realmente cuando vemos el cuerpo de un hombre, un cuerpo o un hombre. R. Gutiérrez escribe: “Al margen de la respuesta que cada uno crea oportuno dar, queda clara la intención orteguiana de distinguir al hombre de su cuerpo, en el cual, digámoslo así, habita.” A mi juicio, este modo de expresarlo es confuso, ya que da la sensación de una separación que en la intención de Ortega no está. Para él, el cuerpo es el portador exclusivo de nuestra intimidad, de modo que es la misma comunión que se da entre significante y significado. GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo. “Dimensiones del cuerpo y conocimiento moral en Ortega y Gasset”. *Azafea. Revista de Filosofía*. Madrid, 2016, pp. 227-244.

⁷⁹ Por cierto, que, según J. ZAMORA, desde la teoría perspectivista sería inadmisibles la clonación humana –que es otra de las posibilidades que se le están abriendo al hombre del futuro– ya que, aunque Ortega diga que las diferentes perspectivas son intercambiables, Zamora opina que “en el fondo la perspectiva es siempre personal. Cada hombre aporta todo su ser en cada perspectiva y esto hace que la perspectiva no sea intercambiable, por ello la clonación humana en sentido estricto resulta imposible en tanto que el hombre es más cultura –historia, dirá Ortega años después– que natura”. En ZAMORA BONILLA, Javier. *Ortega y Gasset*, Ed. Plaza y Janés. Cp. III, Barcelona, 2002. p.228.

actuación. Ha perdido la capacidad para asumir la negación. Aquello que según Nietzsche engrandece al hombre y lo hace fuerte, hoy es el enemigo a aniquilar. Pero como este esfuerzo es *contra-natura* porque la degeneración, la muerte, el dolor, es intrínseco a la naturaleza, de no encontrar un sentido a esta dimensión, nuestro hombre está necesariamente abocado a la desesperanza y la angustia.

Ahora bien, según las actuales teorías del “transhumanismo” en su vertiente tecnocientífica esto no tiene por qué ser así. El desarrollo de la “biología sintética” parece prometer una humanidad tan renovada, que, a lo que puede llevar realmente, es a la disolución de lo humano tal como lo conocemos ahora, dando paso a otra especie superior. Según Antonio Diéguez, los defensores de esta iniciativa científica tienen una idea muy clara. La biología sintética va a conseguir que dispongamos de *organismos rediseñados* para mejorar nuestro modo de satisfacer necesidades elementales. Pero, sobre todo, lo que pretende es no sólo poder eliminar enfermedades y deficiencias, sino mejorar genéticamente nuestra especie para alcanzar nuevas cotas de perfección en nuestras capacidades e incluso la consecución de otras de las que nuestra especie carece. Es decir, la medicina puesta al servicio del mejoramiento genético.⁸⁰

Este hecho puede tener su razón de ser en haber convertido nuestro tiempo en una época pueril, como hemos tratado ya anteriormente. Pero ya encontramos sus raíces en la época de Ortega, quien reconoce su preocupación ante las consecuencias que puede acarrear el excesivo mimo sobre la juventud europea:

Grecia, por ejemplo, vivió durante dos siglos encantada mirando a sus muchachos, organizada en torno a sus efebos: durante los siglos V y IV (...) ¿Le fue bien a Grecia con este uso? Yo lo siento mucho, pero me es forzoso declarar que le fue muy mal. (...). En cambio, Roma trató siempre duramente al muchacho y se apoyó en la madurez. (...) los *pateres conscripti* o *senatores* y no los *tyrones* o mozos se hizo dueña del mundo.⁸¹

Este entusiasmo ante los jóvenes es peligroso porque, a juicio de Ortega, el joven suele ser “petulante”; vive el presente con avidez y desenfado y su consideración del futuro es ajena a lo que tiene de incerteza, de peligro.⁸² Lo que caracteriza a estos jóvenes –más si cabe a los nuestros– es que alargan el tiempo de juventud traspasando los límites que la naturaleza les señala y se niegan a entrar en la época de madurez. ¡Cómo nos resuena esta descripción de Ortega! El joven de hoy que alarga sus años de universidad sin ningún atisbo de preocupación, que continúa residiendo bajo la tutela de los padres por años sin término. Por supuesto, hay un número importante de jóvenes que, por las circunstancias económicas de nuestra sociedad, se ven imposibilitados para encontrar un trabajo que les permita independizarse. Pero no nos engañemos. A una mayoría importante de los jóvenes de hoy no les preocupa llegar a los treinta sin haber tomado en soledad las riendas de

⁸⁰ DIÉGUEZ, Antonio. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Ed. Herder, Barcelona, 2017. Cp. III, p. 116.

⁸¹ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Conferencia en Valladolid, 1934. Obra póstuma. O.C. Tomo IX, p.168.

⁸² En esta conferencia de Valladolid, Ortega se atreve a hacer un vaticinio que en absoluto se ha cumplido. Piensa que esta euforia sobre la juventud está empezando a dar muestras de su declive y que, en pocos años, la nueva generación habrá recuperado la valía de la madurez. Hoy dudamos mucho de que esto haya sido así.

sus vidas. Y sin olvidar a la generación “ni-ni” que es un fenómeno exclusivo de nuestro tiempo.

Pues bien, este fervor hacia la juventud ha suscitado un deseo entre la generación más madura de querer ser joven también. Es chocante cómo Ortega habla de la imitación de los padres a los hijos en la forma de vestir, en la práctica del deporte, la música, los modales, etcétera. Hasta tal punto, nos dice, de presentar muchas veces un espectáculo ridículo porque, a pesar de nuestros deseos, el tiempo sigue su curso y no podemos impedir la pérdida de la frescura juvenil.

Otra característica esencial de la puerilidad es eludir la existencia de la muerte, bien porque su vida se aboca sólo al presente, bien por creer que afecta sólo a la última etapa vital, que les parece muy lejana. Pero, claro está, esa idea no es más que una ilusión. Por ello, el sinsentido en el que el hombre se sumerge ante la enfermedad y la muerte, si no tiene una mirada que trascienda lo meramente físico, hace que la única salida que encuentre sea la huida. Esto parece la causa de que se persiga la eliminación de todo rastro de sufrimiento: la impotencia que siente hoy el hombre para afrontar la vida tal y como es.

Como decíamos antes, nos viene enseguida a la mente la filosofía de Nietzsche, para quien la afirmación dionisiaca de la vida asume también el sufrimiento. Frente a la compasión de los que se empeñan en eliminarlo – utilitarismo, hedonismo, eudemonismo-, plantea una transvaloración: la capacidad de sufrimiento es signo de grandeza en el hombre.

La soberbia y la náusea espirituales de todo hombre que haya sufrido profundamente –la jerarquía casi viene determinada por el grado de profundidad a que los hombres pueden llegar en su sufrimiento- su estremecedora certeza, que le impregna y colorea completamente, de saber más merced al sufrimiento, que lo que pueden saber los más inteligentes y sabios, (...) esa soberbia espiritual (...), encuentra necesarias todas las formas de disfraz para protegerse del contacto de manos importunas y compasivas y, en general, de todo aquello que no es su igual en el dolor. El sufrimiento profundo vuelve aristócratas a los hombres, separa. Una de las formas más sutiles de disfraz es el epicureísmo (...) Hay espíritus libres e insolentes que quisieran ocultar y negar que son corazones rotos, orgullosos, incurables: y a veces la misma necesidad es la máscara usada para encubrir un saber desventurado demasiado cierto.⁸³

A mi juicio, es este el motivo radical de que en nuestro tiempo se pretenda hacer del “principio de libertad” un nuevo mito. De la misma manera que se ha acusado al idealismo de construir el mundo a imagen de las capacidades cognitivas del hombre, podríamos decir que el siglo XXI ha engendrado una ideología que busca construir la vida a imagen de las capacidades volitivas y desiderativas humanas. Falta por determinar el coste de este proyecto. Porque si bien el primero puede llevarnos a engaño sobre nuestra cosmovisión del mundo, este segundo puede tener unas consecuencias en la praxis social e individual mucho más demoledoras. Según J. Conill, el hombre parece convertirse en un “semi-creador” gracias al poder que la técnica le ofrece sobre la naturaleza. Y, ante esta evidencia, la cuestión sobre la legitimidad de esta posibilidad ha pasado a ser tema de reflexión, no sólo en la

⁸³ NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial, Madrid, 1980. Sec. II, pp. 240, 270.

ética o la ciencia, sino en los ámbitos políticos y jurídicos. No se puede eludir la responsabilidad ante los peligros que engendra la posibilidad de poder.⁸⁴

La libertad tal como la ve Ortega es condición *sine qua non* para que hablemos del ser humano frente al resto de la naturaleza. Es el horizonte inevitable, radical, tantas veces penoso, desde el cual cada uno ha de hacer su vida desde el momento en que es “arrojado” a la existencia. No elegimos la libertad; en todo caso, ella ha hecho morada en nuestra especie dando lugar así a una criatura especial: el humano. Por ello, el hecho de que en el ámbito de nuestra vida pública establezcamos leyes que recuerden esta realidad primordial, primigenia, de nuestra libertad, es sólo anecdótico. Si el ser humano nunca hubiera atentado contra la dignidad de otro, no necesitaríamos el derecho para garantizar lo que es un hecho. Ahora bien, puesto que la libertad de cada uno es capaz de sobrepasarse a sí misma y herir la del prójimo, nos defendemos de nuestra propia libertad con el derecho. Por eso recuerda Ortega que lo justo es justo porque es derecho, no al revés.

Con la idea romana y la inglesa contrasta la actitud ante el derecho de los pueblos europeos continentales desde hace dos siglos. Pues hacia 1750 en Francia, y media centuria después en las demás naciones se dio en la manía de creer que el derecho es derecho *porque* y si es justo, donde justo significa ciertos *desiderata* de orden moral o ético, utópico y místico, por sí ajenos totalmente al derecho como tal. (...) este ideal, como todo lo que es vagoroso y últimamente arbitrario varía constantemente, a una reforma tendrá que seguir aceleradamente otra, (...). No cabe tergiversación o inversión más radical en el modo de sentir el derecho.⁸⁵

El problema de fondo es que –en su tiempo como en el nuestro- todo el mundo habla y discute sobre todos los temas. Sobre el Estado, la Nación, el derecho, los conflictos bélicos –la emigración, el terrorismo, la economía...- pero si preguntáramos qué entienden por cada uno de estos conceptos sobre los que discuten, no nos equivocariáramos demasiado en confirmar que la mayoría no tiene “ni idea” sobre nada de esto. En efecto, no las tiene en el sentido de apropiación; sólo son adquisición prestada por la vigencia colectiva. *Partamos, pues, una vez más, en busca de ideas claras. Es decir, de verdades.*⁸⁶

Pero realmente esto es lo difícil. Aunque nadie ha dicho que esta tarea de pensar las cosas sea fácil. Es más, adoptamos el consejo de Ortega a los jóvenes que lo escuchan en el curso de 1933, cuando les dice: *si quieren ustedes no arrastrar una vida aparentemente llena pero efectivamente vacía y triste, no la vacíen ustedes de auténticos problemas, es decir, de la conciencia de que hay cosas que acaso no se pueden saber. Colóquense ustedes en la actitud viril de investigadores.*⁸⁷

La convicción orteguiana de que cada uno de nosotros no es libre para hacer lo que quiera con su vida, sino que ésta nos impone sus propias limitaciones

⁸⁴ CONILL, J. *El enigma del animal fantástico*. Ed. Tecnos, Madrid, 1991. Cp. III, p. 225.

⁸⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Sobre una nueva interpretación de la Historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of History*. Curso del Instituto de Humanidades, 1948. Obra póstuma. O.C. Tomo IX. Lec. XII p.1402.

⁸⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso de 1949-1950. Obra póstuma. O.C. Tomo X. Cp. I, p.142.

⁸⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *Principios de metafísica según la razón vital*. Curso de 1933-1934. Obra póstuma. O.C. Tomo X. Lec. IV, p.102.

está expresada continuamente a lo largo de sus escritos, sin variación ninguna. En toda ocasión en que ha contestado a la pregunta tan simple y tan enigmática a la vez, “¿quién soy yo?”, su respuesta repite el mismo son. No es suficiente la afirmación en que, con el índice dirigido hacia nuestro pecho, nos referimos a nuestro cuerpo y más hondamente a nuestra alma.

Mi cuerpo y mi alma son mecanismos perfectos o enfermizos o insuficientes con los que me encuentro donde me encuentro con mi paisaje. Son, si ustedes quieren, las cosas del mundo que me son más próximas, las que tengo que manejar más inmediatamente para vivir. Tengo un cuerpo enfermo y tullido o tengo un alma sin memoria y sin voluntad, y, sin embargo, tengo que utilizar esos instrumentos para vivir mi vida, para resolver el problema de mi existencia. Yo no soy mi alma ni mi cuerpo; me encuentro con ellos como con el paisaje; son elementos del paisaje. Por eso, del paisaje nos vienen tantas y tan constantes influencias.⁸⁸

Un texto también muy significativo es el que aparece en una de las lecciones que Ortega dio a un grupo reducido de discípulos en los locales de la *Revista de Occidente*, después de renunciar a su cátedra por la represión de los estudiantes en marzo de 1929. Se han conservado sólo los manuscritos de seis de esas lecciones. Nosotros retomamos lo que dijo un martes 18 de febrero de 1930 –el sexto día, según la ordenación de Garagorri.⁸⁹

Yo, considerado abstractamente, soy un filósofo, pero claro está, soy, aun dentro de la misma consideración abstracta, muchas cosas más: por ejemplo, soy un hombre. Y a mi ser-Hombre responde el otro elemento abstracto de mi vida – el mundo o circunstancia- constituyéndose con ciertos caracteres. A fuer de hombre me encuentro adscrito a un cuerpo de varón con el cual tengo inmediatamente que coexistir y que me impone el repertorio de sus instintos, de sus facultades somáticas –excelentes unas, defectuosas otras-, de su temperamento clínico, sus enfermedades, etcétera. Yo no soy mi enfermedad, sino que ésta es un carácter absoluto del mundo con el que me encuentro y con quien tengo que contar para existir.⁹⁰

Para ir pensando, queda sobre la mesa uno de los grandes temas de nuestro tiempo que es, sin duda, si podemos hacer con nuestro cuerpo, y por tanto con nuestra vida, todo aquello de lo que sentimos deseo, y la técnica nos permita. Ortega nos ha hablado de ello en sus escritos, pero sin tener ante sus ojos la posibilidad real de que podamos cambiar absolutamente “la naturaleza humana”. ¡Claro!, si nos quedamos con la archiconocida expresión de nuestro filósofo y no seguimos leyendo y comprendiendo bien su complejidad, como muy bien dice A. Diéguez, no tendría que haber ningún problema, puesto que no alteramos nada en tanto que esa naturaleza no existe como tal.⁹¹ Respecto a esta cuestión, estoy de acuerdo con el

⁸⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y su circunstancia*. 1931. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII, p. 509.

⁸⁹ GARAGORRI, Paulino. A él se debe la edición de 1946, “Obras completas”, de *Editorial Alianza/Revista de Occidente*, Madrid, en 12 volúmenes. Los editores de la última edición de Obras Completas de Ortega, que es la utilizada para este trabajo, reconocen la decisiva participación de Garagorri en el rescate y edición de los textos de José Ortega y Gasset.

⁹⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *Vida como ejecución (El ser ejecutivo)*. Lecciones del Curso 1929-1930. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII, p.222.

⁹¹ Según el autor: “Hay textos de Ortega que podrían ser fácilmente interpretados como una defensa del transhumanismo. (...) Si la técnica es fundamentalmente apertura de posibilidades, ¿no es el transhumanismo –según señala Molinuevo- la ideología que mejor encarna el rechazo tecnológico del límite a favor de la posibilidad? La técnica del azar sacó al ser humano de la animalidad, ¿no podría

comentario de Diéguez, quien considera que los que citan a Ortega desde posiciones transhumanistas lo hacen pensando que nuestro filósofo defiende, según su famoso apotegma, que no hay naturaleza, sino sólo historia. Pero se olvidan, por un lado, que el “yo” orteguiano cuenta precisamente con el pasado, con su historia, que es un límite para nuestra comprensión –como hemos comentado ya- y, por otro, que Ortega no entiende la autofabricación de cada uno en sentido material, sino como proyecto dentro de la concepción de la vida como “realidad radical”.

Por tanto, a pesar del énfasis que Ortega muestra en oponerse a cualquier sesgo de “esencialismo” en su concepción del hombre, el hecho de que éste sea histórico y arrastre su pasado consigo, pone en tela de juicio que para nuestro filósofo sea tan evidente la propuesta transhumanista. Supondría romper con nuestra inveterada idea del hombre para concebimos, no como un *homo* que es técnico en tanto que su vivir es hacer, sino otra cosa muy distinta. Un *homo* que deja de ser “carne” para ser “técnica”, metal y cables. A. Diéguez también es consciente de la dificultad que tendría Ortega para admitir estas posiciones. No obstante, habría que distinguir entre las propuestas radicales del transhumanismo y aquellas que entran dentro de una ética del mejoramiento. Este autor ofrece dos argumentos para confirmar lo problemático de estas nuevas apuestas. El primero lo plantea desde la asunción de la *ética del ‘esfuerzo deportivo’* que Ortega defiende a lo largo de sus escritos; el segundo, porque el sentido de la técnica es, para nuestro filósofo, que cada ser humano pueda realizar su proyecto vital a partir de las facilidades y dificultades –posibilidades- que la circunstancia le ofrece.

Ante estas dos consideraciones, A. Diéguez piensa que Ortega no tendría nada que oponer al hecho de la utilización de aparatos técnicos en nuestro cuerpo, como es el caso de prótesis, marcapasos, etcétera. Estos tendrían la finalidad de conseguir mayor bienestar y ayudar a la consecución de un proyecto vital dentro de los límites de la humanidad. Igualmente, las técnicas genéticas que suponen una mejora para alcanzar ese programa vital, como son todas las intervenciones que no afectan *la línea celular germinal (y, por tanto, sólo afecten al individuo implicado) o bien las que, interviniendo en la línea germinal, tengan como fin la eliminación de las cargas genéticas que hacen imposible la realización de una vida humana mínimamente satisfactoria, dado que generan graves enfermedades en sus portadores.*⁹²

Sin embargo, más adelante comenta que Ortega no estaría de acuerdo con “el mejoramiento radical” ya que, si la realidad radical para él es la vida, la vida humana, una vida posthumana no sería aceptable como proyecto. En mi opinión, A. Diéguez le falta aportar el argumento que para este trabajo de investigación es un punto de inflexión: la expresividad de la carne.

Nuestro propósito ha sido precisamente ir reconstruyendo, a partir de sus escritos, lo que Ortega ha pensado sobre el hombre y la mujer, como especie y como individuos singularizados. Y, a mi juicio, si algo no podemos minimizar es su comprensión del cuerpo como expresión de una intimidad que es única y que, para

pensarse que la tecnología –la técnica del técnico- está destinada a sacarlo de la ‘humanidad’, sea eso lo que sea? DIÉGUEZ, Antonio. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Ed. Herder, Barcelona, 2017. Cp. IV, pp. 180-81.

⁹² DIÉGUEZ, Antonio. *Ibidem*, pp.186-91.

ello, necesita ser “gesto carnal”. No veo cómo hacer compatible esta cosmovisión con la de un ser humano cuyos miembros son intercambiables con cualquier otro, puesto que los hemos construido a partir de una forma y una materia previa y uniforme. Cualquier miembro ortopédico así lo verifica. Por tanto, una cosa es que la técnica nos ayude a mejorar y para ello tengamos que usar sus instrumentos, incluso en nuestro propio cuerpo, y otra muy distinta pensar que el ideal del hombre es la transformación de nuestra textura biológica por otra que, para evitar nuestras limitaciones, nos convierta en un posthumano. ¿Es esto nuestro deseo? ¿Que la humanidad desaparezca porque no es perfecta?

Por eso, A. Diéguez afirma que es necesaria una cultura que promueva a la par la importancia de los desarrollos científico-técnicos con el cultivo de valores cívicos. De nuevo tenemos ante nosotros el reto de saber educar reorientando los deseos para hacer un uso de la técnica honesto con nuestra humanidad. Se impone *reflexionar sobre los fines cuya consecución técnica consideramos deseables*.⁹³

4.2. EL DERECHO A LA DIFERENCIA O LA DISOLUCIÓN DE LO FEMENINO

Para delimitar nuestra reflexión, nos vamos a entrar en la cuestión de si el “transhumanismo” podría contribuir a generar diferencias entre los que podrían favorecerse de las ventajas de la técnica de aquellos que no, aun no siendo ésta su pretensión. En realidad, lo que parecen perseguir es justamente lo contrario: eliminar lo defectuoso en nuestro cuerpo, sustituirlo artificialmente y conseguir así igualarnos todos en capacidades. Pues bien, precisamente esto es lo que nos preocupa: el que se quiera arrasar con toda diferencia como si ahí estuviera el problema del hombre.

Nuestra posición es la contraria. Frente al mal entendido derecho a la igualdad, apostamos por el derecho a ser diferente como consustancial al ser humano. Otra cosa distinta es que, por el hecho de nuestra necesidad de convivencia con otros, hacemos el esfuerzo de homogeneizar nuestras vidas. Pero esto no implica la uniformidad de nuestro cuerpo.

El yo quisiera, en la medida de lo posible, superar su soledad aun a costa de no ser él todo; es decir, que ahora lo que quiere es ser un poco menos para vivir un poco más –quisiera cosas en torno distintas de él, otros yo diferentes con quienes conversar, es decir, tú y él, y sobre todo ese tú el más distinto de mí que es el tú que es ella o para el yo de ella el tú que resulta ser él. En suma, el yo necesita salir de sí mismo, hallar un mundo en su derredor.⁹⁴

Si hoy pudiéramos preguntar a Ortega qué le parece el tan controvertido tema sobre la igualdad de género, seguramente bastaría con que nos mostrase este texto.

⁹³ DIÉGUEZ, Antonio. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona, 2017. Ed. Herder. Cp. IV, p. 180.

⁹⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Lecciones del curso universitario 1921-22*. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, p.776.

La estructura más primitiva de la sociedad se reduce a dividir los individuos que la integran en hombres y mujeres y cada una de estas clases sexuales en niños, jóvenes y viejos, en clases de edad. Las formas biológicas mismas fueron, por decirlo así, las primeras instituciones. “Masculinidad y feminidad, juventud y senectud, (...). Vienen a ser como estilos diversos del vivir.”⁹⁵

En nuestro tiempo se da la paradoja de defender a la vez el derecho a la diversidad en todos los ámbitos posibles de la realidad social excepto en uno solo, cuando entramos en el terreno de la naturaleza humana, donde se afirma categóricamente lo contrario, esto es, que somos iguales. Cuando Ortega trata el tema del hombre y de la mujer no están presentes todos los problemas que hoy se han ido añadiendo al hablar de la diferencia sexual. Por otro lado, desde su concepción de la vida, la existencia del varón y la mujer, de lo masculino y lo femenino, no es un problema. Precisamente el asunto que reclama para él la atención es sensibilizarnos sobre la idiosincrasia de cada cual.

El varón, cuanto más lo sea, más lleno está, hasta los bordes, de racionalidad. Todo lo que hace y obtiene lo hace y obtiene por razones, sobre todo por razones utilitarias. El amor de una mujer, esa divina entrega de su persona ultraíntima que ejecuta la mujer apasionada, es tal vez la única cosa que no se logra por razones. El centro del alma femenina, por muy inteligente que sea la mujer, está ocupado por un poder irracional. Si el varón es la persona racional, es la fémina la persona irracional. ¡Y ésta es la delicia suprema que en ella encontramos! El animal es también irracional, pero no es persona; es incapaz de darse cuenta de sí mismo y de respondernos, de darse cuenta de nosotros. No cabe trato, intimidad con él. La mujer ofrece al hombre la mágica ocasión de tratar a otro ser *sin razones*, de influir en él, de dominarlo, de entregarse a él, sin que ninguna razón intervenga. (...) Lo que desde el punto de vista varonil llamamos absurdo y capricho de la mujer es precisamente lo que nos atrae.⁹⁶

Partiendo, pues, de la diferente contextura vital que, según Ortega, existe en la mujer y el varón, pasamos a detallar en qué hechos lo constata. El criterio elegido es seguir la secuencia de temas que nuestro filósofo establece en torno a estas diferencias, conforme van surgiendo al hilo de sus textos. No existe, por tanto, ningún criterio epistemológico que nos ayude a hilvanar las ideas que va desgranando sobre esta cuestión. De ahí que los distintos apartados son como las piezas de un puzle cuya comprensión se alcanza desde la totalidad.

4.2.1 SOBRE EL “INTRACUERPO”

Al margen de lo controvertido del texto que acabamos de leer, nos interesa destacar que el primer fenómeno que le lleva a apostar por la diferencia entre ambos sexos es la percepción del “intracuerpo”, es decir, descubrir la existencia de nuestra intimidad. A juicio de N. Orringer, Ortega ha debido leer el ensayo de Scheler “Sobre el sentido del movimiento de las mujeres”. Unido esto a su concepción perspectivista del cuerpo, le llevaría a afirmar que el hombre no suele prestar

⁹⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de nuestro tiempo*, 1928. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII. Cp. II, p. 56.

⁹⁶ ORTEGA Y GASSET, J. “Teoría de Andalucía y otros ensayos” (1942). “Paisaje con una corza al fondo”, publicado en *El Sol*, en marzo de 1927. O.C. Tomo VI, p. 206.

atención a su cuerpo, justo lo contrario que pasa en la mujer. Lo cierto es que, efectivamente nuestro filósofo atribuye a la mujer una sensibilidad interna y una percepción del “intracuerpo” muy superior a la del varón. Considera que el hombre no suele percatarse de las sensaciones de su cuerpo, excepto en situaciones que le causan dolor o, por el contrario, placer. En cambio, en la mujer hay una continua comunicación psico-física.⁹⁷

Esta idea que resalta N. Orringer está firmemente asentada en la concepción orteguiana de la mujer. Por eso, encontramos una gran cantidad de textos en que se confirma su posición.

En igualdad de condiciones, la mujer posee más vida interior que el hombre, y yo he creído forzoso insinuar la relación entre este hecho y la más fina percepción que de su intracuerpo tiene el ser femenino. Merced a ésta, goza de mayor sensibilidad para el dolor físico que otras criaturas humanas o animales.⁹⁸

Recordemos que, al principio de su obra, distingue una estructura tripartita de la interioridad del ser humano que traslada a etapas de nuestro desarrollo no sólo biológico, sino también histórico -según los pueblos-, entre las distintas naciones europeas, e incluso al hecho del género. Así, piensa que la vida del niño está centrada en el cuerpo, mientras que en la juventud rebosa el alma. Y en cuanto a la mujer, considera que en ella predomina primero el alma y después el cuerpo, *pero muy raramente interviene el espíritu*, añade el filósofo. Claro, de esta observación habría mucho que hablar. Pero el texto continúa:

La falta de lógica que el hombre frecuentemente imputa a la mujer es consecuencia inevitable de esa arquitectura natural a la psique femenina, que ha obligado siempre a Eva a vivir *desde* su alma, emboscada en su alma. La lógica sólo posee influjo eficaz sobre el espíritu, que es el *logos*. (...) Hemos visto cómo es imposible querer -en el sentido de la voluntad- dos cosas opuestas. En cambio, (...) La mujer suele vivir en un perpetuo y deleitable *sí-no*, en un balanceo y columpiamiento que da ese maravilloso sabor *irracional*, ese sugestivo problematismo a la conducta femenina.⁹⁹

Ortega se va a mover siempre, como vemos, entre una actitud de admiración galante hacia la mujer -a pesar de que en algún texto niegue serlo- y de cierto sentimiento de superioridad intelectual, pese a que tiene discípulas y seguidoras fieles a lo largo de su vida.¹⁰⁰ Esto no significa que no existieran discrepancias con el maestro. Como testimonio de esta relación complicada y oscilante, y asimismo de esta visión del alma confusa que observa en la mujer, paso a transcribir dos cartas a pesar de su extensión. La primera es la que Rosa Chacel escribe a su maestro, conservada en los archivos de la Fundación Ortega-Marañón:

⁹⁷ ORRINGER, Nelson “La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 11, Serie de Filosofía Española, Pamplona, 1999, pp. 35-36.

⁹⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. Vitalidad, alma, espíritu. Mayo, 1925. O.C. Tomo II Cp. II, p. 573.

⁹⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*. Cp. VI, p. 586.

¹⁰⁰ Si nombramos a mujeres de la intelectualidad española, que además pudieron ver sus escritos divulgados a través de la *Revista de Occidente*, tenemos a María de Maeztu, Maruja Mallo, sus discípulas María Zambrano y Rosa Chacel -que, aunque no realizó estudios superiores y no se la incluya en la Escuela de Madrid, estuvo bajo la tutela del maestro-. Su gran amiga, Victoria Ocampo que, junto a R. Chacel, ambas feministas, tuvieron la libertad de exponer sus posiciones en la *Revista*, incluso la polémica “Carta a Virginia Wolf” de Victoria Ocampo.

Lunes 31

Sr. D: Jose Ortega y Gasset.

Querido maestro y amigo: He mandado ejemplares de este libro¹⁰¹ a casi todas las personas que conozco antes que a V. (...) La causa es que he dudado entre mandárselo o no como he dudado durante tres años entre publicarlo o hacerlo desaparecer, el optimismo me ha impulsado a lanzarlo a la calle y a enviárselo al fin, y me dara paciencia para esperar otros tres años si es preciso, a que lo lea porque –perdoneme- tengo la seguridad de que no lo ha leído, o al menos de que no ha leído lo que mas me interesaba. Si no hubiera sido así V. no me hubiese hablado jamas de Girandow (¿?) no me hubiese usted precipitado en el rencor eterno y mi trato con V. hubiera sido mas comprensible, mas natural. Ahora mi larga ausencia de la Revista me da valor para estas confesiones que, además quedan ampliamente explicadas por el libro. Su folletón de ayer (sin adjetivos por costumbre literaria y porque espero demostrar la eficacia de su orientación en mi aprendizaje del pensamiento) me ha decidido a mandárselo, porque ese libro no es mas que la lucha de un hombre con su destino. Lucha pasional, llena de las desavenencias necesarias entre los inseparables. Una continua huida, un continuo y alterno renacimiento y un creerse libre cuando se está más definitivamente preso. Esta autocritica que le anticipo, de tal modo lisonjera, lo es solo de mis intenciones. El libro puede ser una detestable realización de todo esto. Yo tenía la certeza de que entre la forma mas monstruosa V. sabría encontrarlo como infaliblemente hubiera sucedido si se hubiese detenido en ello. Si V. me hubiese dicho que era una cosa cuajada de defectos pero que veía dentro de ella algo de lo que yo había puesto la idea que hoy tendría V. de mi sería totalmente otra de la que tiene y el nombre, tan estimable de Girandru (¿?) No desataría en mi la furia de todas las malas pasiones. Dentro de unos días le mandare unas cuartillas que son el trabajo de algunos meses. Por esta carta puede V. ver que respondo a las cosas a tres años vista. Me arrepiento de esta inactualidad pero no puedo evitarla. Pues bien, de este trabajo también le hablé hace no se cuanto tiempo. Es un ensayo¹⁰² en el que me atrevo a estudiar lo mas fundamentalmente que puedo lo femenino y su relación y vicisitudes con el resto del mundo y especialmente el tema del amor que aunque iniciado en este requería otro ensayo. Uno y otro serán tratados sobre la tan certera como incierta pauta de Scheler (V. acabará explicándose la sinceridad de mi inclinación hacia este filosofo) en ellos intetare aclarar esta lucha vital de dudas que aparenta juego frívolo pero que en el fondo es cruenta (¿?) contradicción y antitético problematismo como V. ya dijo alguna vez. Perdoneme la longitud de esta¹⁰³

Queda ahí cortado el manuscrito, pero es suficiente para confirmar lo difícil de su relación. Diferente se muestra la relación y el tono de María Zambrano en la carta fechada el 28 de mayo de 1931, en que se dirige a su maestro buscando una “claridad” que ella no encuentra:

Sr. Don José Ortega.

De nuevo me dirijo a Vd maestro de siempre, llevando a su natural término, este impulso de clarificarme, quizá de justificarme, que siempre que se da en mi con

¹⁰¹ Probablemente se refiere a su primera novela: *Estación. Ida y vuelta*, de 1930.

¹⁰² Se refiere al ensayo “Esquema de los problemas culturales y prácticos del amor”, publicado en 1931.

¹⁰³ Carta de Rosa Chacel (Signatura: C-78/52) conservada en los Archivos de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Madrid.

cierta fuerza, tiende hacia su persona. No podemos hacernos “claros” sino en algo y ante algo, que, a veces no se nos presenta concreta y viva en ninguna persona, y en otros, en que somos mas afortunados, se nos da, se nos ofrece realizada en una persona. Siempre pensé que sería muy desdichada una persona –mas aún una nación- que no tiene ningún ser personal –conciencia de salvación- a quien acudir en esos momentos en que un imperativo de orden, un ansia de salvación nos lleva a aclarar el obscuro mundo en que habitualmente vivimos. No es hacia un tipo indeterminado de persona -supuesto naturalmente un nivel de devoción- hacia quien puede dirigirse –independientemente de su manifestación- estos impulsos. Sería, pienso yo, de interés intentar delimitar en qué consiste lo que dota a una persona de esa maravillosa firmeza, que nos lleva ante su presencia-no siempre real- a buscar el sentido de nuestro vivir, a confrontar ante no se qué invisible tribunal, nuestro vivir efectivo con esos *eidós* (escrito a mano, en griego) que yacen en el último fondo de la conciencia. Volvemos a pasar días de angustia; distinta angustia porque es distinta su causa y obra de distinta manera sobre nuestro ánimo. En otros momentos tal vez, la angustia nos llevaba a la acción; ahora, nos sume en nuestra interioridad mas desesperadamente hermética que nunca. Creo es muy (doble) observar un movimiento de repliegue en la juventud, en cierta juventud que, me parece, da el tono peculiar de una generación. Es aquella juventud desinteresada, pero que se movió hasta ahora, por impulsos de meta;? Quizá equivocada, pero nacidos ante la percepción de altos valores. Me refiero a los que fueron hasta a lo negativo, a la destrucción, por ser mas, por un algo positivo y valioso. ¿A qué se debe esto? Creo haber observado el fenómeno con la generalidad suficiente para señalar su existencia. Si sólo ocurriera entre los muchachos más próximos a mi, lo atribuiría a circunstancias particulares. Pero estas circunstancias particulares, a su vez, se apoyan y fundan en otras más generales. Se trata de un repliegue de la juventud que había quedado fuera de las redes de los partidos y que se nota con más claridad en los que pretendimos hacer algo. Estan fatigados, cansados..... Una onda de depresión se extiende sobre distintos temperamentos, sobre distintas situaciones particulares. Nunca he visto tanto muchacho desgraciado -¿irremediamente? Fuimos animosamente a destruir, pensando que habíamos de construir luego, que habíamos de hacer nuestra España una España nuestra. No hemos construido; las casas quedaron lejos; las voces de los que construyen¹⁰⁴

Aquí queda también cortada la carta. Pero no importa. María Zambrano, siendo la discípula predilecta de Ortega –y al que ella venera-, nunca va a ser realmente lo que entendemos por discípula. Según Pedro Cerezo, ambos siguen caminos en los que no hay posibilidad de transitar de uno al otro. En el mismo momento que Zambrano recibe el pensamiento del maestro, ella lo reinterpreta, se inclina hacia un “logos subterráneo”, como si retomara el pensamiento de Ortega y lo sumergiera en el abismo. De hecho, cuenta P. Cerezo que el maestro la veía como un ser extraño, y que lloró amargamente cuando un día le dijo: “¡qué hermética es usted, hijita!”. A pesar de este episodio, María Zambrano reconoce al filósofo como una persona cercana, poseedora de valores importantes para su condición de ‘maestro’, como la escucha, la comprensión, el diálogo -aunque se endurecieran las formas en los momentos duros previos a la guerra.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Carta de María Zambrano, 28 mayo 1931. Conservada en la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Madrid.

¹⁰⁵ Notas a partir de la Conferencia de Pedro Cerezo en la Inauguración del Congreso Internacional “El legado de Ortega y Gasset en el exilio republicano del 39: continuidades y rupturas”. Madrid, 12 de marzo de 2018. Sede: Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

Vemos en la figura de María Zambrano un ejemplo de mujer intelectual a la par que cualquiera de sus otros discípulos. ¿Por qué este hecho no supuso para Ortega la refutación del nefasto argumento sobre la inferioridad de la mujer en cuanto a las creaciones del espíritu? Es realmente una incógnita. En Zambrano no se intuye ese conflicto íntimo de Rosa Chacel frente a la superioridad del maestro, que le sobrepasa y le abruma. No obstante, parece que, en nuestro filósofo, como comenta Juana Sánchez-Gey hablando de Zambrano, se verifica el hecho de que el destino para la mujer ha sido duro en tantas ocasiones *porque ha sido condenada a vivir de modo genérico*.¹⁰⁶ Ciertamente, se habla de la mujer como tipo, no como individuo. Pues bien, este error parece impensable en la mente observadora, analítica y penetrante de Ortega. María Zambrano empieza su andadura personal publicando en 1928, en *El Liberal*, una serie de artículos donde critica la ausencia de la mujer en la vida pública española. El caso es que considera que parte de culpa de esta situación la tienen las mismas mujeres, a quienes insta a no replegarse en el ámbito de lo doméstico, pero tampoco a abandonarlo. María Floger escribe sobre esto que Zambrano pide a la mujer compaginar la *perspectiva íntima* que le es propia aun cuando su actuación sea pública. El papel de la mujer en el mundo que pretendemos cambiar ha de ser el de integrar, no el de emancipar y disgregar. Tiene ante sí el reto de aunar *la madre y la trabajadora, el pilar del hogar y la persona cívica, la mediadora y la revolucionaria*.¹⁰⁷ En mi opinión, esta es la heroicidad de la mujer, pero se ha de reconocer lo difícil y complicado de esta tarea.

Este modo de pensar la filósofa el “problema femenino” es, a mi juicio, similar al que hace V. Ocampo, pero ésta lo refiere a la complementariedad entre hombre y mujer. Zambrano va a desembocar en un nuevo camino no trillado, a causa del propio desarrollo de su filosofía desde una nueva intuición acerca de la razón. Consiste esta apertura en un rescate de lo femenino, que no ha podido expresarse a través de una fría razón racionalista y lógica, porque carece de formas para hacerlo. A través de su razón poética que abre un nuevo horizonte, hace patente aquello que aporta lo femenino a la comprensión del ser humano y del cosmos, por tanto, a la verdad total, que sin esta expresión permanecería oculto. Juana Sánchez-Gey, estudiosa de su obra, dice que Zambrano apela a la *razón poética* porque es la que, sumergiéndose en las profundidades del sentir más humano, encuentra un saber que sobrepasa lo vital, un “*logos sumergido*” que sólo se muestra ante la mirada que lo reclama.¹⁰⁸

Afirma, pues, la importancia del alma, de la interioridad en la mujer, pero a su vez, distanciándose de Ortega, Zambrano es el ejemplo de que, al igual que otros discípulos varones, también la mujer es capaz de tomar las riendas de su propio pensamiento, asumiendo lo que supone de fractura para el alma femenina.

¹⁰⁶ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana. “Sobre la mujer: experiencia y reflexión en María Zambrano”. *El Basilisco*. Oviedo, nº 21, 1996, pp.76-78.

¹⁰⁷ FLOGER, María. “Las diferentes perspectivas de lo femenino en la obra de María Zambrano”. Universitat de Barcelona, 2016. *Aurora, Papeles del “Seminario María Zambrano”*, nº 17, p. 45.

¹⁰⁸ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana. “Persona y metafísica en María Zambrano”. *Quién*, nº1, 2015. Universidad Autónoma de Madrid, p. 156-7, 162.

Retomando al maestro, no cesa nuestro asombro cuando leemos en “Breve excursión hacia ella”, otro texto en el que se explaya describiendo acerca de las diferencias entre el varón y la mujer, y escribe:

Se preguntará: ¿qué caracteres primarios entrevemos, en cuanto la mujer nos es presente, que constituyen para nosotros su feminidad elemental y que producen ese paradójico efecto de ser ellos –no obstante ser sólo compresentes-, quienes impregnan de feminidad su cuerpo, quienes hacen de él un cuerpo femenino? (...) 1.º En el mismo instante en que vemos una mujer nos parece tener delante un ser cuya humanidad íntima se caracteriza, en contraste con la nuestra varonil y la de los otros varones, por ser esencialmente confusa. Suspéndase el lado peyorativo con que suele entenderse esta palabra. La confusión no es un defecto (...) no tiene sentido desear que la mujer deje de ser ‘sustancialmente’ confusa. Equivaldría a aniquilar la delicia que para el varón es la mujer gracias a su ser confuso. El varón, por el contrario, está hecho de claridades. (...) Tal vez todo lo que piensa es pura tontería, pero él, dentro de sí, se ve claro. De aquí que en la intimidad varonil todo suela tener líneas rigurosas y precisas, lo que hace de él un ser lleno de rígidas aristas. La mujer, en cambio, vive en perpetuo crepúsculo; no sabe bien si quiere o si no quiere, si hará o no hará, si se arrepiente o no se arrepiente. Dentro de la mujer no hay mediodía ni medianoche: es crepuscular. Por eso es constitutivamente secreta. No porque no declare lo que siente y le pasa. Es para ella también un secreto. Esto proporciona a la mujer la suavidad de formas que posee su ‘alma’ y que es para nosotros lo típicamente femenino. Frente a las aristas del varón, la intimidad de la mujer parece poseer sólo delicadas curvas. La confusión, como la nube, tiene formas redondas. A ello corresponde que en el cuerpo de la mujer la carne tienda siempre a finísimas curvaturas, que es lo que los italianos llaman *morbideza*.¹⁰⁹

Respecto a este fragmento, M^a Ángeles Durán comenta un estudio inédito realizado por cuatro mujeres y en el que muestran su desconcierto ante *el argumento de que el carácter confuso de la mujer se deba a las curvaturas y redondeces del cuerpo y el alma femenina*.¹¹⁰No se puede negar el asombro que nos causa.

En fin, ¡menos mal que, al menos ante ese comentario sobre el varón, creído de su misma tontería, nuestro ceño, entre sorprendido y fruncido por lo que dice de la mujer, se relaja un segundo con un atisbo de sonrisa! Más que recalcar esta posición de Ortega, bastante irritante y siempre ambigua, lo que nos atañe ahora es su defensa de una desigual psicología masculina y femenina.¹¹¹

¹⁰⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso 1949-50. “Más sobre los otros. Breve excursión hacia ella”. O.C. Obra póstuma. Tomo X, Cp. VI, pp. 224-25.

¹¹⁰ DURÁN, M^a Ángeles, “Ortega como pretexto” en DURÁN, M^a Ángeles. *Mujeres y hombres en la formación de la teoría sociológica*. CIS, Madrid, 1996. p. 212-13. La autora remite al artículo “Paisaje con una corza al fondo”, pero el texto de Ortega es el de “Breve excursión hacia ella”, comentado en este trabajo.

¹¹¹ Además de ser diferencias generales, defiende Ortega que la nacionalidad añade otro tipo de diferencias entre hombre y mujer. A raíz del tercer viaje a Argentina en 1939 escribe un ensayo, “Meditaciones de la criolla”, donde los separa de forma asimétrica. Recogemos la idea según aparece en el artículo de Ana Elisa OSTROVSKY y Luis Alberto MOYA: “Los varones a sus ojos aparecen presos de sus apariencias, enmarañados en demostrar lo que no son y añorar lo que nunca fueron, *guarangos, enrostradores de cucardas*, siempre de paso. Las mujeres, en contraposición, emergen encarnando su ideal femenino: el de la mujer doméstica pero inteligente, romántica pero estoica, grácil pero espontánea.” *Revista Universitas Psychologica*, V.13, N° 5, ed. Especial. Colombia, 2014, p. 2001.

A veces, tenemos la sensación -por no decir constatación- que en algún punto dice cosas diferentes. Por ejemplo, en el texto anterior presenta a la mujer como un ser confuso, dubitante, siendo lo normal que, como consecuencia, fuera más dependiente de los demás, en tanto que no encuentra en ella un carácter resolutorio. Sin embargo, en otros textos, como el que vamos a ver a continuación, nos muestra al hombre como un ser que vive volcado al exterior, al aplauso de los demás por las obras que realiza, sea del tipo que sea, en tanto que la mujer la ve ajena a la aprobación o desaprobación de los demás. Es ella quien, frente al hombre, lleva las riendas y la que elige o rechaza. Entonces, ¿en qué quedamos?

Comparada con el hombre, toda mujer es un poco princesa: vive de sí misma, y por ello vive para sí misma. Al público presenta sólo una máscara convencional, impersonal, aunque variamente modulada; sigue la moda en todo, (...). La vanidad de la mujer es más ostentosa que la del hombre precisamente porque se refiere sólo a exterioridades: nace, vive y muere en ese haz externo de su vida a que me he referido, pero no suele afectar su realidad íntima. La prueba de ello es que esa vanidad del atuendo, frecuente en la mujer, no nos permite inferir las condiciones de su carácter con la misma seguridad que si se tratase de un hombre. La vanidad del varón, menos ostentosa, es más profunda.¹¹²

Además de lo dicho, tampoco está claro que este comentario se ajuste del todo a la realidad. Parece que Ortega, tan fiel a describir hechos al modo fenomenológico, no se ha dado cuenta de que la moda en el hombre ha sido tan ostentosa o más que la de la mujer a lo largo de la historia¹¹³ y en diferentes culturas. Veámoslo.

4.2.2 SOBRE LA MODA

Según Ortega, un dato que confirma el hecho de que la mujer vive especialmente su cuerpo es que, desde que tenemos datos de la humanidad, se ha deleitado en su adorno.

Su nativa contextura fisiológica impone a la mujer el hábito de fijarse, de atender a su cuerpo, que viene a ser el objeto más próximo en la perspectiva de su mundo. (...), la mujer ha creado la egregia cultura del cuerpo, que históricamente empezó por el adorno, siguió por el aseo y ha concluido por la cortesía, genial invento femenino, que es, en resolución, la fina cultura del gesto.¹¹⁴

¹¹² ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. “Estudios filosóficos”. “Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana”, 1918. (Publicado en *El Espectador VIII* (1934), O.C. Tomo II p.777.

¹¹³ Recurrimos a un comentario que hace Baudelaire sobre la moda y que afecta a nuestro tema: “La mayor parte de los bellos retratos que conservamos de los tiempos pasados visten trajes de su época. Son perfectamente armoniosos, porque el vestido, el peinado e incluso el gesto, la mirada y la sonrisa (cada época tiene su porte, su mirada y su sonrisa) forman un conjunto de una vitalidad completa. Este elemento transitorio, fugitivo, cuyas metamorfosis son tan frecuentes, nadie tiene derecho a despreciarlo o a ignorarlo. Suprimiéndolo, se cae forzosamente en el vacío de una belleza abstracta e indefinible, como la de la única mujer antes del pecado original. Si el traje de la época, que se impone necesariamente, es sustituido por otro, se produce un contrasentido que no es excusable sino en el caso de una mascarada exigida por la moda”. En BAUDELAIRE, Charles. *El pintor de la vida moderna*. Galería Yerba- Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia, Colección de arquitectura, Murcia, 1995. p. 92.

¹¹⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Teoría de Andalucía y otros ensayos*. La percepción del prójimo”. 1924. *La Nación*, O.C. Tomo VI, Cp. II, p. 221.

Pero de nuevo nos encontramos con una interpretación que puede pecar de falta de visión. Es curioso que, siendo el mismo Ortega un personaje masculino siempre trajeado, bien peinado, con porte estirado -tal como lo intuimos a través de las fotografías que han llegado hasta nosotros-, no se dé cuenta de que el varón, en este sentido, no se diferencia en absoluto de la mujer. Siempre ha habido moda masculina y femenina. Incluso si pensamos en nuestros ancestros, igual que las mujeres llevaban collares, los hombres portaban indumentarias que marcaban el rango, se pintaban, etcétera. En todas las culturas y en cualquier momento de la historia y la pre-historia conocida, vemos a ambos sexos engalanados. En Michel de Montaigne encontramos un comentario que podríamos perfectamente hacer nosotros, tantos siglos después, al observar nuestra sociedad:

Me alegra que, si mi pueblo ve a Fabricio o a Lelio, halle su porte y traza bárbaros, pues que no visten ni van a nuestra moda; pero me quejo de la particular indiscreción con que los nuestros se dejan cegar y engañar por la autoridad de la usanza presente, por la cual cambian de consejo y opinión todos los meses, si así le place a la moda, juzgando siempre diversamente acerca de sí mismos. Cuando se llevaba el frunce del jubón o la altura de la tetilla, sostenían las gentes, con vivas razones, que aquello estaba en su lugar; mas algunos años después bajó hasta los muslos, y todo, burlándose del otro uso, lo encontraban necio e insoportable. La presente manera de vestir hace siempre al vulgo condenar la antigua, y ello con resolución tan grande y asenso tan universal, que parece que una especie de manía trastocara los entendimientos.¹¹⁵

Este hecho universal de la moda adquiere, sin embargo, una curiosa característica entre nosotros y que nos hace cuestionar el planteamiento de Ortega. Si nos trasladamos al tiempo actual, entonces su idea cae en picado porque posiblemente nunca en la humanidad haya habido un mestizaje tal entre la moda masculina y femenina. Hoy causa estupor y sorpresa contemplar en la playa, como si fuera un ser venido de Marte, a un varón con vello. Pero es más sorprendente todavía que esto sea lo normal, cuando se piensa en el esfuerzo que supone mantener nuestro cuerpo a raya, evitando que algo tan natural como el vello aflore a la superficie. Este varón que hace un momento acusábamos de soportar menos el dolor que la mujer, es capaz de soportarlo sobre toda la superficie de su cuerpo con tal de resultar estética y socialmente integrado.

Esta uniformidad de los cuerpos resulta realmente curiosa. Parece que ambos sexos compiten por eliminar cualquier rastro de identidad biológica. De modo que las mismas prácticas las realizan unos y otros, consiguiendo cada vez una mayor homogeneidad: la depilación, los tatuajes, la forma física estilizada e incluso musculada. La ropa, los accesorios, son compartidos y, al cubrir el cuerpo desnudo, ocultan la identificación sexual con la que se ha nacido. Es cierto que vestimos buscando la comodidad; pero esto no elimina la pretensión que subyace a ese deseo de igualdad. J.L. López Aranguren, junto a un gran número de neofeministas que piensa que la desigualdad de sexos es más un problema social que biológico, cree que esta apariencia uniformadora no es suficiente para superar la desigualdad:

En este preciso sentido, la época actual –atavíos *unisex*, usos, costumbres, vocabularios y modales de las chicas, reservados hasta ahora a los chicos, iniciativas

¹¹⁵ MONTAIGNE, Michel de. *Ensayos (I)*, (edición íntegra). Ed. Orbis, Barcelona, 1984, pp. 240-41.

eróticas femeninas, etc.- es de relativización de la vigencia de los tipos puros, masculino y femenino. Pero con este cambio y su constatación no se resuelve el problema. Operativamente, la preeminencia social de lo masculino, discriminado por los atributos sexuales y el ‘prestigio’ que culturalmente se les asocia, continúa, cualesquiera que sean los caracteres psíquicos de este o el otro hombre, e incluso, mientras se mantenga en una discreta clandestinidad, su comportamiento sexual homófilo.¹¹⁶

¡Qué irrisoria contradicción que, en los semáforos, se obligue intercalar una mujer con falda junto al varón con pantalones! Nada más anacrónico y ajeno a la pretendida igualdad de sexos. Es interesante el comentario de N. Orringer sobre esta cuestión de la moda porque escribe que Ortega deduce precisamente de esta configuración de la mujer el que sea la inventora de un culto al cuerpo. Junto con Simmel, piensa Orringer que Ortega no concede una función biológica a la aparición del traje o el adorno, y tampoco la misión de esconder lo que consideramos nuestra intimidad, porque al mismo tiempo que el vestir protege lo más íntimo, *lo expresa, ‘cubre y a la vez descubre’, tapa y a la vez expresa lo íntimo, el alma.*¹¹⁷

La influencia de Simmel sobre Ortega en este tema de la moda es comentada también por Roberto E. Aras. Nuestro filósofo comparte su idea de la moda como un modo de existencia en el que se dan dos intenciones que resultan paradójicas. Por un lado, con ella se tiende a la homogeneidad de la sociedad, ya que el miedo a ser rechazado empuja a asumirla, al margen de toda consideración estética; pero, a su vez, insta a la diferenciación individual, porque se concentra en un grupo. De esta forma, la moda revela una jerarquía social entre los que la abanderan y se identifican como colectivo, y el resto de la sociedad, de la que se distancian. Así, la clase inferior, que tiende a imitar a la superior, a su vez, se apropia de la moda de aquélla, y entonces ésta pasa a inventar otra distinta. Por ello, la moda ha servido para expresar las diferencias sociales.¹¹⁸

Ciertamente, Simmel fundamenta la existencia de la moda como un hecho vital de nuestra especie que se manifiesta a lo largo de la historia en una constante oposición de contrarios o, como él dice, un “dualismo” vital. Como resulta difícil describirlo, apela a ejemplos, desde nuestra fisiología –movimiento y quietud, productividad y receptividad- a nuestra espiritualidad –generalización y particularización, socialismo e individualismo. En cualquier caso, se trata siempre de la misma dualidad que es reflejo de la oposición biológica *entre herencia y variación.*¹¹⁹

Pues bien, en el orden social, esta polaridad queda plasmada en la tendencia a la imitación, como uno de sus polos. Poco antes de la reflexión que hemos recogido en palabras de Roberto E. Aras, Simmel dice:

¹¹⁶ LÓPEZ ARANGUREN, José Luis. *Erotismo y liberación de la mujer*. Ariel. Barcelona, 1972, pp. 118-19.

¹¹⁷ ORRINGER, Nelson “La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset”. Pamplona, 1999. Serie de Filosofía Española. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 11, pp. 39-40.

¹¹⁸ ARAS, Roberto E. “Ortega: reflexiones sobre la moda”. *Revista de Estudios Orteguianos*. Nº 25, Madrid, 2012. Fundación Ortega y Gasset- Gregorio Marañón, p. 124.

¹¹⁹ SIMMEL, Georg. *Cultura femenina y otros ensayos*. Espasa-Calpe, Buenos Aires – México, 1938, p. 134.

Con esto quedan circunscriptas las condiciones vitales que hacen de la moda un fenómeno constante en la historia de nuestra especie. La moda es imitación de un modelo dado, y satisface así la necesidad de apoyarse en la sociedad; conduce al individuo por la vía que todos llevan, y crea un módulo general que reduce la conducta de cada uno a mero ejemplo de una regla. Pero no menos satisface la necesidad de distinguirse, la tendencia a la diferenciación, a cambiar y destacarse.¹²⁰

Si nos fijamos en nuestro momento actual, no creo que lo que podamos observar sobre la moda sea reflejo exacto de este planteamiento. Primero, el fenómeno de la moda intenta no hacer distinción de sexos. Segundo, hoy no es tan fácil diferenciar clases sociales por el modo de vestir. Si algo ha conseguido la “aglomeración”, la invasión de la masa en la vida de nuestras sociedades, es borrar todo rasgo distintivo en el vestir, a pesar del esfuerzo que hacen las clases más afortunadas económicamente en distanciarse, aunque sólo sea por el hecho de que, siendo la misma moda, el producto es de una marca de prestigio o no lo es. En este sentido, tendríamos que conceder parte de razón a lo que comenta R. de Aras cuando afirma que la moda conlleva un modo de estructurar la sociedad y que entonces no sería muy acertada la acusación de *plebeyismo* como si fuera un *mal de España*.¹²¹

En cuanto a la oposición entre un *instinto de expansión* en el varón, frente a otro de *ocultación* en la mujer, para Ortega sería esto un dato que confirma el mayor pudor en la conducta femenina como expresión del esmero sobre su intimidad.

No es el cuerpo, en rigor, lo que importa defender de las miradas masculinas,¹²² sino aquellas ideas y sentimientos suyos referentes a las intenciones del hombre con respecto a su cuerpo. El mismo origen tiene la mayor frecuencia e intensidad del azoramiento en la mujer. Es ésta una emoción suscitada por el temor de ser sorprendidos en nuestros pensamientos y afectos. Cuanto mayor es el deseo de mantener secreto algo de nuestra vida interior, más expuestos nos hallamos al azoramiento.¹²³

Si matizamos este comentario de Ortega y distinguimos entre el pudor –que posee connotaciones sexuales- y el recelo, posiblemente podamos estar de acuerdo en que la mujer es más celosa de su intimidad que el varón. Porque la cuestión del pudor tiene mucho de cultural y esto es fácilmente comprobable si pensamos en el comportamiento de la juventud –y muchos casos de personas no tan jóvenes- en la actualidad, en cuanto a forma de vestir o de saber estar.¹²⁴

¹²⁰ SIMMEL, Georg. *Ibídem*, p. 136.

¹²¹ ARAS, Roberto E. “Ortega: reflexiones sobre la moda”, *Revista de Estudios Ortegaianos* nº 25, Fundación Ortega y Gasset- Gregorio Marañón, Madrid, 2012. p. 125.

¹²² Respecto a este fenómeno, resulta chocante, precisamente por lo real del hecho, el comentario que el propio Ortega hace del español cuando mira a las mujeres: “Pedir a un español que al entrar en el tranvía renuncie a dirigir una mirada de especialista sobre las mujeres que en él van, es demandar lo imposible. Se trata de uno de los hábitos más arraigados y característicos de nuestro pueblo. A los extranjeros y a algunos compatriotas les parece incorrecto ese modo insistente y casi táctil con que mira el español a la mujer.” En ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador I*. “Confesiones de *El Espectador*”. “Estética en el tranvía”. O.C. Tomo II, p.176.

¹²³ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. “Estudios filosóficos”. “Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana”, 1918. (Publicado en *El Espectador VIII*. 1934), O.C. Tomo II p.779.

¹²⁴ Traemos a colación aquí un texto de Walter Benjamin muy ilustrativo de lo que estamos comentando:

Como especie no sólo biológica sino cultural, lo cierto es que, desde nuestros orígenes, se da un hecho extravagante que es la tendencia a cubrir nuestro cuerpo. Los estudios de antropología muestran que no es por una necesidad biológica de protegerse ante la intemperie, como tantas veces se ha dicho. Según Ortega –que, entre otros, pone de ejemplo el collar-, el traje empezó como un adorno, algo superfluo pero que expresa estados internos. Cuando la vida en sociedad empieza a ser más compleja, adquiere otro significado añadido que no es sólo expresión de la vida interior, sino de la vida en sociedad: el estatus, el poder social. O sea, que, aunque cubrimos nuestro cuerpo por pudor, por ocultar lo que pueda traslucir de nuestra intimidad, este pudor tiene un sentido más allá del meramente físico:

El pudor induce a tapar el cuerpo porque el cuerpo exhala lo incorporal, expresa lo íntimo. Es el alma lo que se quiere cubrir, y de ella, lo más oculto: lo sexual. La sexualidad corporal queda oculta en nuestra civilización, no por ella misma, sino porque alude al mundo latente de la sexualidad psíquica. Pero, al cubrirnos, resulta que expresamos este deseo de ocultación, con lo cual volvemos a descubrirnos en otra forma y como en otro idioma: el idioma indumentario.¹²⁵

Ateniéndonos a las edades del hombre, el niño, aunque esté desnudo, no descubre nada, porque apenas posee intimidad. Conforme se va avanzando hacia la juventud, empieza la construcción de su personalidad, pero sólo es en la edad más madura cuando el cuerpo es ya la expresión de un yo individual y único. La conciencia del propio cuerpo, *mi cuerpo* y el cuerpo de *los otros*, es un proceso que nos va llegando paulatinamente, como hemos visto anteriormente. De ahí que, por ejemplo, un niño pequeño no se azore si descubrimos su cuerpo desnudo; sin embargo, al crecer, el azoramiento lo hace en progresión casi geométrica.

4.2.3. SOBRE EL AZORAMIENTO

Ligado al fenómeno del pudor está el del azoramiento. Ortega lo trata como un tipo de emoción sobre el que se ha estudiado poco pero que ya preocupó en su tiempo a Darwin. Es un sentimiento de vergüenza que sólo se tiene ante los hombres, pero nunca ante los animales u otras cosas. Para darse requiere la presencia de otra persona que sea visible para nosotros y nosotros para él, y el motivo, *el temor de ser sorprendidos en algo íntimo, sobre todo en algo íntimo que queremos dejar íntimo, que queremos que esté oculto: una mentira, por ejemplo, o un deseo secreto*.¹²⁶

“¿Quién recuerda aún hoy dónde mostraban al hombre las mujeres su imagen más atractiva y seductora, la promesa más íntima de las que ofrecía su figura en la última década del pasado siglo? En los hangares cubiertos y asfaltados donde aprendían a pedalear. Pues, en efecto, es como ciclista como la mujer va a disputarle a la deseada cupletista su hegemonía en los carteles, imprimiendo a la moda su línea más osada y atrevida”. BENJAMIN, Walter. *Obra de los pasajes*, Obras Completas. Libro V, Tomo 1. Abada Editores, SL, Madrid, 2013. (B I, 8), p. 141.

¹²⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”. Agosto, 1925. O.C. Tomo II Cp. IV, p. 695.

¹²⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*. 1916. Obra póstuma. O.C. Tomo VII. Cp. VIII, p. 651.

Tiene una mayor tendencia a azorarse aquella persona que posee una rica vida interior y, según Ortega, es mayor en la mujer que en el varón porque atiende mucho más a su intimidad. Digamos que la mujer defiende su vida interior como una zona prohibida que marca la distancia con los otros. No sólo con el hombre, sino también con las otras mujeres. De ahí que, en su opinión, la amistad femenina sea menos íntima que la que se da entre los hombres. Sólo cuando la mujer ve al hombre como un individuo concreto y fija en él su atención, puede empezar una comunicación en que ella desvele su verdadero ser, su intimidad.

En su divagación fenoménica sobre el azoramiento también concreta que la mujer ante dos hombres se apura más que ante uno solo, pero si son dos mujeres ante un hombre, menos. Asimismo, le ocurre al hombre que puede estar muy tranquilo hablando con una mujer si hay un tercero, pero si se queda solo con ella, entonces se azora. Resultan curiosas estas observaciones y, aunque actualmente el azoramiento parece que es poco habitual, en la experiencia personal seguro que encontramos momentos en que confirmamos lo que Ortega nos describe. Incluso podemos recordar vívidamente la sensación de estar sofocados, de sentir *una vaga angustia*. *Inmediatamente viene un momento en el cual tememos que sea notada la angustia. El tercer momento consiste en el afán de que no sea notado esto. Entonces es cuando empiezan los gestos peculiares: viene el toser, agitar el abanico, quitarse motas del traje, todos característicos.*¹²⁷ O sea, que aunque haya diferencia entre quién y cuándo, el proceso del azoramiento más bien nos iguala. En una nota a pie de página, encontramos una clara explicación de este fenómeno:

Lo psíquico –pensamientos, sentimientos, etcétera- es, por esencia, realidad oculta, íntima (de intus, lo de dentro). El azoramiento se produce en la medida en que creemos que alguien descubre aquella intimidad nuestra que muy especialmente queremos tener oculta. Así, el que miente se azora. Ésta es la iniciación del fenómeno. Pero luego lo que queremos ocultar es precisamente nuestro azoramiento. Hacemos gestos ocultadores, tosemos, nos pasamos la mano por el bigote, nos quitamos motas del traje para dar a entender que “pensamos en otra cosa”. Pero luego queremos también ocultar este deseo nuestro de ocultar, y así sucesivamente. El azoramiento se nutre de sí mismo, y su desarrollo es una intensificación progresiva.¹²⁸

Como hemos mencionado, el azoramiento se parece mucho en sus formas al pudor. Lo que es el azoramiento para nuestro mundo interior, vendría a ser el pudor para nuestra exterioridad. El pudor es una sensación de indefensión ante la mirada del otro sobre nuestro cuerpo. Pero está estrechamente ligado a la cultura e, incluso, a la vivencia personal de nuestra corporeidad. Pensemos la paradoja que se da ante el hecho de que una misma persona que se baña en la playa en mono-biquini sin sentir ningún pudor, sin embargo, sienta vergüenza si se le obliga a ir en mono-biquini a comprar unos refrescos por el paseo marítimo. O bien, una persona que sienta pudor cuando ha de quedarse desnuda delante de médicos y enfermeros. ¿Cuál es la diferencia? En el caso del paciente, podría argüirse que en esta situación hay un imperativo que le viene impuesto desde fuera, mientras que, en la playa, la decisión es personal. Pero, realmente, lo que cambia no es si hay o no voluntad, ni si

¹²⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *Introducción a los problemas actuales de la filosofía*. 1916. Obra póstuma. O.C. Tomo VII. Cp. VIII, p. 653.

¹²⁸ ORTEGA Y GASSET, J. “Mallarmé”. *Revista de Occidente*. 1923. O.C. Tomo V, p.198.

se trata de un espacio u otro. De lo que estamos hablando es del uso. Lo cual significa que es la gente la que condiciona la visión que tenemos de nuestro propio cuerpo, -a no ser que haya principios, valores, que estén por encima de ello y no se dejen influir por las modas vigentes.

En general, el hombre ha sido menos pudoroso, al menos en nuestra cultura. Aunque en nuestro tiempo posiblemente la distancia sea ínfima. En cambio, el azorarse parece que está repartido por igual, en épocas e individuos. El fenómeno del pudor, a mi juicio de gran relevancia para la reflexión sobre la corporeidad humana, no ha aparecido tratado en los textos de Ortega- a menos en todos aquellos estudiados para este trabajo. Sí, en cambio, en Simmel, quien pone el ejemplo del pudor para demostrar su tesis acerca de la presión que ejerce la moda sobre la masa, anulando la individualidad.

El pudor queda en la moda -que no es sino un acto de la masa- tan extinguido como el sentimiento de responsabilidad en los crímenes multitudinarios, crímenes ante los cuales el individuo aislado retrocedería con horror. En cuanto el factor individual de la situación predomina sobre el social o de moda, comienza de nuevo a actuar el pudor.¹²⁹

No obstante, la opinión de Ortega se deduce de la descripción de las playas de Biarritz, en sus estancias en los periodos estivales. Hoy el pudor viene a ser un término carente de significado para muchos jóvenes. Una palabra en desuso porque responde a una anticuada idea del cuerpo. ¿Por qué el sentimiento de pudor resulta hoy absurdo? ¿Lo es realmente? Si nuestro cuerpo es expresión de nuestro ser, guardián de su intimidad, ¿no sería preferible defender una sensibilidad decorosa hacia algo tan valioso? Hoy por hoy, no parece que se pueda establecer una clara distinción entre varón y mujer acerca del pudor. Si bien en la mujer tradicionalmente se ha considerado una cualidad, en nuestra época parece haberse evaporado sin dejar rastro. Lo vemos en las modas, en las formas de comportarse, incluso de hablar. Este abandono del “saber estar” en general ha de tener una razón. Pensar sobre ello conduce necesariamente a analizar los valores, creencias, ideas sobre las que reposa nuestra sociedad actual y que estamos intentando poner en claro a lo largo de estas páginas. Curiosamente, parejo a esta relajación en el “saber estar”, podríamos también constatar cierto desuso en los comportamientos que responden a un fenómeno al que Ortega sí dedica su pluma: la elegancia.

4.2.4 SOBRE LA ELEGANCIA

Es preciso recordar que, para Ortega, la elegancia es el fruto libérrimo de la pauta rígida que impone la moda como uso social. Sería como *vencer la moda, sí, pero sin apartarse de ella: aquí reside el genio de la elegancia*.¹³⁰ En este punto, según Aras, Ortega se separa de la idea de Simmel para quien la moda se reserva autónoma frente a los deseos del individuo. En Ortega, la elegancia posibilita un estilo personal, liberador, que, siguiendo a Baudelaire -citado anteriormente-, sólo

¹²⁹ SIMMEL, G. “Filosofía de la Moda”, en *Cultura femenina y otros ensayos*. Espasa-Calpe Argentina SA, Buenos Aires, 1938, p. 162.

¹³⁰ ARAS, Roberto E. “Ortega: reflexiones sobre la moda”, *Revista de Estudios Orteguianos* n° 25, Fundación Ortega y Gasset- Gregorio Marañón, Madrid, 2012, p.135.

se alcanza en la percepción de lo bello. La cuestión de la elegancia también marca diferencias entre el varón y la mujer porque se ve afectada por el hecho de que el hombre tenga su vida asomada al exterior frente a la reserva y privacidad femenina.

Los campos en los que se puede aplicar el calificativo de elegantes son innumerables, desde una resolución matemática, a un automóvil o un perro. En el caso del ser humano, la elegancia no se refiere sólo a su cuerpo, sino también a su modo de ser, a *su alma*. La esbeltez del cuerpo la propone Ortega como definición de elegancia -aunque ha de retractarse porque él mismo reconoce que en la cultura oriental, por ejemplo, no es así. No obstante, respecto a la mujer viene a decir que la belleza y la gracia sustituyen a la elegancia.

No la vemos como puesta al servicio de nada, sino quieta en sí misma, inactiva, dando a la atmósfera la irradiación odorante de su ser, no la utilidad de su hacer. Creo haber sido el primero en formular que el hombre vale por lo que hace y la mujer por lo que es.¹³¹

Con esta afirmación, Ortega cree estar alabando a la mujer, pero este halago no lo ven con buenos ojos todas las autoras que escriben sobre el tratamiento de la feminidad que hace nuestro filósofo. ¿Por qué? Porque detrás de este veredicto se oculta una idea muy discutible: el papel de la mujer no es hacer, no es construir, ella no transforma nada. Por tanto, todo lo que el ser humano ha conseguido como dominio sobre la naturaleza es obra del varón. Luego la mujer queda relegada a un rol inactivo, de pasividad, que la convierte en dependiente del hacer del varón. Veamos.

4.2.5 SOBRE LA PRIMACÍA DE UNO SOBRE OTRO

Curiosamente, dentro de la apología que hace de lo femenino a lo largo de sus escritos, resulta que, a pesar de lo que acabamos de comentar, Ortega reconoce momentos de la historia en que la mujer tiene un papel determinante en la transformación social. El dato que aporta acerca del progreso que se inicia con la modernidad es que no tendría sus raíces, como se suele ver, en el saber de los hombres con las armas de la ciencia y la técnica, sino mucho antes, allá en los palacios provenzales, gracias a *unas damas floridas con las fiestas de sus salones, que entonces se llamaban 'cortes'*.¹³² Así es como defiende Ortega que hay épocas en la historia en que predominan los valores masculinos, mientras que en otras son los de la mujer los que se imponen.

Respecto a esta cuestión de los valores masculinos y femeninos, J.L. Aranguren hace una sencilla y sugerente reflexión. Asumiendo que el hecho de valorar es algo inherente al actuar humano, es fácil que comprendamos la asimilación de unos determinados valores al varón y la mujer:

Partiendo de un dato natural, la mayor fuerza física del varón, a ésta, históricamente, se le hubiesen ido asociando, y él interiorizando y encarnando, las cualidades o

¹³¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de nuestro tiempo*. 1928. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII. Cp. III, p. 76.

¹³² ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana, 1918. (Publicado en *El Espectador VIII*.1934), O.C. Tomo II p. 782.

valores que hemos terminado así por considerar ‘masculinos’: valentía y fuerza moral, tendencia competitiva, estabilidad emocional, predominio de la voluntad y la razón sobre el sentimiento y la intuición, etc.; y que lo mismo hubiese ocurrido con lo femenino.¹³³

Pero Aranguren cuestiona la legitimidad de esta relación y plantea *que ni siquiera en el plano físico –en general la mujer soporta mejor que el varón el puro dolor físico*. Aquí, a mi juicio, el filósofo confunde la capacidad de soportar – exteriorizar- el dolor con la diferente constitución física. De hecho, ¿qué otro motivo hay, si no, para que los campeonatos deportivos de cualquier tipo estén separados en masculinos y femeninos, salvo rara excepción, si es que la hay? Sólo apelando a esta desigualdad física es justo que las pruebas se hagan por sexos.

Pero sigamos con el ejemplo de época en que, según Ortega, predominan los valores femeninos: la cultura de la *cortezía*. Cuenta que la primera vez en que pasó a ser un hábito que las damas formaran parte de la sociedad -antes exclusivamente masculina-, fue en la Corte papal de Avignon. *La ‘lei de cortezia’ proclama el nuevo imperio de la “mesura”, que es el elemento donde alienta la feminidad.*¹³⁴ Esta nueva cultura provoca un cambio sustancial en la relación entre el hombre y la mujer. Supone el paso de una situación en que es el hombre quien toma posesión de la mujer de modo imperativo, a otra en que ella es la que marca el camino de la seducción y, por tanto, de su conquista. Lo que les incita a actuar es el ideal de hombre que tiene la mujer, con el objetivo de alcanzarlo y ganarse su aprobación. Se distinguirían así aquellos que lo consiguen y los que no, siendo las armas de la mujer el saludo, la sonrisa insinuadora, y por contra, el desaire.

La propia historia da fe de ello en las épocas más ilustres como han sido, no sólo la de la *cortezía*, sino también el Renacimiento o el siglo XVIII.

A fines del siglo XI y comienzos del XII se inicia en Francia una manera de sentir el hombre a la mujer que no tiene estrictos precedentes ni en la cultura antigua ni en los siglos de la Edad Media anteriores. El hombre se complace en considerar a la mujer como algo superior a él. Se le rinde culto. Se proyecta sobre la relación sentimental entre ambos sexos la idea de “señorío”, que en ese mismo tiempo comienza a informar la sociedad. La mujer es “señora” y el hombre su vasallo.¹³⁵

Ahora bien, esta disertación de Ortega parece contradecir un escrito posterior –como veremos más adelante- en el que dice que la mujer suele preferir al hombre mediocre y que, por ello, no se le puede atribuir el progreso de la humanidad. No obstante, lo más interesante que aporta Ortega sea quizás la reflexión personal que hace sobre el papel de la mujer en toda la historia.

La verdadera misión histórica de la hembra humana aparece sin claridad por olvidarse que la mujer no es la esposa, ni es la madre, ni es la hermana, ni es la hija. (...) Mas es forzoso decir que con ellas no están completas las categorías de la

¹³³ LÓPEZ ARANGUREN, José Luis. *Erotismo y liberación de la mujer*. Ariel, Barcelona, 1972. p. 120.

¹³⁴ ORTEGA Y GASSET, J. Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*. 1924. O.C. Tomo III, p. 727.

¹³⁵ ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba. 1952 O.C. Tomo VI, p. 831.

feminidad y que ellas son inferiores y secundarias si se emparejan con lo que es la mujer cuando es mujer y nada más.¹³⁶

Y se pregunta qué es la mujer cuando pensamos en ella sólo como mujer:

El oficio de la mujer, cuando no es sino mujer, es ser el concreto ideal (“encanto”, “ilusión”) del varón.¹³⁷

Para llegar a esta definición ha dado un rodeo en el que nos expone de nuevo la constitución de la persona desde la nueva biología. Somos un conjunto de órganos tanto materiales como espirituales, un sistema de funciones corporales y psíquicas, cuya actividad está referida al mundo que nos rodea, pues desde él proceden los estímulos que nos mueven en una continua manifestación de vitalidad. Al lado de esos factores que nos excitan e incitan a actuar corpóreamente, están aquellos que agitan nuestra actividad psíquica. Estos son, según Ortega, los ideales. Y no hemos de pensar en grandes ideales porque los hay de todas clases, y todos ellos necesarios para que la vida funcione. Así, la influencia de la mujer en los acontecimientos de la historia no se debe ni exclusiva ni especialmente a las grandes hazañas que recogen los libros, sino al poder de encantar y de provocar ilusión en el hombre.

No existiendo dentro de la condición humana resorte biológico tan certero y eficaz como esa facultad de atraer que la mujer posee sobre el hombre, ha hecho de él la naturaleza el más poderoso artificio de selección y una fuerza sublime para modificar y perfeccionar la especie.¹³⁸

Esta idea de la mujer enerva a la mayoría de las pensadoras que estudian a Ortega. Ciertamente supone endosarle a la mujer un papel pasivo, y más bien irreal, porque ¿de qué mujeres habla Ortega? Sabemos la respuesta: de aquellas que él ha seleccionado como modelos ideales. La mujer real, la de la calle, esa que nos encontramos cada día haciendo su vida entre los quehaceres de la casa, del trabajo, de la familia, sean cuales sean las características de estos, no es necesariamente un modelo ni lo pretende. La vida de cada mujer es como la de cada hombre. Tiene sus claroscuros y, en su mayoría, es heroico precisamente porque no es un hacer excepcional, sino el esfuerzo perseverante de construir poco a poco cada existencia.

Esta visión de la mujer como inspiradora del hombre implica, a su vez, que su existencia tenga sentido en tanto que ligada al varón. De este modo, Ortega deja caer otra de sus afirmaciones cuya lectura nos deja un tanto perplejos y esta vez el péndulo oscilante de sus opiniones está de nuevo en el lado desfavorable.

Porque así como la mujer no puede en ningún caso ser definida sin referirla al varón, tiene éste el privilegio de que la mayor y mejor porción de sí mismo es independiente por completo de que la mujer exista o no. Ciencia, técnica, guerra, política, deporte, etcétera, (...) Es una realidad de primera magnitud con que la Naturaleza, inexorable en sus voluntades, nos obliga a contar.¹³⁹

¹³⁶ ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba. 1952 O.C. Tomo VI, p. 728.

¹³⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibíd.*, p. 731.

¹³⁸ ORTEGA Y GASSET, J. Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*. 1924. O.C. Tomo III, p. 732.

¹³⁹ ORTEGA Y GASSET, J. “Dinámica del tiempo. ¿Masculino o femenino?” *El Sol*. 1927. O.C. Tomo IV, Cp. I, p.67.

Esta ha sido la idea con la que hemos comenzado la andadura de este capítulo sobre la visión orteguiana de la mujer, en franca oposición a Simone de Beauvoir. No es fácil captar el sentido de estas palabras a no ser que, inmersos en el tiempo, retrocedamos a épocas en que la mujer debió sentirse así, clausurada en el hogar como garante de la prole, y sin acceso a ninguna otra realidad. Según Ortega, ha habido grandes épocas en la historia en que la mujer no ha tenido ningún papel, excepto la de ser “el descanso del guerrero”.¹⁴⁰ Pero, claro, un filósofo de su prestigio –cuando escribe esto goza de reconocimiento general-, es chocante que caiga en una falacia de la generalización tan poco afortunada. Para confirmar su tesis, propone como ejemplos el mundo griego, la Alta Edad Media. Sin embargo, – y entonces el péndulo se desliza al extremo opuesto, favorable a la mujer-, en la Baja Edad Media, como anteriormente hemos comentado, la cosa cambia al menos para una minoría.

Pero en el siglo XII las altas damas de Provenza y Borgoña tienen la audacia sorprendente de afirmar, frente al Estado de los guerreros y frente a la Iglesia de los clérigos, el valor específico de la pura feminidad. Esta nueva forma de vida pública, donde la mujer es el centro, contiene el germen de lo que, frente a Estado e Iglesia, se va a llamar siglos más tarde ‘sociedad’. Entonces se llamó ‘*corte*’; (...) Se trata, nada menos, de todo un nuevo estilo de cultura y de vida.¹⁴¹

Estos dos extremos son momentos de la historia que nos sirven como datos precisamente para confirmar que la mujer no sigue un patrón de existencia que la vincule al hombre como razón de su existencia, a no ser que, acto seguido, afirmemos que, del mismo modo, la vida del hombre estaría desarraigada si no existiera la mujer. En otras palabras, o afirmamos como Simone de Beauvoir, y tantas otras, que ninguno de los dos vive con referencia al otro, o bien, defendemos que la existencia de ambos es un referirse mutuo. Lo que no está nada claro es que coloquemos a uno de los dos polos por encima del otro, sea mujer o varón.

Cuando en 1933 muere la poetisa Anne de Noailles, Victoria Ocampo da una conferencia en la que hace una referencia crítica a un artículo que Ortega había escrito diez años antes –del que ya hemos hablado, “Divagaciones ante el retrato de la marquesa de Santillana”¹⁴²⁻, precisamente sobre la poesía de Noailles. Allí

¹⁴⁰ En un artículo de Ana Elisa OSTROVSKY y Luis Alberto MOYA viene comentado con precisión: “Desde su óptica, la naturaleza de la feminidad es la entrega, una mujer realiza su destino cuando entrega su persona a otra persona. Como consecuencia, todo lo demás que la mujer hace o es, todos sus estandartes y sus movimientos, para el filósofo español, tiene un carácter adjetivo y derivado (...). En franca complementariedad, el instinto radical de la masculinidad, es el impulso de apoderamiento; el apoderarse de otra persona como eje de la vida del varón.” Revista *Universitas Psychologica*, V.13, nº 5, ed. Especial. Colombia, 2014.

¹⁴¹ ORTEGA Y GASSET, J. “Dinámica del tiempo. ¿Masculino o femenino?” *El Sol*, 1927. O.C. Tomo IV, Cp. I, p.68. Este dato histórico lo comenta anteriormente, en el Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*, de Victoria Ocampo.

¹⁴² “En la obra de Ortega tiene un peso considerable la pintura; (...). Buena parte de sus artículos sobre las relaciones de género arrancan de la contemplación de alguna pintura que le resulta peculiarmente atractiva o estimulante, convirtiéndola en un ejercicio de hermenéutica, de interpretación y proyección de su propio pensamiento. (...) La Sociedad de Amigos del Arte presentó en 1918 una exposición retrospectiva de retratos femeninos españoles, y Ortega escribió a propósito de ella su ‘Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana’, un ensayo sobre las relaciones de género.” DURÁN, Mª Ángeles. “Ortega como pretexto” en DURÁN, Mª Ángeles. (Ed.) *Mujeres y hombres en la formación de la teoría sociológica*. CIS, Madrid, 1996, pp. 209-10.

defiende nuestro filósofo el carácter público del hombre frente a la reclusión hacia lo privado de la mujer. Esta es una opinión que repite en reiteradas ocasiones. Incluso en una nota a mano, con el título, “La mujer”, aparece:

Destino público del hombre, destino privado de la mujer. La mujer perdida, naufraga en lo público –anhela huir, salvarse en lo privado. Lo público es lo que es hacia fuera. Privado lo que es hacia dentro. Son dos direcciones nuevas del vivir mismo y son intransferibles la una a la otra. La mayor verdad científica vista como hecho privado e íntimo resulta () no dice nada, no vale nada. Viceversa, un amor contado, no sabe, se volatiliza su gracia. Lo privado es, por esencia, arcano.¹⁴³

De modo que, a pesar de sus halagos sobre los valores morales femeninos, parece que el lugar idóneo de la mujer queda reducido, para Ortega, al ámbito de la casa, del hogar. Este hecho va a provocar un momento de crisis en su relación de amistad con V. Ocampo que queda reflejado en esta carta de Ortega que, pese a su extensión, considero interesante transcribirla entera:

Jacinto Verdaguer, 17. Viernes 4 Enero 1934

Las palabras con que ayer aludiste por teléfono a los lugares de tu ensayo sobre la Noailles que me conciernen y la tercera lectura de ellos que esas palabras motivaron han hecho inevitable el efecto que en las dos lecciones anteriores, con mis solas fuerzas, había yo conseguido eludir. Debo recordar que yo no te había dicho una sola palabra sobre el asunto, más aún, que yo (no he) dicho a nadie en el mundo hasta este momento una palabra sobre el, como puedes confirmarlo preguntando a María si me ha oído el mas tenue vocablo referente al caso. Pero claro es que no por eso dejaba de estar ahí el hecho. Y no creo caer en dogmatismo si digo que, por desgracia, es de los que no dan lugar a dudas. Por eso me parece innecesario especificar el contenido y solo parece digno de ambos que tu recuerdes el sentido, tono y estado de ánimo en que esos pasajes han sido escritos y cuentas, a la par, con que –sin alarde de especial perspicacia-, ese sentido, ese tono y ese estado de ánimo me son por completo transparentes y no deja a mi buena voluntad margen alguno para hacerme ilusiones sobre su interpretación. Son evidentemente un acto de hostilidad súbita e inequívoca hacia todo mi ser. Solo un esfuerzo de silencio, cariñosamente cultivado, que hubiese producido la asfixia de aquel hecho vivo, contaba con algunas probabilidades para dar tiempo bastante a que se modificasen tus circunstancias íntimas respecto a mi –las mías hacia ti no habían variado- y que nuestra amistad, sin formal interrupción, hubiese reflorado con plena salud. Pero en vez de esto tu proyecto de leer ese ensayo aquí y ahora viene a reavivar el hecho, a nutrirlo de nueva presencia y actualidad, a refrendarlo en la fecha de hoy, con lo cual se ve anulada mi afectuosa táctica y no me queda otro remedio que sacar, quiera o no, las consecuencias dolorosas a que me había resistido y reconocer paladinamente que nuestra amistad no está intacta. En nada de lo dicho va recriminación alguna. No me permito juzgar tu acto: no hago más que someterme a tu indubitable existencia y aceptar todas sus fatales consecuencias. Mi intento de volatilización ha fracasado ante la reiteración. No necesito decir que nada de esto tiene que ver con la publicación de tu libro que atenderé con todo esmero (...) Quisiera no añadir mas. Pero como esta carta debe dejar en claro cuanto se refiere al tema que la ha motivado y cada cual tiene deberes para con su propio futuro, necesito agregar que quedo en franquía para poder, acaso, un día comentar esos

¹⁴³ ORTEGA Y GASSET, J. “La mujer”. Nota escrita a mano. Archivos de la Biblioteca de la Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid. Signatura 19/40.

lugares de tu ensayo. No hay de ello probabilidad alguna pero el afán de claridad me lleva a no dejarlo tácito. Ortega.¹⁴⁴

Queda claro que a Ortega no le resultan indiferentes las desavenencias de sus amigas-discípulas, hecho, por otra parte, de lo más humano. La posición explícita de Victoria Ocampo no es la de enfrentamiento entre los sexos, sino la de proponer la urgencia del diálogo entre seres que, siendo semejantes, son distintos. Romper con el silencio milenar de la mujer. A favor de Ortega, no hay que olvidar que él también denunciará en Argentina, pero en 1939, en unas emisiones radiofónicas en Buenos Aires que denomina “Meditaciones de la criolla”, que no se ha hecho la historia de la mujer; que la historia ha sido siempre historia de hombres y entre hombres –de este dato ya hemos hecho mención en nota a pie de página.

La solución, para Ocampo, está en la educación de la conciencia de los hombres para que reconozcan la valía de las mujeres como sujetos igualmente responsables y necesitados de expresarse y hacerse oír. Diferentes, por la riqueza que cada uno puede aportar al otro; complementarios, pero sin renunciar a la igualdad.¹⁴⁵ De todo ello concluimos que, aunque ambos reconocen en las relaciones de género una parte constitutiva de las relaciones sociales, Ortega deriva de ello relaciones desiguales, mientras que Victoria Ocampo reivindica relaciones igualitarias en que ambos polos se enriquezcan mutuamente.

Según Celia Pérez-Ventura, que también estudia este tema de la mujer en la obra de Ortega, aunque conceda un valor positivo a la inferioridad de la mujer sobre el varón y aunque admire el ideal de la feminidad, no consigue despistar sobre su verdadera posición que es afirmar la superioridad de lo masculino.¹⁴⁶ Y, a mi juicio, es lógico que se le haga esta acusación porque nuestro filósofo no está a la altura, por mucho que queramos justificarlo. De ahí que esta autora no esté de acuerdo con Darcy Donahue, en que sea anacrónico juzgarlo según los criterios feministas de finales del siglo XX.

Ortega utiliza el sistema de oposiciones binarias al hablar de la mujer y su feminidad, sistema que expone Toril Moi¹⁴⁷ en 1988. C. Pérez-Ventura lo utiliza para analizar los artículos de Ortega sobre la mujer en los cuales, efectivamente, va oponiendo los rasgos del varón frente a la mujer, temas todos que vamos comentado a lo largo de estas páginas. Por ejemplo, en “La Gioconda” afirma que la mujer está en el mundo *para ser arrebatada*, por el hombre, para quien ella es su premio. La acción masculina frente a la pasividad femenina, que luego se traducirán por el “hacer” frente al “ser y estar”. En “Divagaciones...” se perfila el ideal femenino

¹⁴⁴ Carta a Victoria Ocampo nº 20. Viernes 4 enero 1934. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. (He suprimido la separación entre los párrafos por cuestión de espacio).

¹⁴⁵ Graciela Quirolo lo expresa así: “Sostuvo Ocampo que esta lucha por la expresión de la mujer, que era la lucha por la emancipación del monólogo masculino, no era para ocupar el territorio de los hombres, sino para recuperar el territorio de las mujeres invadido por ellos. (...) De esta manera, Victoria reconocía a las relaciones sexo-genéricas como constitutivas de las relaciones sociales, pero cuestionaba las jerarquías entre ellas”. QUEIROLO, Graciela. “Diálogos acerca de lo femenino: Victoria Ocampo y José Ortega y Gasset”. *Cyber Humanitatis*, nº 23. Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 2002, p.4.

¹⁴⁶ PÉREZ-VENTURA, Celia. “La mujer y su feminidad bajo la mirada de José Ortega y Gasset”, p. 130. *IV Congreso de Postgraduados en Estudios Hispánicos*, Londres, 1996. Consejería de Educación y Ciencia, Embajada de España. En Fundación Ortega-Marañón, Madrid.

¹⁴⁷ Escribe *Teoría literaria feminista*. Madrid, 1988. Ed. Cátedra.

orteguiano. El engaño propio de la mujer, que tiene dos caras: una hacia el público y otra hacia el hombre elegido. Y sigue componiendo los pares de opuestos: el hombre proyectado hacia obras colectivas (arte, ciencia, política), expansión, frente a la intimidad, ocultamiento de la mujer. Esto aparece también en “La poesía de Ana de Noailles”, como ya hemos visto anteriormente. El hombre va de sorpresa en sorpresa en su trato con la mujer. Para que la mujer descubra su faceta verdadera es necesario detenerse ante ella y que se proceda al flirteo. El placer donjuanesco -que más adelante comentaremos- es el premio del hombre elegido. Por tanto, de una u otra manera, el caso es que la mujer, de “presa-botín” pasa a ser “premio-juez”. Para C. Pérez-Ventura está claro que en “Divagaciones” Ortega plantea el dualismo que él ve en la mujer entre el ocultamiento recatado ante el público –rasgo medievalista- y el desvelamiento de su interioridad ante el hombre elegido aceptando la atracción erótica que le provoca –rasgo renacentista-. Frente a este debatirse de toda mujer, la prostituta, en cambio, se descubre ante el público y por ello posee, según nuestro filósofo, un *espíritu masculino con cuerpo de mujer*.¹⁴⁸

En fin, que para Pérez-Ventura, el lenguaje galante de Ortega lo que hace es encubrir su verdadero pensamiento hacia la mujer que es considerar que la influencia que ejerce en la historia es la de atraer al hombre. Por eso, no es creativa como él, sino pasiva. Exige el perfeccionamiento del varón, y esto es lo que repercute en la sociedad, como hemos visto. Esta idea sí la comparte con D. Donau quien defiende que Ortega interpreta la influencia de la mujer en los avatares de la historia desde un punto de vista masculino y tradicional, según el cual la oposición entre hombre y mujer queda efectivamente reflejada en una postura activa o pasiva respectivamente.¹⁴⁹ De ahí, que al varón le adjudique Ortega el “hacer” mientras que a la mujer, “el ser”.

4.2.6. SOBRE EL “SER” Y EL “HACER”

Por tanto, los diferentes valores masculinos y femeninos confluyen en la idea de que lo que define al hombre es su “hacer” y lo propio de la mujer es “ser”. Pero, ¿qué hemos de entender con esta descripción?

La idea de nuestro filósofo es que el error de la corriente feminista de su época reside precisamente en comparar la actuación de la mujer en relación a la del hombre, en vez de poner el acento en lo que tiene de específica y diferenciadora. Javier Zamora comenta al respecto –y en esto le da razón a Ortega- que el feminismo se empeña en querer entender a la mujer de la misma manera que al hombre; por ello fracasa, porque se afana en encontrar el modo de influir en la historia según la forma en que lo ha hecho el hombre.¹⁵⁰ Por eso, como ya hemos dicho, para Ortega es un error confundir la igualdad jurídica con la supresión de toda

¹⁴⁸ PÉREZ-VENTURA, Celia. “La mujer y su feminidad bajo la mirada de José Ortega y Gasset”, p. 134. *IV Congreso de Postgraduados en Estudios Hispánicos*, Londres, 1996. Consejería de Educación y Ciencia, Embajada de España. En Fundación Ortega-Marañón, Madrid.

¹⁴⁹ DONAUE, Darcy. “Mujer y hombre en Ortega”, en *Ortega y Gasset Centennial. Centenario Ortega y Gasset*. University of New Mexico. Universidad de Nuevo México. Ed. José Porrúa Turanzas, S.A. Madrid, 1985, p. 133. Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

¹⁵⁰ ZAMORA BONILLA, J. *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Barcelona, 2002. Cp. III, p.257.

diferencia. Hombre y mujer, de actuar ambos, lo harían necesariamente de modos diversos. Aunque Ortega insiste en que lo propio de la mujer no es la acción.

Las excelencias varoniles –el talento científico o artístico, la destreza política y financiera, la heroicidad moral- son, en cierta manera, extrínsecas a la persona, y por decirlo así, instrumentales. El talento consiste en una aptitud para crear ciertos productos socialmente útiles –la ciencia, el arte, la riqueza, el orden público. (...). La excelencia varonil radica, pues, en un hacer; la de la mujer en un ser y en un estar.¹⁵¹

Realmente, si no queremos ver en esta afirmación un desaire para la mujer, necesitamos plantearlo desde otra perspectiva; de lo contrario, su posición puede calificarse apresuradamente de “machismo”.¹⁵² En mi opinión, hay que matizar bien sus afirmaciones. Cuando dice a continuación que para el hombre “progreso” significa hacer cosas, más y mejores, respecto a la mujer añade que ella lo que busca es su progreso, su perfección. Esto, a mi juicio, no ha de verse como peyorativo ni mucho menos. Como tampoco el reconocer que la mujer tiene la capacidad de modelar al hombre corrigiéndolo con sus miradas de aprobación o desaprobación – experiencia que presumiblemente debe tener él mismo como hombre casado. Su comentario no trasluce ningún reproche ni acusación de manipulación, sino una aptitud para influir en el varón porque éste busca indefectiblemente su anuencia. Es posible objetar que es condición de toda persona –hombre o mujer- buscar la aprobación de los demás, entre otras cosas porque somos seres necesitados de afecto y no sólo en las edades tempranas de la vida –como podría malinterpretarse en la pirámide de Maslow. No obstante, desde la experiencia de cada cual, es fácil comprobar si lo que Ortega expresa se ajusta o no a la vivencia personal y de los otros, de cuya conducta somos testigos.

Toda mujer lleva en su intimidad preformada una figura de varón, sólo que ella no suele saber que lo lleva. El fuerte de la mujer no es saber, sino sentir. Saber las cosas es tener sus conceptos y definiciones, y esto es obra del varón. La mujer no sabe, no se ha definido ese modelo de masculinidad, pero los entusiasmos y repulsas que siente en el trato con los hombres equivalen para ella al descubrimiento práctico de esa carga ideal que insospechada traía en su corazón.¹⁵³

Por eso, en opinión de Ortega es la mujer la que realmente empuja la ascensión de un tiempo histórico, porque la exigencia que ella deja caer sobre el varón es el acicate para que éste busque su complacencia y se embarque en acciones heroicas. Pero podríamos añadir que, no sólo en los acontecimientos de relieve, sino que también se da esta influencia en los aspectos sencillos de la vida.

¹⁵¹ ORTEGA Y GASSET, J. Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*. (1924) O.C. Tomo III, p. 734.

¹⁵² Esta disputa sobre la misoginia de Ortega ha sido una constante. Recojo una interesante reseña del periódico *El País*, en la que Mario Paoletti defiende a Ortega. Recuerda que, con ocasión de una conferencia en el Centro Italiano de Estudios Humanísticos y Filosóficos de Múnich, al referirse a la decadencia del Imperio Romano, Ortega alaba a Séptimo Severo que tuvo la gran suerte de enamorarse de una de las grandes mujeres de la historia, Julia Domna. Y, a continuación, hace un jugoso comentario sobre lo que van a decir de él los “profesores”, los “académicos”. Pero, como ser libre que es, lo que añade Ortega es que, en la historia que ellos escriben, sólo aparecen hombres, dejando en el olvido el importante papel femenino en el devenir de los acontecimientos. POLETTI, Mario. “Carta al Director”. *El País*, agosto de 1985.

¹⁵³ ORTEGA Y GASSET, J. Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*. (1924) O.C. Tomo III, p. 736.

Sobre todo, la influencia de la mujer es atmosférica y, por lo mismo, ubicua e invisible. No hay manera de prevenirla y evitarla. Penetra por los intersticios de la cautela y va actuando sobre el hombre amado como el clima sobre el vegetal. Sus modos radicales de sentir la existencia oprimen suave y continuamente las facciones de nuestra alma y acaban por transmitirle su peculiar alabeo.¹⁵⁴

Afirma que si se estudiaran los tipos femeninos que han predominado en un tiempo histórico, ayudaría este dato a reconocer mejor aquello que ha sido el alma de esa época. Porque realmente es el individuo medio el que define un pueblo y el reino de lo cotidiano pertenece fundamentalmente a la mujer.¹⁵⁵ Esta idea sabemos que ha causado, y seguro que cause hoy, la ira de gran número de mujeres. Tendremos que hacer, como siempre, un esfuerzo de inmersión y ver desde la óptica de aquel tiempo, mucho menos lejano en un cálculo cuantitativo que cualitativo. No obstante, la sabiduría popular –incluso mediante refranes– y, seguramente la experiencia de muchos de nosotros, puede corroborar este hecho de su influencia. No obstante, y a pesar de lo dicho, también es cierto que, conforme van saliendo a la luz los textos en que Ortega va definiendo su ideal de mujer, se nos va haciendo cada vez más difícil defender al maestro. A mi juicio, es inevitable la sensación de desapego que nos causan sus palabras, si bien podrían ser muy jugosas si al lado de estas manifestaciones hubiera un reconocimiento de aquellas ideas que en su tiempo aporta la teoría feminista y que supone reclamar para la mujer la misma capacidad intelectual y de realización personal, al margen y con independencia del varón. En este sentido, Victoria Ocampo, en mi opinión, ve con una óptica más clara al defender la complementariedad de ambos sexos. No nos sorprende, por tanto, que muchas de las intérpretes de Ortega respecto a su visión de la mujer coincidan con Darcy Donaue en que su combinación de *admiración* y *condescendencia que hoy se llamaría sexista* no llega a ser de un filósofo misógino al estilo de Nietzsche o Schopenhauer, pero es realmente criticable.¹⁵⁶

Sin embargo, como dice C. Pérez-Ventura, la mayoría de los comentaristas y estudiosos de su tiempo, han sido extremadamente benévolos cuando han tratado sus escritos sobre la mujer. Es el caso, por ejemplo, de Sequeros,¹⁵⁷ cosa que tampoco nos sorprende demasiado.

¹⁵⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Estudios sobre el amor*, 1939. “Elección en el amor”. *Revista de Occidente* (julio, 1927) O.C. Tomo V. Cp. III, p.517.

¹⁵⁵ En “La poesía de Ana de Noailles” de 1923 define Ortega a la mujer como dotada de un alma cotidiana donde descansa el reino de lo privado.

¹⁵⁶ DONAUE, Darcy. “Mujer y hombre en Ortega”, en Ortega y Gasset Centennial. Centenario Ortega y Gasset. University of New Mexico. Universidad de Nuevo México. Ed. José Porrúa Turanzas, S.A. Madrid, 1985, p. 138. Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

¹⁵⁷ A modo de ejemplo, incluyo una cita, que podría ser cualquier otra, porque todo su libro, en el que se dedica a parafrasear a Ortega, es un elogio y continua aquiescencia a la palabra del maestro, que resulta bastante cansino: “Este es el resultado de la especulación orteguiana; éste es el fruto maduro de su análisis sobre la *confusión*, cualidad peculiar y subjetiva de la mujer; ésta es su conclusión, que a nosotros nos parece un puro aliento, nos parece definitiva Porque: ¡Qué estudio tan minucioso y bello el que hace Ortega de la estructura física y a su vez psíquica de la mujer! ¡Cuánta directa y meticulosa observación la suya sobre esta interesante mitad del género humano! ¡Qué admiración, exenta de pasión, la del filósofo en la atención dedicada a conocer y comprender las notas diferenciales, en las expresiones corporales que definen intimidades del hombre y la mujer!” SEQUEROS, Antonio. *Teoría de la mujer en la obra de Ortega y Gasset*. Imprime: Talleres Litográficos Zerón – Antonio Sequeros. Orihuela, 1983, p.53.

La otra opinión afirmada anteriormente acerca de que, en general, la mujer no se siente atraída por los hombres geniales, efectivamente puede ser controvertida –hecha la advertencia de que sí lo está por los “hombres interesantes”, que no es lo mismo. De esto, hablamos más adelante. La explicación que ofrece se apoya en el hecho de que, para enamorarse, es necesario que el varón le llame la atención y así fijarse en él, y su preferencia ha sido el hombre mediocre en lugar del emprendedor, como acabamos de ver. En este sentido, Ortega dice que no ha contribuido la mujer a que la humanidad haya evolucionado a mejor. Como contrapartida a estos posicionamientos tan poco acertados, casi se hace necesario rescatar un texto de Clara Solbes en el que recoge datos acerca de las mujeres intelectuales del momento que Ortega admira y ayuda. En él nombra a María de Maeztu que asiste a sus clases y cuya amistad va a durar de por vida; a Maruja Mallo -la única exposición que organiza en los salones de la *Revista de Occidente* va a ser para ella; a Helene Weyl, su traductora al alemán, con la que mantiene una correspondencia de amistad, no sólo de trabajo;¹⁵⁸ a la Condesa de Gelves, así como también su respaldo a las actividades culturales del Lyceum Club.¹⁵⁹

Pero, a pesar de que estos datos son muestra de una cercanía hacia la mujer, Ortega no deja de moverse entre dos aguas. El comentario que acabamos de exponer

¹⁵⁸ MÁRTENS, Gesine (Ed.). *Correspondencia. José Ortega y Gasset, Helene Weyl*. Madrid, 2008. Editorial Biblioteca Nueva. Fundación Ortega y Gasset. No me resisto a transcribir parte de una de las cartas que Helene Weyl escribe a Ortega, fechada el 8 de febrero de 1930, en Zúrich. Nuestro filósofo ha malinterpretado un artículo que ella escribe sobre su pensamiento y la carta rebosa sentimientos. Es el lamento de una mujer que se siente apartada y rechazada por un hombre al que admira y respeta profundamente. Implora su comprensión para deshacer el malentendido y que su amistad no muera. “Querido... ¿me permite llamarle todavía amigo?, ¿puedo volver a escribirle? ¿Aunque usted mismo me ha sellado la boca? (...) El efecto que causa en mí una única palabra personal de usted lo vivo ahora que tras su carta me ha quedado claro de repente lo que hasta ahora sólo sentía como un dolor sordo: el que en este año y medio en el que me ha dejado sola, después de que usted rasgara el cielo con un rayo delante de mí, su nombre se ha ido convirtiendo para mí en un símbolo. (...) Puesto que ahora he conseguido penetrar exactamente en el campo real de tensiones que rodea su persona vital para llevarme la sacudida eléctrica que me merecía, siento de repente –querido, no puedo evitarlo-, siento con alegría, ardiendo totalmente de felicidad, de qué modo más rico, profundo, más lleno de bendición y más calurosamente le podría llamar amigo ahora, a usted mismo, a un hombre de carne y huesos, que puede estar enfadado y triste, que tiene que pelear sus luchas y que a veces teme al miedo –no el semidiós de tamaño sobrenatural que está en la lejanía-. No me corresponde a mí darle vueltas a lo que usted vive en su interior. (...) Quería dibujar el contorno de su cara tal y como creía conocerla en sus libros anteriores. Si cerré mi línea demasiado pronto fue debido al desconocimiento sobre el trabajo de sus últimos años. Cuando se quiere dibujar un contorno hay que decir lo que está dentro y lo que está fuera; y en cualquier caso me pareció que usted no se interesaba por una investigación científica específica. Sólo que jamás de los jamases se me hubiera ocurrido el ver una falta en eso; me pareció por el contrario que lo que usted había asumido de los Marburgo y de los fenomenólogos no era sino una condición metódica, abandonada rápidamente en la sombra, de aquello que usted tiene que dar a conocer en realidad. Y no se me hubiera ocurrido en la vida negarle a un hombre la productividad si no ha publicado una teoría filosófica compacta en la *ex cathedra* terminología convencional pesada. Me resulta bastante enigmático que lo haga precisamente usted de quien todos nosotros, bajo conmociones, hemos aprendido lo estrecho de miras que es eso. Y aún hay algo que es extraño: que nadie excepto usted haya entendido mi insignificante artículo de esa manera; por el contrario, todos los demás lo interpretaron como un homenaje a usted (...). La explicación es tal vez otra: lo que en ese detestable artículo ha salido mal es sobre todo el momento psicológico en el que le ha encontrado a usted. (...) intuyo que se encuentra usted ahora en una fase de desarrollo en la que lo más importante para usted es proporcionar a esa actitud fundamental la expresión válida y un fundamento teórico sólido. (...) Después de las alusiones que escribe casi no puedo esperar a tener entre las manos su libro sobre la razón vital.” Pp. 93-95.

¹⁵⁹ SOLBES BORJA, Clara. *José Ortega y Gasset, la mujer intelectual y las intelectuales modernas: Rosa Chacel y María Zambrano*. TFM, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2015. P. 65.

sobre su preferencia hacia el hombre mediocre es, nuevamente, otra de sus ideas poco afortunadas y, a pesar de que apela a la observación para justificar su afirmación, podríamos oponerle otro dicho popular según el cual “detrás de un gran hombre siempre hay una gran mujer”. De hecho, él mismo –como hemos visto anteriormente- recuerda elogiosamente el papel de las mujeres en la Baja Edad Media, cuando hacen surgir la *cortezía*. Por tanto, parece que ambos textos entrarían en contradicción. Lo cierto es que Ortega parece demasiado proclive a hacer este tipo de comentarios que podemos aceptar como expresión personal y que, si bien en su tiempo no serían tan chocantes, desde luego hoy nos parecen fuera de lugar.

Desde el punto de vista de la selección humana, este hecho significa que la mujer no colabora con su preferencia sentimental en el perfeccionamiento de la especie; al menos, en el sentido que los hombres atribuimos a éste. Tiende más bien a eliminar los individuos mejores, masculinamente hablando, a los que innovan y emprenden altas empresas, y manifiesta un decidido entusiasmo por la mediocridad.¹⁶⁰

Otro fragmento que redundante en la misma idea. No podemos excusar a nuestro filósofo de haber dejado escapar una idea extravagante. Está claro que es lo que, al menos en esos momentos de su vida, piensa y afirma. También es cierto que nuestra circunstancia no es la de su tiempo. Han cambiado muchas cosas. Sobre todo, que la mujer ejerce un papel activo en la sociedad, fuera del hogar, mucho mayor que entonces. Ha resultado tan competente como el varón para ocupar los puestos de trabajo que le han sido vedados históricamente. Y esto lo ha logrado sin mengua de su influencia en todos los ámbitos de la vida cotidiana en que la mujer organiza, proyecta y dirige el quehacer diario. Cuando leemos lo que Simmel plantea acerca del “hacer” de la mujer, seguimos constatando la cercanía de Ortega a su pensamiento:

Por tenaz y objetiva que sea la actividad de una mujer; por ricas y abundantes que manen sus influencias y sus ‘creaciones’ dentro de su esfera; por fecundo que se manifieste su tino para templar una casa y hasta un círculo social en armonía con su propia personalidad, nunca puede ser femenina la producción, en el sentido de aquel penetrarse del sujeto con el objeto y de aquella simultánea independencia sustantiva del sujeto respecto al objeto. Conocer y crear son movimientos de relación; en ellos nuestro ser escapa, por decirlo así, fuera de sí mismo, cambia de centro, anula esa última oclusión esencial que caracteriza justamente el sentido vital del tipo femenino, a pesar de sus externas laboriosidades, a pesar de su dedicación a las tareas prácticas. La relación con las cosas es, en una u otra forma, una necesidad universal. Pero la mujer la practica sin abandonar, por decirlo así, la substancia en que descansa.¹⁶¹

Vemos en ambos filósofos esta versión doble y antitética que dejan caer sobre lo femenino. ¿Qué es esa *oclusión esencial*? Obturación, atasco... Si bien no negamos que el hombre sea, en general, resolutorio, activo, emprendedor, etcétera, lo es en unos campos de acción, mientras que en otros no. La mujer, a su vez, muestra su capacidad de reacción, de ejecución, en situaciones complejas y de envergadura que el hombre queda paralizado, sin ideas. En mi opinión, tenemos -

¹⁶⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *Estudios sobre el amor*, 1939. Pero ya antes en *Revista de Occidente* julio, 1927. “Elección en el amor”. O.C. Tomo V. Cp. III, p.523.

¹⁶¹ SIMMEL, Georg. “Lo masculino y lo femenino. Para una psicología de los sexos”. *Revista de Occidente*, nº V, noviembre de 1923, p. 233-34.

insisto, en general-, capacidades que nos distinguen y nos complementan; cosa que en absoluto significa exclusividad de cada sexo. El hecho de que ciertas tareas las ejecute la mujer ejemplarmente no implica que el varón no tenga que hacerlo o que no lo pueda hacer de igual modo. Pero nos consta, por la propia experiencia y la ajena, la habilidad de la mujer para diversidad de tareas y para “con-vencer” al varón en tantos aspectos. En cuanto a la insistencia de nuestro filósofo sobre la preferencia por la mediocridad, es ésta una afirmación que encaja muy mal con el tono admirativo con el que, muchas veces, habla de las mujeres. Por eso, quede la cuestión como muy poco clara, y como otra objeción razonable desde una posición femenina, no ya feminista.

4.2.7. SOBRE EL ENSIMISMAMIENTO

Puesto que, según nuestro filósofo, es el varón el que parece estar destinado a la acción transformadora de lo que consideramos nuestro mundo exterior, podríamos pensar que esta tarea que exige soledad, retirada hacia la interioridad de cada uno para inventar el modo, es exclusiva del hombre.

Pues bien, incluso en este arte de detener el tiempo en el que nuestra vida está abocada hacia las urgencias exteriores y, como levantando un imaginario muro impenetrable, meterse dentro, e iniciar un proyecto de actuación sobre el mundo, también existe una distinción entre *un ensimismamiento masculino y otro ensimismamiento femenino. Como no puede menos ser, ya que la mujer no es sí mismo, sino sí misma.*¹⁶²

Esta afirmación, reconciliadora con la mentalidad y lenguaje de nuestra época, nos recuerda de nuevo que, en el tema de la mujer, Ortega mantiene siempre una postura oscilante. Venimos constatando que, junto a su admiración y reivindicación del papel de la mujer, intercala ideas que dejan al descubierto la presión de siglos acerca del poderío del varón sobre la mujer. Y parece mantenerse en ese equilibrio inestable que nos deja perplejos, sin acabar de concluir qué piensa exactamente. Posiblemente, este estado de incerteza es el que corresponde a los grandes temas que afectan esencialmente a nuestra vida. Por ello, quizás vaya siendo hora de acostumbrarnos a pensar entre claroscuros y comedirnos en la petición de claridad.

Es evidente, entonces, que esta capacidad de ensimismarse es fruto del esfuerzo humano y se hace necesario siempre que queramos una vida auténtica. De esto que le pasa al hombre que vive “en” y “con” la realidad social, comenta J. Marías:

Ortega mostrará que la vida es un pseudo-hacer porque justamente estamos en un mundo de interpretaciones irresponsables de *los demás*, de *la gente*, y que solo podemos tener vida auténtica cuando nos retraemos a nuestra vida como *radical soledad*.¹⁶³

¹⁶² ORTEGA Y GASSET, J. *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1939. O.C. Tomo V. p.548.

¹⁶³ MARÍAS, Julián. *Acerca de Ortega*. Madrid, 1971. Colección El Alción, Ed. Revista de Occidente, p. 163.

Ortega se opone a las posturas que definen al ser humano como dotado de capacidad innata para pensar. Este hacer que es el pensar es cosa suya. Ha necesitado resolver su existencia haciéndose sitio en el mundo y por ello es constitutivamente un ser técnico.

El destino del hombre es, pues, primariamente *acción*. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir. Éste es un punto capital en que, a mi juicio, urge oponerse radicalmente a toda la tradición filosófica y resolverse a negar que *el pensamiento*, en cualquier sentido suficiente del vocablo, haya sido dado al hombre de una vez para siempre, (...) como fue dado al pájaro el vuelo y al pez la natación.¹⁶⁴

El hecho de que haya sido el varón el que ha desempeñado el rol activo en esta transformación de la naturaleza para alcanzar una supervivencia digna sería la causa histórica de diferenciación con la mujer. La hembra, poseedora del don de la maternidad y garante del cuidado de la prole y, por tanto, de la supervivencia de la especie, adoptaría, desde los orígenes de la humanidad, otro rol que, si bien tiene sus raíces en lo meramente biológico, va a acabar transformándose en social. Y, en mi opinión, esta es la confusión que está en la base de la controversia actual entre sexo y género. Sólo con aclarar que los primitivos roles establecidos por urgencias puramente biológicas, han derivado en roles culturales por decisión social – exactamente por conveniencia histórica del varón-, debería ser suficiente para encauzar la deriva a que está llevando esta cuestión en nuestros días. Cuando Simone de Beauvoire dice que no se nace mujer, sino que se hace, entenderíamos que habla exclusivamente de los roles sociales, no de su configuración somático-psíquica. Con esto posiblemente desaparecerían muchos de los rompecabezas que hoy nos obnubilan.

De ahí que el proceso de ensimismamiento en el ser humano tenga en su génesis una intencionalidad particular en varón y mujer. En el momento en que la mujer deja de tener esa única función y amplía sus roles, el contenido del ensimismamiento necesariamente va cambiando, al tiempo que retorna cambiado.

De este mundo interior emerge y vuelve al de fuera. Pero vuelve en calidad de protagonista, vuelve con un *sí mismo* que antes no tenía –con su plan de campaña-, no para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, (...) lleva su *sí mismo* a lo otro, lo proyecta enérgica, señorialmente sobre las cosas, es decir, hace que lo otro –el mundo- se vaya convirtiendo poco a poco en él mismo.¹⁶⁵

Mientras la transformación del mundo ha estado en la exclusiva mano de los hombres, el aspecto del entorno ha rebosado masculinidad fecundada en el *sí mismo* del varón. Pero la mujer posee un *sí misma* bien diferente. ¡Si se dejara a la mujer actuar sobre la naturaleza tanto como el varón, veríamos aparecer una nueva *sobrenaturaleza* colmada de matices exuberantes que rebosarían feminidad!, porque el mundo interior de la mujer, como afirma Ortega, se nos presenta con una riqueza mucho mayor que el del varón. De ahí que, paralelamente, su cuerpo posea una sensibilidad interna mayor. La mujer está continuamente alerta sobre sus sensaciones intracorporales que se interponen entre el mundo exterior y su yo.

¹⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, J. Op. Cit. p.539.

¹⁶⁵ ORTEGA Y GASSET, J. I *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1939. O.C. Tomo V, p.537.

Siente su cuerpo como una realidad omnipresente de modo que su psiquismo está estrechamente unido a su corporeidad. Esto implica que su alma es más corporal, y, al mismo tiempo, su cuerpo es inseparable del alma. Estamos ahora en mejor situación para captar el sentido de lo que nos quiere decir al defender, a diferencia de los posicionamientos del surgente feminismo, que *fundir el alma con la carne, es la misión de nuestra edad*.¹⁶⁶ Claro que esta idea habría hoy que repensarla porque no está tan clara.

Posiblemente, esa relación cuerpo-alma que Ortega reserva para la mujer, explique su opinión de que a la mujer le interesa de verdad el varón en el periodo de los treinta a los cuarenta y cinco años, y que *las mujeres de una generación son constitutivamente, y no por azar, un poco más jóvenes que los hombres de esa misma generación*.¹⁶⁷ Nos pone en alerta diciendo que este es un hecho que no hay que perder de vista. Pero se queda ahí y no nos dice nada al respecto. ¿Será porque la madurez llega siempre antes como fruto de aquella intimidad entre la carne y el alma femenina?

Sin justificar su afirmación, Ortega continúa su disertación explayándose en hablar de la mujer como símbolo de la fuerza creadora y transformadora del amor, tema éste del que dice que se ha hablado bien poco.

Este tema que inicia es, a mi juicio, uno de los que trata con más sensibilidad. Dice Ortega que sólo la mujer puede enseñar lo que es el amor: *la transmigración – el absoluto abandono de nosotros mismos y nuestro tránsito a otro ser – sin resto alguno, sin reserva ninguna. Esto sólo podemos, en rigor, sentirlo por la mujer*.¹⁶⁸ Por eso, cuando en sus escritos sobre la estructura tripartita de la arquitectura humana, reserva el alma para la mujer, hemos de entenderlo como el reconocimiento de un don del que el varón carece. Y esto, que también lo ve como una diferencia, no puede ni debe ser calificado de discriminación o de reclusión para la mujer a un ámbito de sensiblería porque, en mi opinión, sería malentender la profundidad de la intimidad femenina. Por eso se hace imprescindible atender a lo que Ortega dice sobre las distintas facetas en que *eros* se hace carne en lo humano.

4.2.8. SOBRE EROTISMO, AMOR Y ENAMORAMIENTO.

Según N. Orringer, además de la influencia de Scheler y Simmel sobre la visión de la mujer en Ortega, existe otra fuente de inspiración que nuestro filósofo deja oculta: *Las tres etapas de lo erótico*, de Emil Lucka. Este autor explica que la diferencia entre los sexos ha dado lugar a que exista una historia del erotismo masculino, que no existe, sin embargo, para las mujeres. En la mujer no hay dualidad entre lo sexual y lo espiritual; se da una unión que el hombre sólo consigue, si acaso, con gran esfuerzo. Pues bien, según Orringer, la misma distinción que aparece en Lucka respecto a la sexualidad femenina y masculina, la encontramos en Ortega. Se trata de la diferente conexión entre cuerpo y alma que se da en ambos. Mientras que el varón puede situarse en los polos extremos del *sensualismo* y el

¹⁶⁶ ORTEGA Y GASSET, J. Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*. (1924) O.C. Tomo III, p. 740.

¹⁶⁷ ORTEGA Y GASSET, J. *En torno a Galileo*, 1947. O.C. Tomo VI, Lección IV, p. 403.

¹⁶⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *Elogio de las virtudes de la mocedad*. 1925. Obra póstuma O.C. Tomo VII, p. 842.

platonismo,¹⁶⁹ ambas posiciones son rechazables para la mujer que, según Ortega, lleva a la par la atracción física y la sentimental.

Afirma nuestro filósofo que en la mujer es tal el control de la psique sobre el impulso carnal que, sólo si este va acompañado del ímpetu emocional, consigue al final su objetivo. Es curioso el caso especial que reserva a las mujeres españolas. Afirma que son de las más difíciles, pese a la fama de ardientes que ha desparramado la literatura romántica.¹⁷⁰ Y la causa, según él, no es sólo la censura de la religión católica, ni el influjo de los árabes. La razón está en que el español no es sentimental sino pasional.

Ahora bien, en la pasión interviene vigorosamente el cuerpo. El sentimiento tiene sólo una vaga resonancia intracorporal. En la pasión esta resonancia es tan fuerte, tan precisa, que el cuerpo adopta una actitud muscular, endocrina, vasomotora tan enérgica e inequívoca como en una acción externa.¹⁷¹

Cuando Ortega habla del amor lo hace en el contexto de una relación intersexual. Y lo primero que advierte es el deseo del hombre por poseer a la amada frente a la actitud de entrega de la mujer, rasgos que vienen determinados por la tendencia del varón hacia la exterioridad y su posesión de “lo otro”, frente a la riqueza interior de la mujer que rebosa y expande.

Porque el hombre siente el amor primariamente como un violento afán de ser amado, al paso que para la mujer lo primario es sentir el propio amor, la cálida fluencia que de su ser irradia hacia el amado y la impulsa hacia él. La necesidad de ser amada es sentida por ella sólo como una consecuencia y secundariamente. La mujer normal, no se olvide, es lo contrario de la fiera, la cual se lanza sobre la presa; ella es la presa que se lanza sobre la fiera.¹⁷²

Entonces, cuando se enamora, deja al lado la apariencia con la que oculta su mundo interior, y se abandona a una relación que es ya espiritual. Ortega explica así la fruición del “donjuán” que en cada conquista asiste, como espectador privilegiado, a ese momento culminante en que la mujer se dona al hombre dejando a la intemperie, indefenso, su verdadero ser -esta teoría sobre la mujer ya la hemos comentado al principio, pero desde la crítica feminista. Respecto a esto, resulta muy chocante cómo describe Ortega la experiencia de fracaso que siente el europeo cuando intenta una relación amorosa con la mujer americana:

Contrasta sorprendentemente el pulimento físico de su cuerpo y aderezo exterior, la energía y soltura de sus maneras sociales con su nulidad interna, su indiscreción, su frivolidad e inconsciencia. Al ensayar el europeo intimar con una de estas mujeres, cuyo dintorno es tal vez el más atractivo que hoy existe en el mundo, realiza la experiencia de laboratorio que mejor confirma la doctrina sustentada por mí. Porque el amor es precisamente un viaje hacia lo íntimo, es el afán de abandonar la periferia

¹⁶⁹ ORRINGER, Nelson “La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset”. Pamplona, 1999. Serie de Filosofía Española. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 11, p. 38.

¹⁷⁰ Curiosamente, J.L. LÓPEZ ARANGUREN cita en su libro *Erotismo y liberación de la mujer* al norteamericano Waldo FRANK quien afirma también que la mujer española no tiene ninguna habilidad en el juego amoroso. Aranguren se está refiriendo al artículo de Frank “El español” (1925), publicado en 1928 en la *Revista de Occidente*.

¹⁷¹ ORTEGA Y GASSET, J. “El alemán y el español”. *La Nación*, 1926. O.C. Tomo IV, p.12.

¹⁷² ORTEGA Y GASSET, J. *Tres ensayos sobre la mujer*, “Esquema sobre Salomé”, p. 41. Madrid, 1972. Editado por Almacenes Generales de Papel S. A., en edición limitada.

del ser amado que se ofrece por igual a todo el mundo y apoderarse de su intimidad latente, secreta, que sólo a uno puede entregarse. Y la experiencia desoladora que hace ese europeo enamorado de la norteamericana es que al dejar atrás la persona social de la mujer –lo que antes he llamado la pared de la esfera-, en el momento, a un tiempo delicioso y dramático, de capturar la intimidad espiritual de la amada se encuentra con que no existe, con que lo que ha dejado atrás es lo único que hay.¹⁷³

Este comentario viene a continuación del texto que hemos rescatado, páginas atrás, en el primer apartado, donde explica que la personalidad humana se forma de fuera a dentro, desde las formas sociales, culturales que recibimos, el ‘yo social’. Esta sería la pared de la esfera, en cuyo interior se forma lentamente lo más íntimo de la persona.

¿Será la experiencia personal de Ortega o procede de una confidencia amistosa? Porque lo que, de cualquier modo, sí sorprende es este tipo de aseveraciones en un pensador que busca hablar de la vida partiendo siempre de lo que nos pone delante. En fin, también va a defender que, aunque el español tenga fama de ser ardiente y de tener siempre a mano la conversación erótica, es de los que menos vida sexual tiene. La explicación es precisamente esa unión que en nuestra tierra se da entre la carne y el alma:

Aunque el cuerpo sea más ardiente, le acompañará el alma complicando el mero apetito corporal con todas las sutilizaciones y frenos que la psiquis aporta. Lo sexual será siempre un poco amoroso y casi nunca brutal.¹⁷⁴

Cuando Ortega publica en 1927 “Paisaje con una corza al fondo”,¹⁷⁵ admite estar de acuerdo con los que opinan que las mujeres inteligentes no necesariamente atraen a los hombres inteligentes cuando se trata de enamorarse, ni viceversa; del mismo modo que es falso también que a las mujeres les atraigan los hombres guapos y rechacen a los feos, porque éstos, si son inteligentes, acaban por ser los elegidos ya que aquéllos aburren con el trato –¿no habrá aquí actuante un mecanismo de defensa inconsciente, muy a lo freudiano, en la consciencia de nuestro filósofo?- Lo cierto es que la lectura de este artículo en que se afirma que el hombre se enamora *de lo que hay de corza en la mujer* deja una sensación poco agradable ya que, se mire por donde se mire, lo femenino queda mal parado.

El comentario que hace Flora Guzmán sobre este relato es que Ortega intenta hallar las razones de por qué dos hombres que son completamente diferentes, Sir Hamilton y Nelson, amen igualmente a Enma Hamilton. Piensa la autora que posiblemente encuentre en la metáfora de la corza, del pájaro, términos que evocan lo huidizo, lo irracional, como el deseo o “*encanto*” –*que, de pronto, ha descubierto una zona inexplorada de cada ser*. Pero arguye que Ortega ha olvidado la otra parte, ella, Enma, porque de no haber experimentado también ese deseo, *la fábula hubiera sido otra*.¹⁷⁶

¹⁷³ ORTEGA Y GASSET, José. “Sobre los Estados Unidos”, 1932. O.C. Tomo V, cp. III, pp. 42-44.

¹⁷⁴ ORTEGA Y GASSET, J. “El alemán y el español”. *La Nación*. 1926. O.C. Tomo IV, p.11.

¹⁷⁵ ORTEGA Y GASSET, J. “Teoría de Andalucía y otros ensayos” (1942). “Paisaje con una corza al fondo”, publicado en *El Sol*, en marzo de 1927. O.C. Tomo VI, pp. 206- 207.

¹⁷⁶ GUZMÁN, Flora. Homenaje a José Ortega y Gasset. *Cuadernos Hispanoamericanos*. 403-405. Enero-Marzo. Madrid, 1984, pp. 183-84.

En efecto, la relación amorosa es un acontecer que necesita de los dos o, de lo contrario, no hay tal. Cuando escribe nuestro filósofo, parece que sólo piensa en el varón desde el cual parte siempre la acción, como si necesariamente fuera la espera el papel que corresponde a la mujer. Pero la observación y la experiencia muestra que esto no es siempre así, que en muchas ocasiones es la mujer la que toma la iniciativa ante la timidez o la tardanza del otro.

Sea como fuere, Ortega dedica más tiempo de su reflexión en este terreno a la existencia de lo que las mujeres llamarían un *hombre interesante*. De este se enamoran, si no todas, muchas mujeres, mientras que del que no lo es, ninguna. Analizando este hecho del enamoramiento, nos explica que el término “amor” abarca muchos significados diferentes. Por lo pronto, para Ortega no se puede interpretar el amor de alguien fijándonos en las palabras que se utilizan o los actos que se realizan, porque responden a un modo convencional establecido por la sociedad y ajeno a cada individuo. Por eso, sólo el gesto informal, espontáneo, podría ayudarnos a distinguir diferentes amores.

El amor de enamoramiento –que es, a mi juicio, el prototipo y cima de todos los erotismos –se caracteriza por contener a la vez estos dos ingredientes: el sentirse “encantado” por otro ser que nos produce “ilusión” íntegra y el sentirse absorbido por él hasta la raíz de nuestra persona, como si nos hubiera arrancado de nuestro propio fondo vital y viviésemos trasplantados a él, con nuestras raíces vitales en él. (...) no importa que la entrega corporal o espiritual se haya cumplido o no. Es más: cabe que la voluntad del enamorado logre impedir su propia entrega a quien ama en virtud de consideraciones reflexivas –decoro social, moral, dificultades de cualquier orden. Lo esencial es que se sienta entregado al otro, cualquiera que sea la decisión de su voluntad.¹⁷⁷

Este vivir el enamorado desde el otro, y no desde sí mismo, es lo propio del amor.¹⁷⁸ Pero la atracción sexual es otra cosa. La dirección se invierte y aquí ocurre que el deseo que despierta el otro provoca en mí algo opuesto: no me dono al otro, sino que lo arrastro hacia mí en un ímpetu de hacerlo mío. En el mismo sentido actúa la pasión. Este fenómeno del amor, exclusivamente humano, quizá sea el punto radical desde el cual explicar nuestra singularidad. La capacidad de amar parece que se nos presenta como el único rasgo que, de un modo absoluto, nos eleva sobre todo otro ser vivo. Amar es desprenderse de sí y donarse a otro, vaciar tu ser máspreciado como acto máximo de gratuidad. *Por esta razón podemos hallar en el amor el síntoma más decisivo de lo que una persona es.*¹⁷⁹

¹⁷⁷ ORTEGA Y GASSET, J. “Para una psicología del hombre interesante”. *Revista de Occidente*, 1925. O.C. Tomo V. Cp. II, pp.185-86. No olvidemos que cuando escribe esto ha vivido en su propia carne el enamoramiento de que habla en la persona de Victoria Ocampo.

¹⁷⁸ Sobre el tema del amor, escribe bellamente Buber: “El amor es un sentimiento que se adhiere al *Yo* de manera que el *Tú* sea su ‘contenido’ u objeto.; el amor está *entre* el *Yo* y el *Tú*. Quien no sepa esto y no lo sepa con todo su ser, no conoce el amor, aunque atribuya al amor los sentimientos que experimenta, que siente, que goza y que expresa. El amor es una acción cósmica. Para quien habita en el amor y contempla en el amor, los hombres se liberan de todo lo que los mezcla con la confusión universal; buenos y malvados, sabios y necios, bellos y feos, todo, uno después de otro, se tornan reales a sus ojos, se tornan otros tantos *Tú*, esto es, seres liberados, determinados, únicos; los ve a cada uno cara a cara. De una manera maravillosa surge de vez en cuando una presencia exclusiva.” BUBER, Martin. *Yo y tú*. Buenos Aires, 2013. Ediciones Nueva Visión, p. 16.

¹⁷⁹ ORTEGA Y GASSET, J. Op. Cit., p.188.

Según Ortega, es falsa la interpretación que suele hacerse del amor como un impulso instintivo y primitivo. No hay tal, es una “creación”, fruto del hacer humano. También aquí podría verse la influencia de Simmel, según escribe Jesús M. de Miguel, ya que lo considera un *subproducto* del instinto de supervivencia que, aunque tiene su origen en los impulsos biológicos de la especie, se distancia y adquiere autonomía.¹⁸⁰

Ahora bien, contrario a lo que podría parecer, tampoco identifica su idea del amor con la relación matrimonial –de pareja, diríamos hoy. Para Ortega, el tipo de amor que se da entre el marido y la mujer – una pareja estable en nuestros días- es lo que entendemos con el término “cariño”.

En el “cariño” –que suele ser, en el mejor caso, la forma del amor matrimonial- dos personas sienten una mutua simpatía, fidelidad, adhesión, pero tampoco hay encantamiento ni entrega. Cada cual vive sobre sí mismo, sin arrebatos en el otro; desde sí mismo envía al otro efluvios suaves de estima, benevolencia, corroboración.¹⁸¹

Al comparar cómo define el enamoramiento del cariño en las relaciones entre un hombre y una mujer, no podemos evitar identificar a las mujeres de su vida: su mujer, Rosa Spottorno, y su ideal, Victoria Ocampo. También J.L. Aranguren, hablando acerca de la moral sexual burguesa, y, por tanto, de esta doble visión de la sexualidad que hace distinguos entre la esposa y la amante, dice lo siguiente:

En efecto, el hombre burgués, dicho sea en su honor, no podía soportar esta determinación socio-económica de sus costumbres sexuales, ni tampoco el ‘positivismo’ y hasta ‘materialismo’ que ella implica. De ahí la disociación y hasta escisión interna de su comportamiento erótico. Necesitaba el amor ideal que es, que tiende a ser puramente *romántico* –amor puro, celestial-, o bien que rodea de todos los prestigios al ‘cariño’ conyugal, pero cuidando de mantener ahora no en el paraíso sino en el limbo a ‘la santa de mi mujer’, en tanto que, como su sombra o reverso, acompañaba a ese ‘sueño’ la entrega de hecho al amor venal. Amor – palabra sublime- y sexualidad –comportamiento real del que no se habla, salvo entre hombres- nada tenían que ver entre sí.¹⁸²

Pero retomando la afirmación de Ortega, cuando dice que no hay entrega, este comentario parece contradecir lo que, ya muy tempranamente, expresa al hablar de las diferencias entre el varón y la mujer. Por ejemplo, en “Esquema de Salomé”, en 1921, escribe:

Una meditación seriamente conducida, que no se pierda en los arrecifes de las anécdotas ni en una casuística de azar, nos revela la esencia de la feminidad en el hecho de que un ser sienta realizado plenamente su destino cuando entrega su persona a otra persona. Todo lo demás que la mujer hace o que es, tiene un carácter adjetivo y derivado. Frente a ese maravilloso fenómeno, la masculinidad opone su instinto radical, que la impulsa a apoderarse de otra persona. Existe, pues, una armonía preestablecida entre hombre y mujer; para ésta, vivir es entregarse; para

¹⁸⁰ DE MIGUEL, Jesús M. “Georg Simmel: la construcción social del género femenino como subcultura” en DURÁN, M^a Ángeles. (Ed.) *Mujeres y hombres en la formación de la teoría sociológica*. CIS, Madrid, 1996.p. 61.

¹⁸¹ ORTEGA Y GASSET, J. “Para una psicología del hombre interesante”. Op.cit, p.189.

¹⁸² ARANGUREN, José Luis. *Erotismo y liberación de la mujer*. Ariel, Barcelona, 1972. p. 42.

aquél, vivir es apoderarse, y ambos sinos, precisamente por ser opuestos, viene a perfecto acomodo.¹⁸³

Este es otro de los textos más hirientes para una posición feminista, como ya hemos comentado. Pero ahora nos interesa atender a esta cuestión sobre la aceptación del cariño como el máximo afecto a que se puede aspirar en la cotidianidad de una relación de pareja estable, porque nuestro filósofo va más allá y se atreve a decir, además, que el amor es algo que ocurre muy poco a menudo y que sólo algunas *almas* con especial sutileza pueden llegar a sentir. Esa cualidad la posee sólo quien tiene la capacidad de “percibir”-descubrir- a la persona *amable* y puede emocionarse lo suficiente para responder a aquello que despierta el amor. Por supuesto, es necesario para ello estar abierto, tener ansia de vida. ¿Está pensando Ortega en voz alta, viendo ante sí el rostro de Victoria Ocampo?

La aptitud para interesarse en una cosa por lo que ella sea en sí misma y no en vista del provecho que nos rinda es el magnífico don de generosidad que florece sólo en las cimas de mayor altitud vital. Que el cuerpo sea médicamente débil por defectos del aparato anatómico no arguye, sin más, defecto de vitalidad, como viceversa, la corporeidad hercúlea no garantiza grandes energías orgánicas (así muy frecuentemente ocurre en los atletas).¹⁸⁴

¿Será que Ortega, sabedor de su deficiente salud, a pesar de estar en la plenitud de los cuarenta, se incluye en este grupo de varones vitalmente plétóricos? Defiende también que poseemos una capacidad de intuir el *alma* de los otros a través de su corporeidad. Este don sería, según él, más común en las mujeres que en los hombres. Seguramente sea así, porque nuestra propia experiencia nos muestra que la mujer tiende a fijar más su atención en todo lo que está a su alrededor, sean los otros o las cosas, y buscar su otro lado, mientras que el varón sólo atiende a la superficie, y si realmente le interesa. Es frecuente su respuesta negativa cuando le preguntamos: “¿Te has dado cuenta que...? ¿Te has fijado en...?”

Si bien este sería un rasgo de la mujer, respecto al varón, añade: *al revés que el don de intelecto, tan sexuado de virilidad*.¹⁸⁵ Y lo completa con una nota a pie de página en que dice que, como en toda actividad biológica, junto a lo que es norma está su anomalía. Así, igual ocurre en el amor. Si esta astucia falta, será un ejemplo patológico de amor. José González-Sandoval define esta facultad como *perspicacia* y la sitúa entre la capacidad de valorar -en tanto que es un modo de intuir-, y la inteligencia -por su posibilidad de errar. Esta pifia se comete al equivocarnos con la idea que nos hacemos de la persona amada, del mismo modo que nos confundimos al oír o al ver, por ejemplo.¹⁸⁶

Desde luego, este comentario de Ortega sobre el don masculino del intelecto da mucho que hablar, y es lógico que, con el cúmulo de extravagancias y

¹⁸³ ORTEGA Y GASSET, J. *Tres ensayos sobre la mujer*. Editado por Almacenes Generales de Papel S. A., en edición limitada, Madrid, 1972, p. 33.

¹⁸⁴ ORTEGA Y GASSET, J. “Para una psicología del hombre interesante”. *Revista de Occidente* (1925) O.C. Tomo V. Cp. II, p.191. Da la sensación que Ortega desea dejar claro que su vitalidad amorosa está a salvo a pesar de tener un cuerpo enfermizo.

¹⁸⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibíd.*, p.192.

¹⁸⁶ GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, José. “Sobre el amor en Ortega”. *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 22, Madrid, 2011, p.207.

extravíos que ha ido dejando caer en sus escritos, se le haya acusado de “machismo” por múltiples de sus afirmaciones y por múltiples personas. Pero, a mi juicio, otra cuestión preocupante que, quizás no se le ha dado tanta importancia, es su percepción del amor. Resulta difícil comprender el criterio que sigue para distinguir entre el cariño y el amor. Siendo, como es, atento siempre a los hechos, yerra en su comentario porque cae de nuevo en la falacia de la generalización, quién sabe si desde su experiencia personal. Según Marta Campomar, es esto realmente la causa porque ya desde 1914 ha experimentado la existencia del amor de diversas formas: amor intelectual, amor por las cosas, también por la patria, hacia la esposa y los hijos. Pero *el Amor con mayúscula*, cuando dos personas se enamoran, supera la relación que se da dentro del matrimonio, y que sería para Ortega de *una categoría más limitada y mecánica en la cultura del amor*.¹⁸⁷

Por eso, a partir de su encuentro y enamoramiento de Victoria Ocampo, como hemos visto, Ortega experimenta vitalmente un cambio en sus convicciones. Siente la necesidad de cuestionar la legitimidad de la relación amorosa, ya que vive en primera línea la angustiada realidad del matrimonio marchito de Ocampo y, por otro lado, el amor apasionado de ésta con su amante.

Por otra parte, si la mujer encarna el amor como entrega, una persona ama en tanto que entrega algo de sí a lo otro que es amado. El objeto de amor es indiferente para discernir si es tal, porque la acción parte del sujeto y es su disposición la que lo determina. Así, puedo amar la vida en todas sus manifestaciones en tanto que ese impulso, ciertamente engendrado desde mi voluntad, me lleva a darme a lo otro que no soy yo. Puedo dar mi vida en la selva amazónica por una especie animal que está en extinción; o cada vez que, en lugar de dedicarme a hacer aquello que me gusta o deseo, me desvivo en función del otro que me necesita, sea un hijo, un amigo, un esposo.¹⁸⁸ Como bien recalca tantas veces Ortega, nuestro lenguaje expresa sintéticamente experiencias difíciles de formular. Aquí un ejemplo: “des-vivirse” para que otro esté bien, sin tomar en cuenta lo que uno pierde de sí, gratuitamente. Esto sería amar. No obstante, respecto a ese acto de amor, cuando se trata de una relación entre pareja, Simmel matiza:

Dijérase que, aun en el caso de la más completa entrega, conserva la mujer una última reserva de su alma, como si hubiese en ella un secreto pertenecerse a sí misma, una misteriosa clausura dentro de su propio ser que ciertamente, al entregarse toda, no excluye del canje posesorio hecho con el hombre, pero que, aun librado, no queda franco para éste, sino que, puesto en propiedad del otro, sigue ligado a su raíz y arcana zona primitivas.¹⁸⁹

¹⁸⁷ CAMPOMAR, Marta. “Victoria Ocampo en la cultura del amor de Ortega y Gasset”. *Revista de Estudios Orteguitanos* nº 3, Madrid, noviembre 2001, p. 227.

¹⁸⁸ Es cierto que en un texto titulado “Del amor en general”, Ortega habla ya en un sentido más amplio del amor: “No sólo ama el hombre a la mujer y la mujer al hombre, sino que amamos el arte o la ciencia, ama la madre al hijo y el hombre religioso ama a Dios. La ingente variedad y distancia entre esos objetos donde el amor se inserta nos hará cautos”. ORTEGA Y GASSET, J. “Facciones del amor” *El Sol*, julio, 1926. Recogido en “Estudios sobre el amor”, 1933 en la traducción alemana, y en España puesta a la venta en 1941. O.C. Tomo V, p.457.

¹⁸⁹ SIMMEL, Georg. “Lo masculino y lo femenino. Para una psicología de los sexos”. *Revista de Occidente*, nº V, noviembre de 1923, p. 228.

Posiblemente tenga razón, pero, en cualquier caso, no afectaría, en mi opinión, a lo que estamos defendiendo. No es necesario ningún talento especial, ni que lo amado sea amable en sí mismo. Es más, para amar lo amable no parece necesario ningún esfuerzo ni tendría mérito excesivo. Sería, más bien, algo inevitable.

Por tanto, sólo si la designación de amor se ciñe a aquella expresión de sentimiento que va unida a la atracción sexual, entonces podemos estar de acuerdo cuando Ortega dice que todo el que ama tiene un motivo o razón de ese amor, y, además, que no surge de golpe -esto sería enamoramiento-, sino que se va gestando al tiempo que reconoce la amabilidad de aquello en que ha centrado su atención. El que ama cree absolutamente que su amor está justificado. No quiere esto decir que no se equivoque, pero su convicción es creer que lo amado es realmente amable por sí mismo y, por ello, digno de tal merecimiento. Realmente, sólo lo que se ajusta a conductas mecánicas está libre de error, pero en el ser humano esos comportamientos se dan en raras ocasiones. Del mismo modo que mi percepción o mi razón pueden equivocarse creyendo que es cierto lo que no es, también en el amor pueden darse estas situaciones.

Según Ortega, casi toda mujer despierta en el varón ese instinto, pero no por ello hay siempre una respuesta de seguimiento. Esto significa que hay una elección dentro de esa primera e inmediata atracción. Cuando nos interesamos en una de esas llamadas significa que ha aparecido el amor. Por tanto, este selecciona sobre el instinto sexual, que a su vez ya ha realizado una primera criba -como señalara Darwin.

Si es una tontería decir que el verdadero amor del hombre a la mujer, y viceversa, no tiene nada de sexual, es otra tontería creer que amor es sexualidad. (...). Es, pues, el amor, por su misma esencia, elección. Y como brota del centro personal de la profundidad anímica, los principios selectivos que la deciden son a la vez las preferencias más íntimas y arcanas que forman nuestro carácter individual.¹⁹⁰

En cambio, y curiosamente, Ortega no defiende como ideal un único amor en los humanos. Da por sentado que para el varón es inevitable amar a más de una mujer a lo largo de su vida. Incluso llega a establecer un margen entre dos y tres. Y para que esta afirmación no choque con su teoría de que aquello que se ama descubre la personalidad del que ama -lo cual significaría ser diverso en cuanto a carácter, según los diferentes amores que se hayan vivido-, nos recuerda que el ser humano evoluciona a lo largo de su ciclo vital, luego no habría contradicción. La causa de esta evolución, que para unos estaría afectada por lo externo, para él es la inevitable modelación de nuestra intimidad que, como la misma vida, es histórica.

Ahora bien, cuando se reduce el amor a sexualidad, es imposible comprender este fenómeno humano. Según Ortega, nuestro instinto sexual es casi inexistente porque aparece entreverado de algo exclusivo que es la fantasía, la imaginación creadora de nuestra especie.

Si el hombre no poseyese tan generosa, tan fértil imaginación, no "amaría" sexualmente, como lo hace, en toda posible ocasión. La mayor parte de los efectos

¹⁹⁰ ORTEGA Y GASSET, J. "Elección en el amor" *El Sol*, julio, 1927. Recogido en "Estudios sobre el amor", 1933 en la traducción alemana, y en España puesta a la venta en 1941. O.C. Tomo V. Cp. I, p.504.

que se cargan al instinto no proceden de él. Si así fuese, aparecerían también en el animal. Las nueve décimas partes de lo que se atribuye a la sexualidad es obra de nuestro magnífico poder de imaginar, el cual no es ya un instinto, sino todo lo contrario: una creación. Apunto aquí sólo la advertencia de que probablemente la notoria desproporción entre el sexualismo del hombre y el de la mujer, que hace a ésta, normalmente, espontáneamente, tan moderada en “amor”, coincide con el hecho de que la hembra humana suele disponer de menos poder imaginativo que el varón. La naturaleza, con tiento y previsión, lo ha querido así, porque de acaecer lo contrario y hallarse la mujer dotada de tanta fantasía como el hombre, la lubricidad hubiera anegado el planeta y la especie humana hubiera desaparecido, volatilizada en delicias.¹⁹¹

A mi juicio, este comentario nuevamente nos lleva a instalarnos en su tiempo y, sobre todo, en su carácter del que afloran esas salidas de tono que hoy serían objeto de una crítica feroz. Como este otro ejemplo relacionado con la imaginación, y que nos dejan sin saber muy bien cómo reaccionar:

Porque la mujer normalmente imagina, fantasea menos que el hombre, y a ello debe su más fácil adaptación al destino real que le es impuesto. Para el varón lo deseable suele ser una creación imaginativa, previa a la realidad; para la mujer, por el contrario, algo que descubre entre las cosas reales. Así, en el orden erótico, es frecuente que el hombre forje *a priori*, como Chateaubriand, un *fantôme d’amour*, una imagen irreal de mujer, a la que dedica su entusiasmo. En la mujer es esto sobremanera insólito, y no por casualidad, sino merced a la sequía de imaginación que caracteriza la psique femenina.¹⁹²

Al margen del comentario sobre la fantasía que vuelve a ser absolutamente arbitrario, lo que sí parece un hecho es que, para el varón, el elemento sexual anega todas las áreas de su existencia y todas las etapas de su vida biológica, mientras que, en la hembra humana, en general, no. Si no fuese así, no hallaríamos explicación ante los datos estremecedores sobre la pornografía infantil y la pederastia en la que el porcentaje masculino, si no es del cien por cien, se aproxima bastante. También afirma que la lujuria es una creación humana más propia del varón que de la mujer. Pero seguramente encontraríamos hoy de nuevo detractores ya que, para muchos la promiscuidad sexual es algo natural, una opción entre otras posibles, y que no hace distinción de sexos. El término ciertamente conlleva una connotación peyorativa que se queda en el lenguaje, pero no afecta a los usos que son realmente los que determinan el comportamiento social y conforman la cultura. Lo que hace unas cuantas décadas hubiera sido impensable, hoy se ve con absoluta normalidad. Se ha impuesto como vigencia colectiva. En la época de Ortega -y así lo comenta también Aranguren, como ya hemos visto-, es otra historia. Por ello, escribe:

Si comparamos hombres y mujeres de tipo medio, normales, de igual educación y rodeados del mismo ambiente social, pronto salta a la vista su diferente actitud ante el erotismo. Es normal que el hombre sienta deseos y placentero arrebatos carnal hacia las mujeres que no despiertan en su ánimo el menor afecto. (...) Asimismo, no

¹⁹¹ ORTEGA Y GASSET, J. “Elección en el amor” *El Sol*, julio, 1927. Recogido en “Estudios sobre el amor”, 1933 en la traducción alemana, y en España puesta a la venta en 1941. O.C. Tomo V. Cp. III, p.511.

¹⁹² ORTEGA Y GASSET, J. *Tres ensayos sobre la mujer*, “Esquema de Salomé”. Madrid, 1972. Editado por Almacenes Generales de Papel S. A., en edición limitada, p.36.

es raro (...) que el hombre haya oscilado siempre entre esos dos polos y extremos del amor carnal y el amor místico, entre el sensualismo y el platonismo.¹⁹³

El calificativo de *normal* parece que hemos de entenderlo en el sentido que Ortega ya ha expresado en textos anteriores. El varón, fisiológicamente, se distingue por no unir –como es el caso de la mujer– lo emocional y lo puramente carnal. En ella, sin embargo, la atracción física y sentimental sí van juntas, se da de modo natural la conjunción de alma y cuerpo, que según él es la esencia del erotismo. Al reconocer la importancia de la sexualidad como hecho natural en la existencia humana, Ortega va a apoyar su afirmación en la teoría psicoanalítica. Dice Ortega:

Lo más problemático en la obra de Freud es, a la vez, lo más provechoso. Me refiero a la atención central que dedica a los fenómenos de la sexualidad. Para Freud, neurosis y psicosis son perturbaciones engendradas por conflictos sexuales de la infancia. Freud amplía notablemente el concepto de la sexualidad que suele llamar libido, pero aun así, ¿no deja su obra siempre la inquietud de que se nos invita a aceptar una hipótesis desmesurada? Sin embargo, cualquiera que sea la medida dentro de la cual este sexualismo psiquiátrico de Freud pueda considerarse verídico, ha servido para que, al cabo, entre la ciencia a ocuparse seriamente del erotismo, tradicionalmente cerrado a la investigación. Lo que hasta ahora podía decirse de la libido era tan poco, que contrastaba absurdamente con la innegable importancia de esta función biológica dentro de la vida psíquica.¹⁹⁴

Si pensamos en la etimología del término “erotismo”, estaríamos completamente de acuerdo. Pero quizás, encontramos de nuevo una postura que hoy no acaba de encajarnos. Porque si para Ortega *ofrece la mujer su cuerpo al hombre que ama como símbolo de su entrega espiritual*,¹⁹⁵ estamos ante una afirmación que muchas personas no estarían hoy dispuestas a compartir. Para Ortega, al predominar menos en la mujer el carácter sensual, enamorarse del cuerpo resulta más propio del varón. Ahora bien, curiosamente establece unas categorías entre el número de mujeres que no encajarían en esta descripción. Por un lado, incluye a aquellas que se dedican a la prostitución, –queremos suponer que, en ese tiempo, no había redes mafiosas en que las mujeres son obligadas a prostituirse, como ocurre hoy en la inmensa mayoría de los casos. Por otro, estarían las que poseen un alma varonil o un temperamento fuerte, y, por último, aquellas que en su etapa de madurez han tenido una vida sexual plena. Después del asombro que pueden causarnos estas afirmaciones, tampoco nos queda claro en qué se basa. Así pues, mejor dejamos estos comentarios a un lado y nos quedamos sólo con su opinión de que en la mujer no es frecuente la separación entre la admiración y la atracción sexual, y que, en el varón, en cambio, no es necesario lo primero para que se dé lo segundo.

Desde mi punto de vista, la “entrega espiritual” de que habla Ortega es lo que diferencia el acto sexual humano frente al animal. Pero, no sólo por parte de la mujer. Creo que aquí nuestro filósofo hace un flaco favor al varón porque parece incapacitarlo en una cualidad esencialmente humana como es la donación. Otra cosa

¹⁹³ ORTEGA Y GASSET, J. *Teoría de Andalucía y otros ensayos*. La percepción del prójimo. (1924). *La Nación*, O.C. Tomo VI, Cp. II, p. 221.

¹⁹⁴ ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo a *Obras Completas*, de Sigmund Freud. 1922. O.C. Tomo III, p. 410.

¹⁹⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Teoría de Andalucía y otros ensayos*. La percepción del prójimo. (1924). *La Nación*, O.C. Tomo VI, Cp. II, p. 221.

es que, en general, el hombre sea más superficial, que tienda más a quedarse en la pura sensibilidad, y que, sin embargo, la mujer convierta en intimidad todo lo que afecta a su vida. De todas formas, se trata de una cuestión difícil y que requiere reflexión para buscar la cosmovisión que subyace a estas diferentes actitudes.

A mi juicio, existe también una razón para que esta unión se dé en la mujer y no en el varón. La correlación biológica entre acto sexual y procreación está implícita en todas las especies. En la nuestra, como no podía ser de otro modo, también. Escribe Simmel –y vemos de nuevo aquí su influencia sobre Ortega–:

Para el hombre, la sexualidad consiste, por así decirlo, en hacer; para la mujer, en ser. Pero, sin embargo, o más bien por eso mismo, la *diferencia* entre los sexos es para la mujer, en realidad, cosa secundaria. La mujer descansa en su feminidad como en una substancia absoluta, y –dicho sea con expresión paradójica– le es indiferente que haya o no haya hombres. En cambio, el hombre ignora esa sexualidad centrípeta, que se basta a sí misma. La virilidad –en el sentido sexual– está más generalmente adscrita a la relación con la mujer, que la feminidad a la relación con el hombre. (...) La sexualidad de la mujer es algo sustantivo e independiente. Demuéstralo, sobre todo, el hecho de que el embarazo transcurre sin ulteriores relaciones con el hombre; y en las épocas primitivas de la humanidad, es notorio que hubo de pasar mucho tiempo antes de que se reconociese en el acto sexual la causa del embarazo. En la vida de la mujer se identifican profundamente el ser y el sexo.¹⁹⁶

Salvando las distancias que puede provocar en nosotros su sorprendente aserción sobre el embarazo, lo que nos importa resaltar es que, para la hembra de cualquier especie, y por ello, también para la humana por la parte natural que le afecta, la sexualidad no puede estar separada de un proyecto vital al que sirve: la maternidad. Si bien, físicamente, puede el ser humano separarlo, psíquicamente es más difícil. Esta relación es profunda, y sólo porque la imaginación creadora al servicio de la libertad humana –capacidad que Ortega no reconoce, por cierto, en la mujer– le abre a todo tipo de opciones, le es posible a la mujer oponerse a este maridaje e igualarse al hombre en el uso de la sexualidad exclusivamente como fuente de placer. De hecho, esta realidad se presenta en nuestro tiempo con una vigencia inusitada. Sobre esta cuestión es muy lúcida la reflexión de Aranguren acerca del erotismo.

No, no creo que ese decadentismo cansado, que necesita alumbrar perspectivas inéditas del acto sexual y aplicar a él calculadas técnicas de excitación, sea propio de los jóvenes. Pero lo que sí creo es que lo inscrito en la naturaleza humana puede fomentarse por la presión de una civilización erotista, hasta dar a la juventud una *concepción erótica de la existencia*. Hablábamos antes de la tendencia, en la parte descristianizada de la sociedad actual, y en reacción contra la utilización burguesa, por las generaciones anteriores, de los tabúes sexuales, a sacar lo sexual del ámbito de la moral. Pero la erotización general de la existencia, la promoción del erotismo como ‘mito’ y sentido de la vida, reintroduce, quiérase o no, *lo erótico en la moral* y precisamente por la puerta de honor. (...) erigido en principio y fin de toda ella. El erotismo, en efecto, es convertido así en el fin último, en el sentido total de la vida.

¹⁹⁶ SIMMEL, Georg. “Lo masculino y lo femenino. Para una psicología de los sexos”. *Revista de Occidente*, noviembre de 1923, nº V, p. 225-26.

La cuestión erótica, lejos de ser –como se pretendía– ajena a la moral, se convierte en su cuestión central; la plena satisfacción sexual sería el *summum bonum*.¹⁹⁷

Este juicio que Aranguren hace unas décadas atrás, es de una clara actualidad. En mi opinión, no hemos pensado lo suficiente sobre este hecho que afecta a las entrañas más profundas del ser humano y cuyas consecuencias han de verse en las próximas generaciones. No es baladí la banalización de la sexualidad. Al contrario, es una muestra más de este “tiempo negligente” que estamos viviendo y que busca desentenderse de todo lo que requiera pararse a pensar. Son tiempos en que se vive el hoy, como si el futuro no tuviera relación alguna, como si lo que hoy hacemos no viniera montado sobre nuestras espaldas para dejarse caer con todo su peso en el día que es mañana.

2.4.9. SOBRE LA MATERNIDAD

En cuanto a ese “proyecto” que diferencia la sexualidad masculina y femenina, la maternidad, para Simone de Beauvoir, y así lo escribe en el *Segundo sexo*, las mujeres están en condiciones de inferioridad precisamente por este hecho. Sobre ello, escribe Isabel Morant que para el feminismo marxista de los años sesenta es este hecho de la “reproducción” la causa que ha condicionado la vida de toda mujer. Por ello, el problema va a girar en torno a la búsqueda de modos de liberar a la mujer de esta esclavitud de su cuerpo.¹⁹⁸

Curiosamente, Simmel, del que Ortega tanto se nutre, sí habla de la maternidad, y la califica como la manifestación más inmediata de la feminidad. La concibe como una realidad absoluta que sirve de base a lo que después va a ser, en sentido relativo, varón o mujer.

El sentimiento místico peculiar que ha caracterizado siempre cierta actitud típica ante las mujeres, encuentra aquí quizás un fundamento comprensible. Obedece, sin duda, a la conciencia oscura de que las mujeres viven más plenamente, más íntegramente sumergidas en su propio ser que los hombres; de que las inquietudes del producir, del actuar, del enfrentarse con las cosas y con la vida hacen menos mella en el fondo sustancial del ser femenino; de que, recluidas en las cámaras internas de su ser, las mujeres permanecen más que los hombres inmovibles y firmes –y de que, por lo tanto, la raíz de la feminidad es al propio tiempo el fundamento de la existencia cósmica, la unidad recóndita e incógnita de la vida y el universo. (...) La maternidad es la que establece el lazo de unión; mas la maternidad desenvuelve en la forma del tiempo y de la vida material algo que es en sí una postrera unidad metafísica. (...) Así como la obra de arte, dentro de los infranqueables límites de su marco, se separa de la dispersión innumerable de las cosas y por ello precisamente se convierte en un símbolo de la existencia, así la mujer representa frente al hombre una unidad total engarzada en la pluralidad de la vida multiforme.¹⁹⁹

¹⁹⁷ LÓPEZ ARANGUREN, José Luis. *Erotismo y liberación de la mujer*. Ariel. Barcelona, 1972. p. 42.

¹⁹⁸ MORANT, Isabel. “El sexo de la historia”, en GÓMEZ-FERRER MORANT, Guadalupe. (Ed.) *Las relaciones de género*. Ed. Ayer, Madrid, 1995, pp. 48-49.

¹⁹⁹ SIMMEL, Georg. *Cultura femenina y otros ensayos*. Espasa-Calpe, Buenos Aires – México, 1938, pp. 127-29.

Este tema es central dentro de las actuales corrientes del “posthumanismo” o “transhumanismo cultural o crítico”. De ahí que haya tenido una gran aceptación dentro del feminismo. Pero aclara Antonio Diéguez que el transhumanismo cultural en realidad rechaza *la transformación medicalizada o mecanizada del ser humano*, y lo que pretende es criticar la visión de lo humano que se nos ha transmitido históricamente y que consideramos natural.²⁰⁰ Más adelante volvemos sobre esta corriente actual. Pero ahora nos interesa comentar que este dato de la maternidad, que curiosamente parece pasar por alto Ortega, sí lo tiene en cuenta también su gran amiga Victoria Ocampo.

En su tiempo, Ocampo va a defender que, del mismo modo que la mujer se expresa en las artes y en las ciencias, también lo hace en la maternidad. Es más, le atribuye un fundamental papel en la consecución de la formación del individuo, y, por tanto, para la transformación de la sociedad. La educación de los niños estaría en la base de la aparición de nuevos sujetos que hayan aprehendido la necesidad del diálogo entre los hombres y las mujeres. Dar a luz no sólo física sino espiritualmente, educar no sólo al lado de ellos, sino “cara a” ellos, ante ellos, con la clarividencia que ofrece el ejemplo vivo.²⁰¹

Dicho esto, a mi juicio, el hecho de la maternidad es una cuestión imprescindible para comprender gran parte del comportamiento de la mujer en nuestra sociedad. El cuerpo de la mujer está dotado, por naturaleza, de todo lo biológicamente necesario para garantizar la continuidad de la especie. El propio Ortega se hace eco de lo que dice Johannes P. Müller²⁰² sobre la localización de los órganos sexuales en las distintas especies. En el ser humano es donde mayor distancia hay debida a su posición erguida. En un extremo tiene el hombre el cerebro, -cuya utilidad es individual- y en el otro, los órganos sexuales, cuyo fin es la perpetuidad de la especie. Pero como no somos puro instinto animal, resulta que en la especie humana no existen épocas de celo a las que ajustar nuestra conducta sexual. Libremente elegimos el momento, el lugar, y especialmente, al otro, a nuestra pareja. Este otro no es cualquiera. Podría serlo, pero damos por sentado que, en el mejor de los casos, la elección es fruto del amor. De ahí también que el apareamiento en el ser humano no tenga que ser como en el resto de animales superiores, sino que los cuerpos se encuentran cara a cara. Julián Marías recoge la idea sobre la importancia del rostro humano así:

La persona como tal se manifiesta y “resume” si vale la expresión, en la cara, y por eso un *retrato* es en la mayoría de los casos la imagen del rostro. Finalmente, porque es el rostro el sujeto primario, aunque no exclusivo, de lo que llamamos *belleza* en la mujer. Se puede decir que el hombre se enamora de una cara, o, con mayor precisión, que se enamora de una mujer a través de su cara. Nadie se enamora de un cuerpo; el cuerpo puede gustar, complacer, atraer, incitar; no enamorar; podemos amar un cuerpo porque es el de una persona que se expresa y hace presente en su rostro. Es la cara la que sugiere el enamoramiento, y por eso es *erótica*. Otro ejemplo para entender la distinción entre lo sexual y lo sexuado:

²⁰⁰ DIÉGUEZ, Antonio. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Ed. Herder, Barcelona, 2017. cp. I, p. 43.

²⁰¹ Ver en QUEIROLO, Graciela. “Diálogos acerca de lo femenino: Victoria Ocampo y José Ortega y Gasset”. *Cyber Humanitatis*, n° 23, Universidad Torcuato Di Tella. Buenos Aires, 2002, p.4.

²⁰² MÜLLER, Johannes Peter Müller. “Bildungsgeschichte der Genitalien”, 1830.

mínimamente sexual, la cara es máximamente sexuada. (...) El cuerpo es *de una cara*, quiero decir de *alguien* que se hace presente, visible, inteligible en su cara, y hay que interpretarlo desde ella, en función de ella.²⁰³

En la mirada queda significada nuestra predilección, nuestra mutua entrega. Este hecho no es un simple detalle, sino que encierra toda la expresión de un ritual amoroso, exclusivamente humano. Mirarse a los ojos es confirmar la elección personal y la libre entrega del ser propio a quien, en ese instante, deja de ser *alter* para ser uno con él. Por eso, se ven los hijos como el fruto de ese momento singular, cósmico, en que dos seres naturales singulares han sido un único ser, tanto biológica como espiritualmente. Esta idea la encarna su discípula María Zambrano. Juana Sánchez-Gey, lo sintetiza diciendo que *verdad, esperanza y amor son estructuras constitutivas del ser humano, y el amor es el centro que trasciende la condición finita humana*. La consciencia y la libertad caminan juntas en el ser humano, y la libertad es entrega de sí al otro a través del amor. Por ello, la esencia del ser humano es la apertura al otro.²⁰⁴

El fruto natural de una relación sexual es la gestación de la vida. Pero el embarazo, exclusivo de la mujer, es sentido hoy como problema, como pesada carga que muchas desean evitar. J.L. Aranguren recoge esta cuestión vista desde la óptica del emergente movimiento feminista, en boca de una de las representantes del neofeminismo, Shulamith Firestone. Nos dice que para ella la diferencia biológica innegable entre varón y mujer es fundamental, a diferencia de lo que piensa Ortega, entre otras cosas porque no comparte que el hombre sea naturaleza. Escribe Aranguren:

La *reproducción*, destino biológico de la mujer (así como el del hombre es la *producción*), ha sido históricamente decisivo, pues sobre él se ha montado un 'sistema sexual de castas' opresivo para la mujer y *anterior* al sistema económico de clases sociales, que sólo pudo surgir sobre la base de esta desigualdad biológica natural. ¿Es posible liberar a la mujer de su biología constitutivamente opresiva? (...) La *tecnología*, tan denigrada por otros progresistas, es para esta autora la única posibilidad de liberación femenina. La 'píldora' y los progresos médicos en cuanto al aborto son sólo un primer paso. La revolución ocurrirá cuando la incubación ocurra *in vitro*, en vez de *in utero*, en el laboratorio y no en el claustro materno, cuando, gracias a la tecnología, la especie humana deje de ser vivípara.²⁰⁵

Realmente esta profecía también se está cumpliendo en nuestros días. Pero esto no ha sido así siempre; es más, no ha sido vivido nunca como ahora. Luego el sentimiento hacia este hecho primordial de la naturaleza puede ser -y de facto lo es- modificado culturalmente. ¿De dónde viene este deseo? ¿Cuál es su razón de ser? Más de una vez, en la conversación de los jóvenes se desvela la preferencia de muchas chicas por la adopción de hijos antes que quedar embarazadas. Si analizamos fríamente este hecho, la primera versión que viene a la mente es que la desmesura en la valoración de la figura femenina por la moda al uso implica un rechazo a que el cuerpo se vea afectado físicamente y no vuelva a recuperarse. Esta

²⁰³ MARÍAS, Julián. *La mujer en el siglo XX*. Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 146, 149.

²⁰⁴ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana. "Persona y metafísica en María Zambrano". *Quién*, nº1, 2015. Universidad Autónoma de Madrid, p. 161.

²⁰⁵ LÓPEZ ARANGUREN, José Luis. *Erotismo y liberación de la mujer*. Ariel. Barcelona, 1972, pp. 96-97.

idea no es realmente novedosa. Ya le viene ocurriendo a la mujer desde principios de siglo, aunque puede ser que lo nuevo sea el hecho de que a las jóvenes de hoy no les falta empaque para reconocerlo públicamente. Susan Buck-Morss, en un libro dedicado al pensamiento de Walter Benjamin, recoge su reflexión sobre este problema de la mujer y la moda. Lo explica desde la idea de que la maternidad es símbolo de la fertilidad de la naturaleza y este hecho contrasta con la productividad industrial y con la mentalidad capitalista para la que supone una amenaza, tal como anunciara Malthus a principios del siglo XX. Como consecuencia, el nuevo estilo de vida amenaza a la mujer presentándole como necesidad algo que es superfluo –en términos orteguianos: que mantenga la belleza de su cuerpo. *La muerte y el deterioro, ya no más simples partes de la vida orgánica, son lanzados contra la mujer como un castigo o un destino especial.*²⁰⁶

Parece que Ortega también se olvida de que el cuerpo de la mujer tiene sus tiempos hormonales, sus ciclos. Por eso, el apetito sexual se despierta cuando la matriz se prepara para recibir el esperma y se apaga con la menstruación. Conforme va pasando la edad fértil, y ya claramente con la menopausia, el deseo sexual disminuye en la mayoría de las mujeres. Esto son experiencias que cualquier mujer compartiría. Luego está el hecho de que nadie es igual a otro, y evidentemente hay mujeres más fogosas que otras. Pero parece evidente que la diferente vivencia de la sexualidad tiene claramente un componente fisiológico, no exclusivamente cultural.

Otro motivo que sí suele exteriorizarse con más asiduidad es el miedo al parto, al dolor. Aunque no sigamos adelante y nos detengamos aquí, estas dos razones, que cada vez tienen más adeptas, son significativas para ratificar la transformación que –como venimos diciendo– se está consolidando en nuestra sociedad. Si el deseo guía nuestra actuación y el dolor o el sufrimiento en absoluto es deseable, haremos lo posible para evitarlo. Sustituiremos un valor –la maternidad– por cualquier otro que no implique ningún factor de riesgo para mi calidad de vida, tanto física como psíquica.

4.2.10. SOBRE EL DOLOR

Si nos fijamos en el uso que hacen muchas mujeres de su cuerpo, vemos que, en ningún otro momento de la historia, ha sido tan ampliamente acogido el deseo de que se le considere como objeto de su propiedad sobre el cual pueda ejercer su libre albedrío. Ya hemos hablado de esto. Por eso, si bien podemos aceptar sin ambages que la mujer siente continuamente la vivacidad de su cuerpo más que el varón, se nos hace más difícil de sostener esta amistad alma-cuerpo que defiende Ortega como cualidad específica de la mujer. Incluso en una nota a pie de página, en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, dice Ortega que la mujer sueña más que el hombre, y que como se sabe que las sensaciones internas del organismo influyen en el sueño, este dato corrobora su tesis sobre la diferencia entre ambos sexos. A esto añade también una capacidad muy distinta entre varón y mujer ante las situaciones patológicas.

²⁰⁶ BUCK-MORSS, Susan. *Dialéctica de la mirada*. Ed. Visor, Madrid, 1995, pp.116-17.

En la mujer, el cuerpo influye en la normalidad de la vida más que en el hombre; pero, en cambio, este trato frecuente hace que la mujer no enferma domine más su cuerpo que el varón. De aquí el extraño fenómeno de que la mujer resista el gran dolor y miseria física mejor que el hombre y, en cambio, sea más mesurada en entregarse a los excesivos placeres; (...). Por el contrario, la mujer aquejada de desequilibrio nervioso, la mujer enferma y anormal, es víctima trágica de su cuerpo en proporción mucho mayor que los varones.²⁰⁷

Este dato lo confirma la más cotidiana experiencia que revela cómo la mujer, de ordinario, ignora sus molestias más habituales y las solventa de buena mañana ingiriendo algún analgésico para, enseguida, coger las riendas de las tareas dentro y fuera del hogar. Mientras tanto, el hombre, ante cualquier molestia o dolor, cree sumergirse en una situación insostenible que anula su capacidad de actuación. A mi juicio, el hecho biológico de la maternidad puede ayudarnos a explicar de algún modo esta cualidad de la mujer. “Dar a luz” es un acto exclusivamente encomendado por la naturaleza a las hembras en todo organismo vivo animal cuya reproducción depende de dos sexos. No es un acto cualquiera y, por ello, tanto fisiológica como psíquicamente es natural que afecte al individuo que lo vive. Al margen de la necesaria configuración del cuerpo de la hembra para que el parto pueda llevarse a cabo, está la preparación psicológica, íntima, que la mujer lleva a cabo de una manera más o menos consciente. Tiene asumido el hecho de parir con la vista puesta en la felicidad del momento en que vea cumplida su misión. Por eso, aunque se haya experimentado en las propias carnes el dolor del parto, la madre, en su mayoría, está dispuesta a volver a pasar por el trance. Desde que la humanidad existe, la mujer vive su maternidad con todo lo que conlleva. En cambio, el varón no sabe, no conoce, no puede sentir la vida en su interior como la mujer. Este sentimiento pleno de poseer el latir de otra vida en la propia es el premio que la naturaleza ofrece a su depositaria. Aunque una mujer, por las circunstancias que sean, no participe de esta experiencia fundamental, su cuerpo ha heredado de su especie la disponibilidad para engendrar vida. Por ello, a diferencia del varón, es un cuerpo con una sensibilidad interior extraordinaria y una capacidad superior de soportar la adversidad.

Ahora bien. Como no somos exclusiva biología, resulta que la cultura puede hacer de esa disposición natural un problema. En nuestra época, tanto es así que muchas jóvenes rechazan la maternidad, bien por cuestiones estéticas, bien por miedo al dolor, como ya hemos mencionado. Pero es evidente que en estas posiciones hay una clara influencia del medio social. Nuestra sociedad del bienestar, obsesionada por la eliminación del dolor y de cualquier modo de sufrimiento, ya se ha encargado de que la mujer no sienta el parto –cuestión que no ofrece problema-, pero también se ha inventado un modo de ser madre sin pasar por el parto –el “vientre de alquiler”- y sin necesidad de la otra parte – “bancos de semen”.

No estamos haciendo una valoración moral de estos actos, sino una reflexión –si se quiere ética- sobre las causas de los cambios en las ideas y usos de nuestra sociedad. Ésta no es una cuestión baladí. Importa reconocer cuál es el sustrato en que se apoya la nueva cosmovisión del mundo, del ser humano, en definitiva. Porque en ello nos va la vida. La nuestra y la de nuestra humanidad. Su

²⁰⁷ ORTEGA Y GASSET, J. “Teoría de Andalucía y otros ensayos. La percepción del prójimo”. 1924. *La Nación*, O.C. Tomo VI, Cp. II, p. 220.

discípula María Zambrano, por ejemplo, muestra en su visión de la persona cómo el hecho del dolor es una realidad que humaniza porque en él hay un sentido que desvelar. Juana Sánchez-Gey lo expresa diciendo que recupera una definición de persona, que ya señalara en su momento Miguel de Unamuno, en la que se concibe una razón que siente, que padece. Y, precisamente, en este sufrir se muestra lo real, aparece el verdadero sentido. Cuando el hombre abandona lo superfluo y se coloca de frente ante lo realmente importante, inicia un conocimiento que se apoya sobre roca.²⁰⁸

Pues bien, como consecuencia de esta huida, la objetivación del cuerpo está alcanzando, casi sin percatarnos de ello, límites insospechados. Y como comentábamos antes, el individuo de hoy que se siente libre de hacer lo que a él le parece bien, no encuentra ningún problema en que esto sea así. “Tú, si no quieres, no lo hagas. Pero si otro quiere, ¿por qué le vas a impedir que lo haga?” Esta es la respuesta más habitual ante una posible objeción moral. A esto nos hemos referido con el *laissez-faire* que también ha desbordado el campo de la economía y se ha hecho ya vigencia colectiva en nuestro tiempo. Nuestra época vive sumergida en la radicalidad ante los acontecimientos. Parece que todo ha de llevarse al extremo para mostrar la altura a que nuestro progreso nos lleva.

Al finalizar con la amplia indagación de Ortega sobre las diferencias entre ambos sexos, surge un interrogante. ¿Por qué no ha escrito ningún libro que recogiera todas estas ideas? Es muy curioso que siendo un tema sobre el que va pensando y dejando caer notas desde su juventud, no haya sido lo suficientemente importante para dedicarle el tiempo necesario que hubiera dado forma a todo el haz de perspectivas que aquí han mostrado su perfil. Hemos de conformarnos con dar constancia de las meticolosas observaciones y reflexiones que Ortega dedica a este hecho vital tan rico y complejo. Pero, aun así, esta narración nos deja un dato clave que nos invita a reflexionar. Si desde el punto de vista opuesto se quiere negar la existencia de diferencias entre ambos sexos, ¿en qué ha de consistir esa uniformidad para que sea justa e igualitaria?

4. 3. DISOLUCIÓN DE LO FEMENINO

La cuestión que queda abierta es que, en la pretensión de anular estas diferencias por considerar que todas ellas son frutos de una imposición socio-cultural, parece ser la mujer la que cede su terreno ante el hombre. Por la necesidad histórica de reivindicar el papel en la vida colectiva de una sociedad, los movimientos feministas que han abanderado esta lucha han ido perdiendo de vista lo que, a mi juicio, no es canjeable: nuestra singularidad frente al varón, nuestra valía como sexo femenino. Habría que hacer balance de lo que se ha conseguido y lo que se ha perdido, con el fin de no seguir un proyecto fraudulento para la mujer.

Esta llamada de alerta parece ser opuesta al optimismo con que Ortega, en un principio, afronta esta situación en su época. A pesar de describirla como un

²⁰⁸ SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana. “Persona y metafísica en María Zambrano”. *Quién*, nº1, 2015. Universidad Autónoma de Madrid, pp. 163- 64.

tiempo en que triunfa la juventud y lo varonil, parece no ver peligrar la feminidad. El análisis que hace es el siguiente. Las mujeres que en la antigüedad no ocuparon ningún papel relevante al lado de los hombres no tenían la aptitud o capacidad para ello –salvo excepciones, como Aspasia con Pericles. También en el siglo XIX nos dice Ortega que la mujer ha vivido en un entorno falseado de romanticismo, rodeada de un hálito protector, que desaparece en el siglo XX. En este nuevo tiempo, en cambio, no ha tenido más remedio que aprender a defenderse fuera de aquella galante burbuja que la ha recluido en la privacidad²⁰⁹ y esto ha implicado unas consecuencias:

El hecho de que hoy con tanta facilidad la mujer se amolde al estilo masculino del tiempo y siga al hombre en sus gustos, aficiones y preferencias, lejos de ser, como a primera vista parece, una depresión fatal de lo femenino, garantiza la altura de nivel espiritual en la mujer que le permita instalarse con paridad dondequiera ascienda el varón. Ciertamente, es hoy más difícil ser bien mujer que hace cincuenta años.²¹⁰

No obstante esta afirmación, el tono optimista no dura mucho, como bien se constata al final de esta misma disertación:

¿Al hallarse en medio de la publicidad y a la intemperie social no corre riesgo la mujer de aventar, de volatilizar las esencias mismas de la feminidad? (...) La mujer se pierde, se evapora, sucumbe en lo público. Las facultades mejores del hombre le proyectan hacia fuera y es el modo de su vida una perpetua exteriorización.²¹¹

¿No es esto lo que le está ocurriendo a la mujer en nuestro tiempo, en esa ansia irreflexiva de paridad? Piensa Ortega que este es el mayor peligro que amenaza a la mujer. Que la riqueza de su intimidad se pierda en la superficialidad de lo externo. Por eso, la exigencia que padece hoy es la de ser capaz de ser fiel a su privacidad viviendo a su vez en lo público, ese difícil equilibrio que le pide a la mujer tanto Victoria Ocampo como María Zambrano. La duda de Ortega es esta:

¿La mujer de mañana será una reducción de lo femenino o una nueva potencia, un superlativo de feminidad? ¿Bajo esta transitoria asimilación externa a lo varonil y bajo esa crisálida que es la mujer hoy, qué mariposa se organiza? ¿Hacia dónde vuela en su histórico curso el destino de la mujer? ¿Va hacia Débora, la amazona de los hebreos (...), o busca una mayor distancia de lo masculino, una intensificación de su esencia diferente?²¹²

¿Tenemos hoy la respuesta para Ortega?

²⁰⁹ “Soy poco galante –pero hay que acabar con la galantería, hay que superarla como la modernidad y el idealismo que fueron su clima, hay que avanzar hacia formas de entusiasmo por la mujer mucho más enérgicas, difíciles y ardientes. Nada va pareciendo hoy más extemporáneo que el gesto rendido y curvo (...)”. ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es filosofía?*, 1929. Obra póstuma. Curso dado en el Teatro Infanta Beatriz, después de su dimisión de la Cátedra en la Universidad Central de Madrid. O.C. Tomo VIII. Lec. X, p. 364. A pesar de lo que el mismo Ortega escribe, su fama de caballerosidad con las mujeres es de sobra sabido. Por ejemplo, Rosa Chacel, una de sus más allegadas y controvertidas discípulas, se queja precisamente de su trato galante, cuando ella hubiera preferido un trato de igual a igual. En “Ortega” *Revista de Occidente*, nº 24/25, Madrid, 1983, p. 80.

²¹⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de nuestro tiempo*, 1928. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII. Cp. III, p.79.

²¹¹ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*. p. 80.

²¹² ORTEGA Y GASSET, J. *Ibid.* p. 80.

En primer lugar, vemos cómo nuestro filósofo, en *Meditación de nuestro tiempo*, reclama la presencia de la mujer en la vida pública. Considera que es ésta una de las cuestiones más urgentes a reformar porque está convencido de que la participación de la mujer en el desarrollo de los acontecimientos históricos es más importante de lo que se piensa. De ahí que urja también el cambio en *el alma femenina* poco dada a abrirse al exterior. Es más, defiende que muchos de los defectos que se mantienen en nuestro pueblo se deben precisamente a esta falta de injerencia de lo femenino en el ámbito social.

La cuestión, entonces, es analizar si la necesidad de esta apertura de la mujer española al dominio público masculino está abduciendo la feminidad o se ha alcanzado la ideal armonía. Si analizamos nuestra época, -que es el futuro del que habla Ortega- nos encontramos con el hecho de que, efectivamente, lo que se está produciendo, es una igualdad masculina, no masculina-femenina. De ahí que la galantería, por ejemplo, se identifique con comportamientos machistas y, por tanto, pueda incluso ser reprobada. Por lo pronto, tendríamos que distinguir -cosa que parece no hacer Ortega- entre ser galante y ser educado. Cedemos el paso, por ejemplo, a una persona mayor y no por eso se considera una galantería pedante. En cambio, respecto a la mujer, puede considerarse un resto decimonónico, casi ridículo. Todo gesto que marque la diferencia se rechaza. La ropa se uniformiza - triunfo del pantalón-; las posturas al sentarse, al andar, se masculinizan; el modo de hablar también imita al varón -los *tacos* los usan indistintamente chicos y chicas-, incluso, las conversaciones se homogenizan y es habitual oír temas eróticos, incluso con un lenguaje soez entre los jóvenes, en conversaciones entre chicas, y no tan chicas; las mujeres reclaman puestos de trabajo de exigencia física tradicionalmente ocupados por los hombres, etcétera.

¿A qué se debe que la mujer adopte como modelo la masculinidad y desee abandonar las señas de identidad femenina? Posiblemente, el cuidado del cuerpo tenga un importante papel en esta disolución de lo femenino. Según Ortega, tendríamos que retrotraernos a la época de los griegos para encontrar otro momento en que se haya valorado y cuidado tanto el cuerpo masculino. Y no desde el punto de vista de la salud, sino desde la percepción de la belleza. Por tanto, no es sólo lo varonil, sino el cuerpo atlético que simboliza el cuerpo joven masculino, la estética triunfante que, renovada, es lo que valora hoy la mujer por encima de todo. Un síntoma que confirmaría esta tesis es el aumento progresivo en ambos sexos del tatuaje y la proliferación de los gimnasios. En muy poco tiempo -esto es lo que define nuestra época, la velocidad en que se producen los cambios- han triunfado nuevos oficios que responden a este culto al cuerpo de manera muy evidente.

Por desgracia, no sólo aparecen nuevas ocupaciones, nuevas fuentes de negocio, sino también, nuevas enfermedades que afectan en un porcentaje muy elevado a la mujer. La anorexia, la bulimia. ¿Cómo es posible que una cultura que consigue eliminar las plagas de hambre en la mayoría de sus miembros sea capaz de generar unos "valores" que lleven a la persona a auto-afligirse penas que implican un atentado contra su vida? El sufrimiento que están generando estas enfermedades es entristecedor sobre todo cuando uno se para a pensar lo absurdo e irracional de su causa última. Toda una cultura que gira en torno a la apariencia, que tiene en la moda su mayor instrumento de expansión, y que deja indefensos a tantos jóvenes

...y no tan jóvenes que vuelcan su existencia en torno a la obtención de un cuerpo irreal.

Ortega no puede observar estos trastornos. Pero seguramente habría insistido en el poder de las modas como vigencia social que arraiga de tal manera en nuestros hábitos que pasa a formar parte de nuestra manera natural de actuar. En cuanto a las transformaciones que sí observa, nuestro filósofo no cree que se deban al deseo natural de la mujer de atraer a los hombres. Es un anhelo compartido por ambos de hacer perdurar la juventud, y, en el caso de la mujer, de asemejarse al hombre joven. Parecer más joven de lo que se es se presenta como una aspiración solidificada en nuestro tiempo. Por eso es acuciante preguntarse por qué la mujer ha elegido esta opción de desintegrarse y quedar diluida en la masculinidad, en vez de defender las fronteras de lo femenino conquistadas por aquellas mujeres que impusieron la “cortesía” precisamente para afirmar su existencia frente al varón. O aquellas otras que enarbolaron la bandera sufragista para reclamar – ¡entonces sí! - la igualdad con los hombres.

Cada cual cree vivir por su cuenta, en virtud de razones que supone personalísimas. Pero el hecho es que bajo esa superficie de nuestra conciencia actúan las grandes fuerzas anónimas.²¹³

¿No será que bajo esta opción por lo masculino subyace, persistente, como fuerza arrasadora, la obsesión por una mal entendida igualdad que puede acabar peligrosamente con lo diferenciador y, en concreto, con lo femenino? En mi opinión, si esto es así, la mujer se ha hecho un flaco favor a sí misma. En ese afán por querer que seamos respetadas y recuperadas para la historia, lo que ha hecho es perder el rumbo y desembocar en una pérdida de nuestra identidad. El subsuelo del que brota esta nueva flora es la crisis de valores de nuestra cultura, al que ya nos hemos referido. Cuando Nietzsche proclamaba la muerte de Occidente, al mismo tiempo abría la esperanza para una transvaloración que henchiría ese inmenso abismo que es la nada. Negar ha de ser el paso previo para afirmar otra cosa. Y esto no puede ser fruto del capricho, sino de la necesidad de encontrar el sentido de nuestra existencia. Valorar algo es descubrir que eso que estimo es capaz de mover y dirigir mi vida. ¿Qué valores mueven, realmente, la nueva cultura?

El deseo de perduración, ínsito en la propia vida y que encuentra su objetivación en el instinto de conservación que todo organismo vivo arrastra, ha llevado desde siempre al ser humano a buscar la eternidad más allá de los límites impuestos por la naturaleza.²¹⁴ La búsqueda de trascendencia en todas las manifestaciones religiosas de la humanidad ha colmado el ansia de perdurar más allá de la degeneración material de nuestra existencia. Hoy, en que nuestra cultura se ha desarraigado de este sustrato místico, se busca la perdurabilidad por otros cauces. Alargar nuestra vida biológica con todo lo posible que esté en nuestras manos; prolongar la juventud todo lo que la técnica nos permita. Dice Ortega:

²¹³ ORTEGA Y GASSET, J. “Dinámica del tiempo. ¿Masculino o femenino?” *El Sol*. 1927. O.C. Tomo IV, Cp. II, p.72.

²¹⁴ “Vivimos muriendo, a cada momento morimos y renacemos, el fugitivo presente fluye entre la muerte del pasado y el nacimiento del porvenir. Y este nacimiento es, como el nuestro, peligro de muerte”. UNAMUNO, Miguel de. *Diario íntimo*. Madrid, 1970. Ed. Escelicer. Cuaderno II, p. 145.

Como es sabido, no hay capítulo más lleno de promesas en la biología de hoy como el estudio experimental del rejuvenecimiento. Cabe, dentro de ciertos límites, con una higiene determinada física y moral prolongar la juventud sin vender el alma al diablo. El que envejece pronto es porque quiere – mejor dicho, porque no quiere vivir, porque es incapaz de esforzarse frenéticamente en vivir. Parásito de sí mismo, sin hincarse bien en el destino el flujo del tiempo lo arrastra al pasado.²¹⁵

Este es seguramente el problema. ¿Hemos vendido nuestra alma al diablo? Si observamos nuestra sociedad es fácil comprobar que estamos al borde del precipicio. Querer mantener joven nuestra mente y lo más saludable posible nuestro cuerpo es cosa muy distinta a empeñarnos en disimular, ocultar, el inevitable paso del tiempo. El ídolo de la juventud ha invadido de tal modo nuestra existencia que se ha convertido en una obsesión perturbadora. De ahí que la mujer de hoy rechace casi inconscientemente todo lo que puede interferir en este fin último de nuestro tiempo. En nuestra mente pululan ideas al uso que acusan como culpables del más pronto envejecimiento del cuerpo de la mujer, frente al del varón, el hecho de la maternidad y del cuidado de los hijos. Idea que no deja de ser cierta. Ahora bien, ¿no está en juego, entonces, la jerarquía de valores que han de decidir qué es prioritario? ¿Y quién decide esa preferencia?

Pero no sólo alargar la vida lo mejor posible, sino una pretensión de inmortalidad está ya de modo explícito en las actuales corrientes del transhumanismo. Desde mi punto de vista, además de los problemas que una existencia indefinida podría acarrear al ser humano, como la pérdida de entusiasmo por disfrutar cada momento de la vida, precisamente porque tiene un final, A. Diéguez hace una reflexión a la que nos unimos. Suponiendo que una generación dispusiera de la tecnología necesaria para conseguir que su vida durara indefinidamente, si tomara la decisión de aplicarla, este hecho implicaría que se han considerado “válidos” para constituirse en la última generación humana. Para este autor, este hecho es incluso más lamentable que la pretensión de cambiar genéticamente al ser humano.²¹⁶ Porque, al final, estas consecuencias son las que hemos de tener en consideración. No olvidemos que Ortega y Gasset otorga a la vida una categoría muy significativa: la “futurición”. A mi juicio, como tantos pensadores tienen a bien en insistir, es necesario no perder de vista nuestra responsabilidad con la humanidad que vendrá después de nosotros.

Por tanto, es necesario que haya voces que reclamen la recuperación de cierta cordura y de grandes caudales de empatía que broten de una *razón cordial*.²¹⁷ Sólo así vamos a ser capaces de tener en cuenta al otro, al prójimo que todavía es un *naturus*, una posibilidad que reclama desde el abismo cósmico su deseo – y por qué no, su derecho- de llegar a la vida.

²¹⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es filosofía?*, 1929. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII. Lec. I en la Sala Rex, p. 248.

²¹⁶ DIÉGUEZ, Antonio. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Ed. Herder, Barcelona, 2017, cp. V, p. 203.

²¹⁷ CORTINA ORTS, Adela. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Ediciones Nobel, Oviedo, 2007. Cp. 9.

4. 4. EL PENSAMIENTO FÓBICO

Tras reflexionar sobre todas estas cuestiones que nos preocupan y plantear los problemas y dudas que suscitan, nos queda por afirmar lo que constatamos como un fenómeno peligroso: que nuestro tiempo gusta de exhibir, como si de un trofeo se tratara, todo tipo de fobias ante los más diversos asuntos, la mayoría de los cuales los hemos sacado a la luz en esta excursión con Ortega.

Por eso, es necesario acabar este capítulo analizando por qué muchas de las ideas que se han planteado pueden ser susceptibles, no ya de crítica, puesto que eso es lo que necesariamente ha de darse en toda discusión racional, sino de discriminación. Es curioso que este tiempo que abandera la lucha contra la marginación en tantos ámbitos de nuestra convivencia, no admita que las posiciones que van contra lo “políticamente correcto” son discriminadas y acusadas de fóbicas. Ciertamente habrá posiciones que respondan a una actitud de rechazo violento a la opinión contraria. Pero no lo es menos que, con esa excusa, se han culpado de serlo posturas que simplemente no se conforman a la mayoría.

Si nos detenemos a pensar qué objetos son aquellos sobre los cuales ejercemos nuestra aversión, podemos sorprendernos, y no gratamente. La última muestra de “pensamiento fóbico” abre una rendija de luz sobre el oscurantismo que cubre nuestro horizonte cultural. Es la “aporofobia”, término acuñado por Adela Cortina²¹⁸ y que nos alegra por el hecho de que, algunos de nuestros intelectuales, no han sucumbido al embrujo de este término y han sacado de él un fruto esperanzador. Es la “fobia” al pobre. ¡Qué modo tan sencillo de decir una realidad tan compleja como cierta! Pero, por desgracia, el caso que nos ocupa en este trabajo no desvela este tipo de rechazos que buscan la humanidad de nuestra convivencia. Veamos.

Ya hemos insistido bastante en que, según Ortega, el hecho social por excelencia es *el uso*. Con “uso” hacemos referencia a toda acción que, ejerciéndola individualmente, responde a una imposición de la sociedad que aceptamos más o menos veladamente. Desde nuestro modo de movernos, sentarnos, comer, vestirnos... hasta nuestras costumbres, formas de pensar y de hablar. *La sociedad sería, pues, -con palabras de Ortega- hombres usando ciertos usos.*

Reconozcamos que todo uso es coacción, que ese difuso e irresponsable personaje que es la sociedad, el todos y nadie en que la colectividad consiste, reobra con un automatismo rígido y a veces feroz siempre que faltamos o nos oponemos a un uso. Aun en el ámbito que parece tan tenue y poco formal de la moda, que se refiere a zonas tan secundarias de la conducta, la menor insubordinación nuestra provoca represalias en el círculo social. Si yo hubiera venido aquí hoy vestido con un traje de hace veinte años, inexorablemente ustedes habrían cortésmente reprimido una deletérea risa –funesta para mí–, la habrían reprimido, pero, por dentro, no habrían tenido más remedio que ejecutarla. Y esto bastaba para que yo quedase ante ustedes en ridículo. El “ridículo” es una de las formas más eficaces y, aunque incruenta, más fieras de la violencia social.²¹⁹

²¹⁸ CORTINA ORTS, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la sociedad democrática*. Ed. Paidós Ibérica. Barcelona, 2017.

²¹⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente. Curso de 1939-1940*. Obra póstuma. O.C. Tomo IX. Lec. IX, p. 409.

Efectivamente, estos usos ejercen sobre el individuo un poder contra el cual se siente impotente. Y lo más significativo es que, como no hay nadie detrás que responda de ellos, su fuerza es todavía más sinuosa y viral. J. Marías hace un interesante comentario acerca de lo que él denomina “solencias”, neologismo que inventa a raíz de explicar los *usos negativos*, que no prohíben nada en concreto, sino que encarnan lo que *suele* ser de un modo determinado. Y escribe:

La palabra “solencia” no está en la lengua hablada, ni en el diccionario. Están “insolencia” e “insolente”, las palabras negativas correspondientes. ¿Por qué? Porque la “solencia” se descubre al ser violada por el acto “insólito” o “insolente”. (...) Lo interesante –apasionante– es que las mujeres han estado rodeadas de *solencias* durante toda la historia, sometidas a un amplísimo repertorio de usos negativos. Tan pronto como hacían algo que no estaba previsto, su conducta parecía insolente, y la sociedad disparaba las baterías de sus represalias. Adviértase que no era necesario que la conducta en cuestión fuese “mala”, dañosa, inmoral; su contenido podía ser perfectamente inocente, hasta valioso; no importa: tenía un elemento de reto, desafío, descaro, desvergüenza, insolencia, en suma.²²⁰

Esta salida de tono de una conducta no “solente” es fácilmente atajada y echada fuera del ámbito social con las solas armas de la impersonal y eficaz presión social. Sabemos que Ortega denomina lo social como lo *deshumanizado*, lo *desalmado* en tanto que la inmensa mayoría de nuestras opiniones no las hemos creado nosotros, sino que las hemos adoptado porque nuestro entorno se ha encargado de ello desde que empezamos a tener capacidad para aprender y retener.

Ante esta proliferación de voces externas que arrastran las opiniones poco o nada enraizadas en la experiencia personal, es indispensable reclamar un espacio para la reflexión. Esto es lo que pide un Ortega ya en la plena madurez de su pensamiento cuando va a comenzar el curso de 1949- 1950 que llama “Sobre el hombre y la gente”. Porque para no quedar diluidos, para “ser” realmente y que nuestra existencia no quede en el anonimato, es necesario que frente a la *alteración* nos impongamos el *ensimismamiento*²²¹ -como viene reclamando desde tantos años atrás. Y lo primero que hemos de meditar es que el peligro que intentamos dilucidar no es realmente el cambio de ideas de una sociedad a otra -porque esto forma parte de la historia humana-, sino la precipitación con que se está produciendo e incluso, el despotismo en los métodos. La formación de la opinión pública hoy parte de la voz de unas minorías que pretenden normalizar a toda costa la excepcionalidad. Se han cambiado las tornas, como decíamos en el Capítulo 1, desde que Ortega hablara en 1930. Hoy no es *el hecho de la aglomeración* lo que preocupa, no es una masa mayoritaria la que se ha rebelado, sino unas minorías que, por la potencia de su actuación, anulan a una masa indiferente y aburguesada que se conforma aceptando sin ninguna crítica las nuevas ideas. Esta pasiva mayoría anónima, fácilmente manipulable, inunda nuestra sociedad. Sobre esto, J. M^a Osés tiene una opinión distinta que, a mi juicio, no sería del todo admisible desde la visión orteguiana. Considera que la masificación de nuestras sociedades actuales no ha de verse como algo negativo ya que conlleva la posibilidad de acceder a todos los productos que se ofrecen a un gran número de individuos, entre estos, los culturales. Por tanto, “el

²²⁰ MARÍAS, Julián. *La mujer en el siglo XX*. Madrid, 1980. Alianza Editorial, pp. 92-93.

²²¹ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso de 1949-1950. Obra póstuma. O.C. Tomo X. Cp. I, p. 156.

hombre-masa” es en realidad el que sostiene la cultura y la nueva “minoría selecta”, que, aunque distinta a la que entiende Ortega, ejerce hoy una influencia como no había ocurrido hasta ahora.²²²

Según yo creo, esta muchedumbre social, convertida en la nueva opinión pública, responde perfectamente al fenómeno del hombre-masa del que habla Ortega y que hemos comentado en el primer capítulo de este trabajo. No creo que se pueda hablar de la sustitución de la “masa” por este pretendido nuevo modo social que, las corrientes actuales de escuela “postoperaria” denominan “multitud”. Su análisis puede ser un ideal a conseguir, pero se trata de una “multitud” que no tiene nada que ver con la “foule” sobre la que teorizó la psicología de masas, sino que, antes bien, es su contrario, puesto que en absoluto cuestiona la primacía del individuo. Además, esta nueva “multitud” que se comunica por medio de las redes sociales y que sería heredera del “público” de los teóricos del pragmatismo, no acaba de ser esa soñada pluralidad de singularidades que se interrelacionan y que buscan salvar al individuo del intento de homogenización de los sentimientos y emociones por parte del gran colectivo.²²³

Pero lo que sí es novedoso en nuestra época es el hecho de que la opinión disidente –minoría para unos, mayoría callada para otros- se ve ahogada por la acusación constante dirigida por esta nueva cosmovisión de la naturaleza humana, que, desde una posición de privilegio moral, acusa de fóbico todo pensamiento distinto al suyo. Aquí es donde aparece la cuestión de los derechos. Apelando a la libertad y la igualdad, se descalifica al que piensa de otro modo, como si supusieran una amenaza a su cumplimiento. Pues bien, Ortega ya plantea esta situación.

En el siglo XVIII ciertas minorías descubrieron que todo individuo humano, por el mero hecho de nacer y sin necesidad de cualificación especial ninguna, poseía ciertos derechos políticos fundamentales, los llamados derechos del hombre y del ciudadano (...). Hoy aquel ideal se ha convertido en una realidad no ya en las legislaciones, que son esquemas externos de la vida pública, sino en el corazón de todo individuo, cualesquiera que sean sus ideas, inclusive cuando sus ideas son reaccionarias, *es decir, cuando machaca y tritura las instituciones donde aquellos derechos se sancionan*. A mi juicio quien no entienda esta curiosa situación moral de las masas no puede explicarse nada de lo que hoy comienza a acontecer en el mundo. La soberanía del individuo no cualificado, del individuo humano genérico, y como tal, ha pasado de idea o ideal jurídico que era a ser un estado psicológico constitutivo del hombre medio.²²⁴

Ahora bien, si en el siglo XX acontece este triunfo del hombre-masa se debe, según Ortega, al adormecimiento de las minorías que han perdido la fe en su propia cultura y por ello son incapaces de sostener sus ideas frente al embate de lo vulgar. En nuestro caso, parece que, justo al revés, una minoría inquisitoria es capaz de anular la voz débil y asustadiza de una mayoría que no se atreve a salir a la luz. Asistimos, pues, a un cambio. Si en todo tiempo es difícil enfrentarse a la voz

²²² OSÉS GORRAIZ, Jesús María. *La sociología en Ortega y Gasset*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989. pp. 163-64.

²²³ Ver en DELGADO, Manuel. *Ciudadanismo*. Ed. Los libros de la catarata. Madrid, 2016. Cp. 2, pp.57- 62.

²²⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de nuestro tiempo*. 1928. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII. Cp. IV, pp.90-91.

dominante, hoy es más patente por la indecisión y desapego de la voz contraria. Mientras la unión es el instrumento más efectivo de las nuevas posiciones, la “técnica de la avestruz”, por expresarlo de alguna manera, parece ser lo que dirige la actitud de los que, no estando de acuerdo, se quedan impasibles.

El arma más cruenta que emplea esta nueva ideología es la descalificación “moral” del adversario. Haciendo uso particular de los principios ético-jurídicos de la libertad y la igualdad, juzgan y condenan como enemigos de estos derechos a los que no comparten sus ideas. Se ha colado entre los frágiles entresijos de nuestra sociedad un aire fóbico ante toda insinuación de posibles límites a la libertad y la igualdad, aunque el terreno en el que se esté no sea el de los derechos cívicos. Así, cualquier manifestación pública que cuestione lo que esa “voz dominante” proclama, se considera fobia. Asistimos a la proliferación de términos cuyo sufijo en “-fobo” deja fuera de juego a cualquier persona a la que se le endose. Todo diálogo, toda discusión, acaba nada más empezar porque el calificativo está presto a dispararse ante cualquiera que ose cuestionar la opinión emergente.

Esta cerrazón empieza a intuir la Ortega, aun cuando su contexto es todavía ajeno a las cuestiones que hoy más nos azotan. No obstante, está en el aire que una nueva época se abre llena de incógnitas, que necesariamente va a dar lugar a otra cultura, puesto que la cultura es *ese repertorio ambiente de respuestas a las inquietudes de la vida auténtica o individual*.²²⁵ La cuestión es que las respuestas de nuestros coetáneos están condicionadas por el hecho de que, la mayoría, creen saber todo acerca del derecho, de la justicia, la libertad y la igualdad. De ahí su atrevimiento a lanzar afirmaciones dogmáticas sin ningún rubor y a considerarse al mismo nivel que cualquier otro para hablar de cualquier tema. Ya decía Ortega años antes que nuestra nación se ha destacado siempre por su *aristofobia*. Y parece que en eso no hemos cambiado nada.

Nos viene al pelo recordar las reflexiones de nuestro filósofo cuando analiza el Imperio romano porque queda al descubierto lo que nuestra sociedad europea ha perdido respecto a aquel ejemplar modo de Estado. Es evidente que la vida colectiva es un sistema, un organismo en el que cada función depende de las otras. Reconocer el valor de todos sus componentes y no menospreciar a ninguno es un requisito básico para que el desarrollo de esa vida colectiva sea óptimo. Pero no es este punto de partida el que parece orientar la actuación en nuestra sociedad. La valía de los hombres del Imperio fue que la plebe respetaba y admiraba a la nobleza cuyo mérito era la causa del esplendor de Roma. S.P.Q.R. representaba la unidad de una dualidad –Senado y Pueblo- cada uno con sus derechos y obligaciones en un proyecto común. Francisco González, disertando sobre la idea de Ortega de la minoría selecta, recuerda que sabe dirigir, no quien obliga a cumplir normas, sino quien es capaz de *despertar ilusiones, fascinar*, y conseguir que sea lo mismo lo que los demás quieren y desean con lo que él manda. El buen dirigente es el que simboliza en su persona las aspiraciones que los demás intuyen en el fondo de su ser.²²⁶

²²⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Curso de 1932-1933*. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII. Lec. VIII, p. 623.

²²⁶ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Francisco. “Ortega y Gasset y la moral de la fidelidad”. Revista de Estudios Orteguianos, nº 27, Madrid, 2013, p.229. Recuperado de *Anales*. Universidad de Cuenca (Ecuador), tomo XI (3/4), 1955.

Traducido a nuestro presente, tendríamos que preguntarnos si somos capaces de reconocer las voces de los que hablan desde la autoridad que les confiere ser expertos o si nivelamos cualquier opinión, proceda del que proceda. Y si, además, nos une un proyecto de vida común, de sociedad, y sobre qué valores se sustenta.²²⁷ El individualismo de nuestro tiempo parece haber roturado las mínimas bases de un consenso acerca del ser humano, de su relación con los otros. Por ello, lo único que queda es la opinión de cada cual que se erige en guía de su actuación personal, al margen de cualquier otro criterio, aunque sea –o precisamente por ello mismo- especialista en la materia.

Señores, pesan sobre nosotros doscientos años de confusión y de intelectual deslealtad sobre lo que es de verdad la realidad “derecho”. (...) Aquella confusión y aquella deslealtad que comenzó en el siglo XVIII se ha propagado luego tan largamente, ha penetrado de tal modo en los tópicos (...) en una época donde domina el hombre-masa, que es el hombre hermético, incapaz de escuchar, cerrado a todo aprendizaje precisamente porque cree que sabe ya cuanto necesita saber.²²⁸

Por tanto, hablar de derechos en nuestro tiempo, tal como nos anuncia ya Ortega, supone partir del hecho de que los conceptos que usamos en nuestra discusión no han sido definidos previamente. Y esto no es baladí. ¿Quién decide qué entendemos por libertad e igualdad? ¿Quién decide en qué ámbitos se mueven? ¿Cómo podemos saber que estamos legitimados para decidir? Refiriéndose al derecho en Roma, escribe Ortega:

Algo es jurídicamente legítimo –el Rey, el Senado, el cónsul- cuando su ejercicio del Poder está fundado en la *creencia compacta* que abriga todo el pueblo de que, en efecto, es quien tiene derecho a ejercerlo. (...) De aquí que cuando –por unas u otras causas- esa creencia total común se resquebraja, se debilita o se desvanece, con ellas se resquebraja, se debilita o se desvanece la legitimidad.²²⁹

La unidad, el consenso respecto a una cosmovisión del mundo y de la vida en el que se cree sin ápice de duda, es el supuesto sobre el que se sostiene una cultura, según Ortega. Quizás sea esto nuestro problema. Nos hemos distanciado entre los que no ven incompatibilidad entre libertad y limitación, igualdad y diferencia, y los que sí. Pero en todo lo humano es imposible encontrar un espacio donde se dé lo uno sin lo otro. Por eso, la libertad en un pueblo ha de saber entenderse. *¿Cómo si la libertad consistiese no más que en proclamar a voleo, sobre*

²²⁷ Acudimos a una cita de I. Berlin que seguro da luz sobre esta cuestión: “La educación de los niños es obligatoria y están prohibidas las ejecuciones públicas. Éstas son, desde luego, restricciones a la libertad. Las justificamos sobre la base de que la ignorancia, el criarse como salvajes y los placeres y entretenimientos crueles son peores, bajo nuestro punto de vista, que la cantidad de coacción necesaria para reprimirlos. Este juicio, a su vez, es dependiente de cómo determinemos el bien y el mal, es decir, de nuestros valores morales, religiosos, intelectuales, económicos y estéticos, que están, a su vez, ligados a nuestra concepción del hombre y a las exigencias básicas que dimanen de su naturaleza. En otras palabras, nuestra solución a tales problemas se basa en la visión que tengamos de qué constituye una vida humana satisfactoria, mediante la que nos guiamos consciente o inconscientemente.” BERLIN, Isaiah. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Alianza Editorial. Madrid, 2001.

²²⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente*. Curso de 1939-1940. Obra póstuma. O.C. Tomo VIII. Lec. X (Addenda), p. 434.

²²⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of history*. Obra póstuma. 1948. Curso de inauguración del Instituto de Humanidades. O.C. Tomo IX. Lec. VI, pp.1293-94.

*un país cualquiera, cualesquiera libertades!*²³⁰ Es obvio que el ser humano encuentra límites a su libertad tanto físicos como sociales. Estos últimos se vivirán como un problema dependiendo del modo en que se ejerza la coacción. Cuando un Estado logra que los individuos que viven bajo su amparo se encuentren dentro de sus creencias e instituciones “como en casa”, consigue con éxito la necesaria e inevitable existencia en sociedad.

El hombre nace y existe en el “mundo físico”, compuesto de cuerpos duros que resisten al puro albedrío de sus movimientos. (...) Parejamente nace y existe siempre el hombre, quiera o no, en un “mundo social” compuesto también de resistencias, de presiones anónimas que se ejercen sobre él: los usos, costumbres, normas vigentes, etcétera. (...) La limitación de nuestro albedrío que él, incuestionablemente, representa, es del mismo orden que la impuesta a nuestros músculos por la dureza de los cuerpos; es decir, que esa antilibertad pertenece a la condición básica del hombre, forma parte inalienable de nuestro ser.²³¹

En una sociedad en que los valores han perdido su fuerza y están difuminados, sus normas dejan de tener sentido necesariamente. Entonces la libertad se traduce en una relajación de las normas o, incluso, en su ausencia. Dejar actuar a cada cuál según su sentir, según lo que le parezca bien, convierte en ideal el *laissez-faire* vital, como ya hemos comentado. Así, cada uno se toma la libertad y la igualdad según su propia versión –que, no obstante, suele ser la de la voz dominante.

Si nos detenemos en este punto y dejamos que la imaginación fluya, se presenta nuestra sociedad como una gran masa de seres humanos que aspiran a una nivelación de sus conductas en que nada ni nadie esté por encima. Una línea homogénea, de “todo vale”, “todo es igualmente elegible” mientras haya alguien que lo elija. Cada cual a lo suyo. Un relativismo extremo que simplifica la existencia y reduce los deberes sociales estrictamente al cumplimiento de las gestiones procedentes de la organización del Estado. Aquí encontraríamos la única coacción real. El resto de la presión social se ejerce, en todo caso, sobre aquel que no está dispuesto a seguir la corriente.

Sabemos que dependiendo de cuál sea el ideario que caracteriza a la cultura, tendremos como resultado un tipo de sociedad y de individuo. Ortega defiende la idea de que el progreso científico-técnico ha llevado parejo en nuestra sociedad la falta de avance en el terreno de los sentimientos, cuando el propio término cultura procede del latín *cultura animi*, cultivo del corazón. Así, *al progreso intelectual ha acompañado un retroceso sentimental; a la cultura de la cabeza, una incultura cordial.*²³² Pero en nuestro caso, sería al revés y parece que la razón está siendo suplantada por el sentimiento. Ahora bien, no en el sentido que lo entiende él, sino en su significación sensible, “sentir” como un hecho puramente individual que me dicta qué deseo ser en cada momento –la expresión vulgar “lo que me pide el cuerpo” es totalmente gráfica. Como si el sujeto fuera un “yo absoluto” que, ajeno a

²³⁰ ORTEGA Y GASSET, J. “Historia como sistema y del Imperio romano”. *La Nación*, 1940. O.C. Tomo VI, p. 132.

²³¹ ORTEGA Y GASSET, J. “Historia como sistema y del Imperio romano”. *La Nación*, 1940. O.C. Tomo VI, p. 116.

²³² ORTEGA Y GASSET, J. “Teoría de Andalucía y otros ensayos”. Corazón y cabeza (1927). *La Nación*, O.C. Tomo VI, p. 208. “Teoría de Andalucía y otros ensayos” recoge artículos diferentes de los años 20. Se publica en 1942.

todo, decide libérrimamente su ser. La libertad consiste en seguir los dictados de mi sensibilidad y cada cual tiene derecho a vivir según ellos. Por eso si “me siento mujer” tengo derecho a que la sociedad, en sus instituciones, me considere así, aunque los datos de mi nacimiento, dictaminados por los médicos –los especialistas- digan “varón”. No hay otra instancia más que ésta.

Antes de entrar en materia, nos hacemos eco de la advertencia que Ortega expresa en el inicio a la Lección VII, del curso académico de 1939:

Es lógico que yo no esté dispuesto a decir lo que pienso sobre una cosa sino en la medida en que me parezca probable que esa opinión va a ser, no aceptada, eso no me importa, pero sí entendida, menos aún, que no va a ser malentendida. (...) He ahí una de las razones de mi habitual silencio o de la parquedad en mis juicios desde hace más de diez años. Porque no quiero colaborar en la ficción de que cuando hoy las gentes –me refiero a la realidad más frecuente, quede margen para las excepciones- fingen hacer tal homenaje de solicitar esa opinión no es porque deseen, de verdad, saber lo que uno piensa, sino porque desean saber si uno piensa o no como ellos, si es de su secta, partido o estúpido tropel.²³³

Dicho esto, la reflexión va a recaer sobre dos temas que en nuestro tiempo son motivo de inmediata acusación fóbica: la homosexualidad y el uso de su cuerpo por parte de la mujer.

4. 4. 1. LA HOMOSEXUALIDAD

En un principio, cuando Ortega va a tratar este tema, no se refiere a él directamente utilizando el término “homosexualidad” sino “afeminamiento”. Según él, existen dos modos de entender su significado. Uno se refiere simplemente a aquel individuo cuya preferencia y ocupación gira en torno al mundo femenino. El otro significado del término “afeminamiento” sí que sería peyorativo; con él nos referimos al *hombre anormal que fisiológicamente es un poco mujer*.

Estos individuos monstruosos existen en todos los tiempos, como desviación fisiológica de la especie, y su carácter patológico les impide representar la normalidad de ninguna época.²³⁴

Evidentemente es este un fragmento que podría ser utilizado para vituperar la figura de nuestro filósofo. Para conseguir que él salga a flote, necesitamos nosotros volvernos a sumergir en su tiempo. Es este un ejercicio imprescindible de hermenéutica. Deslizarnos y circular dentro de sus venas para que el modo de expresar su creencia, desde la circunstancia en que se está, no hiera. En ese momento, -la década de los años veinte-, la homosexualidad se considera una patología, asunto que no ha de extrañarnos puesto que no hace tanto tiempo aparecía en el DSM II²³⁵ como una enfermedad. Hoy, esta idea no estaría formulada así, y, de

²³³ ORTEGA Y GASSET, J. *El hombre y la gente. Curso de 1939-1940*. Obra póstuma. O.C. Tomo IX. Lec. VII, pp. 370-71.

²³⁴ ORTEGA Y GASSET, J. “Dinámica del tiempo. ¿Masculino o femenino?” *El Sol*, 1927. O.C. Tomo IV, Cp. I, p.68. Este dato histórico lo comenta anteriormente, en el Epilogo al libro *De Francesca a Beatrice*, de Victoria Ocampo. Cp. II, p.71.

²³⁵ *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Libro de Asociación Estadounidense de Psiquiatría. Volumen II.

hecho, la homosexualidad lleva años fuera de ese Manual general de Medicina. Tampoco sería admisible el adjetivo “*monstruoso*”. Ahora bien, si hacemos esa necesaria corrección y eliminamos el término “patológico”, el resto de su contenido no tendría por qué cambiar. ¿Puede un individuo, en el pleno derecho de su libertad de pensamiento, creer que en la naturaleza existen desviaciones de la norma? El dilema estaría en optar entre dos interpretaciones que son claramente opuestas entre sí. Una, que el afeminamiento y la homosexualidad es natural y normal; otra, que es natural, pero excepcional – *a-normal*.

Para ilustrar esta cuestión es formidable lo que escribe Stefan Zweig describiendo el panorama social después de la Primera Guerra Mundial. Relata el rechazo de los jóvenes a la moral de sus padres; una moral que les ha llevado, primero, a cuatro años de confrontación en que el asesinato se ha llamado heroísmo y, después, a una paz chapucera, concertada por los responsables políticos del momento, que imposibilita la transición a un tiempo de estabilidad y recuperación.

La generación de la posguerra se emancipó de golpe, brutalmente, de todo cuanto había estado en vigor hasta entonces y volvió la espalda a cualquier tradición, decidida a tomar en sus manos su propio destino, a alejarse de todos los pasados y marchar con ímpetu hacia el futuro. (...) Por el simple gusto de rebelarse se rebelaban contra toda norma vigente, incluso contra los designios de la naturaleza, como la eterna polaridad entre los sexos. Las muchachas se hacían cortar el pelo hasta el punto de que, con sus peinados a lo *garçon*, no se distinguían de los chicos; y los chicos, a su vez, se afeitaban la barba para parecer más femeninos; la homosexualidad se convirtió en una gran moda no por instinto natural, sino como protesta contra las formas tradicionales de amor, legales y normales.²³⁶

El deseo de desvincularse de lo anterior, de toda tradición cultural y social, lleva a una época de ensayos y experimentos en todos los ámbitos, de modo radical y rupturista.

Por doquier la vejez corría azorada en pos de la última moda; de repente no había otra ambición que la de ser joven e inventar rápidamente una tendencia más actual que la de ayer, todavía actual, más radical todavía y nunca vista. ¡Qué época tan alocada, anárquica e inverosímil la de aquellos!²³⁷

Como podemos comprobar, “nada nuevo hay bajo el sol”.²³⁸ Cambia el tiempo y, por tanto, cambia el contexto, pero ¡qué parecido es el modo de reaccionar! Pues bien, en mi opinión, los términos *natural* y *normal* han sufrido siempre las embestidas del tiempo histórico. Han adquirido usos que pueden llevarnos a equívocos. Si algo hemos aprendido de la filosofía del lenguaje es lo importante de aclarar el significado y uso de las palabras porque pueden generar pseudo-problemas. Una persona puede desear que una conducta se normalice –es decir, que se convierta en vigencia colectiva-, pero ello no implica que dicha conducta sea por ello natural. Puede ser “lo más antinatural del mundo”, y desear, no obstante, que pase a ser un uso. Conseguir que engrose los hábitos y costumbres de una sociedad le garantiza inmunidad, al menos en el grupo social en que se haya

²³⁶ ZWEIG, Stefan. *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Ed. Acantilado, Barcelona, 2012, pp. 379-80.

²³⁷ ZWEIG, Stefan. *Ibidem*, p. 381.

²³⁸ Eclesiastés 1, 9.

incluido. La gente pasará a considerarla “lo más natural del mundo”, porque su presencia se ha hecho normal. Por otro lado, calificar una conducta de anormal sólo significa que se sale de la norma, que está al margen, fuera de la norma; que no cumple los requisitos de lo que se considera la norma. El matiz insultante que envuelve el término ha sido un añadido, fruto de la propia vida de una lengua, que, como todo lo que tiene vida, evoluciona y se deforma. Por ello, a mi juicio hay un problema de lenguaje que repercute en una cuestión vital.

Este tema de la homosexualidad nos importa en tanto que está relacionado con nuestro cuerpo como realidad radical y la expresión del amor, hecho humano por excelencia. La cuestión del amor Ortega la trata en diversos momentos de su recorrido vital, como hemos ido reseñando a lo largo de este trabajo. Pero en 1952, un Ortega ya mayor, sorprende cómo reconduce este asunto, de forma tan novedosa para su tiempo y tan cercana para el nuestro.

Suponer que un fenómeno tan humano como es amar ha existido siempre, y siempre con idéntico perfil, es creer erróneamente que el hombre posee, como el mineral, el vegetal y el animal, una naturaleza preestablecida y fija, e ignorar que todo en él es histórico. Todo, inclusive lo que en él pertenece efectivamente a la naturaleza, como son sus llamados instintos.²³⁹

La atracción sexual de un individuo por otro ciertamente existe como algo instintivo en la especie humana. Pero cualquier instinto que podamos descubrir en nosotros no se da en estado puro, como en el resto de los animales, sino que se haya afectado por el modo de ser humano que es vital invención y transformación. Sobre ellos puede el hombre ejercer su voluntad. Decide así dejar de comer, por ejemplo, bien por motivos altruistas o simplemente por el nefasto ideal de conseguir un cuerpo estilizado. Por ello, el instinto humano es una realidad bicéfala – parafraseando a Ortega con el *centauro Quirón-*, mitad biológico, mitad cultural y, en cualquier caso, histórica.

No es culpa de nuestra naturaleza sensible que, como “excrecencias plúmbeas” en términos de Platón, arrastra al barro nuestra débil voluntad. Mi cuerpo es voluntad encarnada; me acompaña en cada movimiento sin perder el compás. Es tan mío como mi reflexión y así lo siento -por eso, cuando mi cuerpo acusa el cansancio, también mis pensamientos son lentos y torpes-. No hay excusa: ser héroe o villano es elección personal.

Dicho esto, la culminación de la vida está, según Ortega, en el amor entre dos personas donde se da la donación de una a otra -con los matices que acerca de esta cuestión ha sido necesario hacer, y así lo hemos apuntado-, la plenitud de la convivencia como forma suprema de vivir. *Para la persona sólo es goce sumo la intimidad de otra persona.*²⁴⁰ Pero dar la importancia que realmente tiene a este hecho no es tan sencillo. Es necesaria una educación, una sabiduría que no se tiene en todas las épocas y que es necesario aprender.²⁴¹ Como también lo es el reconocer

²³⁹ ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba. 1952 O.C. Tomo VI, p. 825.

²⁴⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. Para un museo romántico (Conferencia) 1922. O.C. Tomo II p. 626.

²⁴¹ Dice Ortega: “La juventud necesita la pedagogía del amor. (...). Y todo lo que Sócrates confesaba saber del amor se lo había enseñado una rara mujer que halló en un campo de batalla buscando el cuerpo

en el amor una dimensión de la cultura y no un instinto. Ahora bien, aquello en que consiste el amor, su *consistencia* a pesar de los cambios, también parece que Ortega la concibe con claridad.

Pero sí, un remedio existe, sólo uno, para que el alma descanse: un amor ferviente a otra alma. La mujer conoce mejor que el varón este maravilloso descanso, que consiste en ser arrebatada por otro ser. (...) el alma enamorada realiza la mágica empresa de transferir a otra alma su centro de gravedad, y esto sin dejar de ser alma. Entonces reposa. (...) Pues ¿qué es amor, sino hacer de otro nuestro centro y fundir nuestra perspectiva con la suya?²⁴²

Pero, como antes señalábamos, en materia de amor parece que lo primero que hay que hacer es aclararse con el lenguaje. Según Ortega, lo que nosotros entendemos cuando utilizamos esta palabra no tiene nada que ver con el significado que le daban aquellos que la inventaron, los etruscos – de los que se dice fueron un pueblo de gran sensualidad. Cuando escribe el Prólogo a la obra de Ibn Hazm de Córdoba, hace notar que los andaluces del siglo X de nuestra era que la leen, son conscientes de que los versos amorosos van dirigidos a un varón. Entonces comenta nuestro filósofo:

Bien sé que también entre nosotros se da con alguna frecuencia el amor homosexual de varón a varón. Pero es incuestionable que en Europa “amor” significa, primaria y sustantivamente, algo que del hombre va consignado a la mujer y de la mujer emitido hacia el hombre. Lo que sea un amor de hombre a hombre o de mujer a mujer no lo entendemos sin más; antes bien, tenemos que practicar una difícil operación de desarticular aquel sentido primario de la palabra e intentar, un poco a ciegas, una rearticulación diferente para figurarnos el erotismo homosexual.²⁴³

Aquí utiliza ya el término “homosexual” y recuerda que el amor que se relata en esa obra no tiene en cuenta las diferencias de sexo, por lo que se deduce que árabes y occidentales no entienden lo mismo cuando hablan de “amor”. De igual modo, tampoco Platón²⁴⁴ entendía la relación amorosa como heterosexual. El comentario que Ortega hace nos resulta chocante porque parece adoptar una posición completamente diferente a cuando años atrás, opinando sobre el afeminamiento, emitía aquellas palabras impertinentes que hemos recogido más arriba. Pero, también hay que añadir otro texto, “Esquema de Salomé”, escrito en 1921, donde Ortega dice algo que tampoco encaja con la rotundidad en que suele hablar de las diferencias entre varón y mujer. Realmente es un escrito que nos deja desorientados, más si cabe por las fechas tempranas en que está escrito, porque afirma que lo masculino y lo femenino no se suelen dar como si fueran apartamentos estancos, sino que se combinan en un mestizaje natural, de modo que deja insinuada, o al menos así lo parece, la indefinición de sexos.

de su marido muerto. (...) yo también creo que sólo la mujer enseña el amor”. ORTEGA Y GASSET, J. *Elogio de las virtudes de la mocedad*, 1925. Conferencia en la Residencia de estudiantes. Obra póstuma. O.C. Tomo VII, p. 841.

²⁴² ORTEGA Y GASSET, J. *El Espectador IV*. Estudios filosóficos. “Vitalidad, alma, espíritu”. Mayo, 1925. O.C. Tomo II Cp. V, pp. 583-84.

²⁴³ ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba. 1952 O.C. Tomo VI, p. 827.

²⁴⁴ PLATÓN. *El banquete, o del amor*. Obras Completas. Madrid, 1972. Ed. Aguilar. P. 569, 179e/181b.

La clasificación que hacemos de los seres humanos en hombres y mujeres es, evidentemente, inexacta; la realidad presenta entre uno y otro término innumerables gradaciones. La biología muestra cómo la sexualidad corporal se cierne indecisa sobre el germen hasta el punto de que sea posible someterlo experimentalmente a un cambio de sexo. Cada individuo vivo representa una peculiar ecuación en que ambos géneros participan, y nada menos frecuente que hallar quien sea “todo un hombre” o “toda una mujer”. Esto que acontece con la sexualidad corporal resulta aún más patente cuando observamos la sexualidad psicológica. El principio masculino y el femenino, el *Ying* y el *Yang* de los pensadores chinos, parecen disputarse una a una las almas y venir en ellas a fórmulas diversas de compromiso, que son los tipos varios de hombre y mujer.²⁴⁵

Claro que esta afirmación no implica necesariamente hablar de formas de homosexualidad, pero sí contrasta con tantos textos como hemos leído marcando las distancias entre los dos sexos. El tema de la homosexualidad lo trata también cuando escribe sobre el Imperio romano, donde retoma una cita del historiador Polibio que cuenta cómo, después de la guerra contra Perseo, por el contacto con los griegos, descubre Roma la homosexualidad y esto produce en los jóvenes *vergonzosos excesos*. Y continúa:

Tres generaciones después no es ya sólo eso. La inverecundia de hombres como César, Clodio, Marco Antonio sólo se explica si se advierte que el mundo en su derredor está ya deliberada y programáticamente *contra* las costumbres antiguas que desprecia y ridiculiza, postulando frívolamente frente a ellas *res novas* —es decir, la innovación por la innovación, la reforma por la reforma misma. Este prurito o manía por lo nuevo, simplemente porque es nuevo, este *novismo* es síntoma infalible de que una modernidad ha llegado a su propio colmo y pronto va a consumirse, a dejar el paso a esa otra cosa que no es ya modernidad.²⁴⁶

Evidentemente, lo que trasluce este comentario es que la proliferación de la práctica de la homosexualidad se diagnostica como una de las consecuencias de relajación de las costumbres entre los jóvenes, lo que conduce a la crisis de una sociedad. Esta idea, a mi juicio, describe el fenómeno que se está produciendo en la actualidad. Ser “moderno” —no en el sentido filosófico del término, sino en el uso corriente de la gente-, estar al día, y no ser un carcamal pasado de moda, es estar abierto a toda novedad, negar las costumbres simplemente porque son costumbres, y, por tanto, estar dispuesto a toda posibilidad, sin ningún tipo de prejuicio. De este modo, se ha producido en nuestro tiempo una asombrosa irrupción de personas que afirman su homosexualidad y que, en mi opinión, no responde al imperativo biológico, sino al influjo cultural.

Pero lo curioso del tema en Ortega es que, mientras en el texto anterior aporta el dato de la práctica de la homosexualidad entre los jóvenes romanos como un rasgo del deterioro de una sociedad que ha estado en lo más alto, sólo cuatro años más tarde, habla con una distancia casi de pose relativista. ¿Qué ha cambiado? ¿Será que, por entonces, tiene ya sesenta y ocho años?

²⁴⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *Tres ensayos sobre la mujer*. Madrid, 1972. Editado por Almacenes Generales de Papel S. A., en edición limitada, P. 34.

²⁴⁶ ORTEGA Y GASSET, J. *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of history*. Obra póstuma. 1948. Curso de inauguración del Instituto de Humanidades. O.C. Tomo IX. Lec. VIII, p.1326.

Con todo esto no pretendo sino avivar, del modo más breve posible, la conciencia de que este asunto del amor es sobremanera climatérico, y que no hay un amor natural frente al cual aparecen, por contraste, los amores antinaturales. Bien podían los que perpetúan la opinión contraria a esta sentencia sentir más noble orgullo por sus creencias, y en vez de escudarse en una supuesta naturaleza que recomienda un amor como natural y rechaza otros como anti-naturales, hablar enérgicamente de amores como es debido y amores como no es debido, de lo que es moral y de lo que es inmoral. El amor es, como antes insinué, una *institución*, invento y disciplina humanas, no un primo de la digestión o de la hiperclorhidria.²⁴⁷

Se hace necesaria una parada para repensar las palabras de Ortega. Si él mismo viene diciendo desde 1914, en sus *Meditaciones*, que hay que acabar con esa manía de creer que el hombre posee una naturaleza, es evidente que no va a admitir el argumento que se apoye en la premisa contraria. Pero resulta que entonces estamos ante dos posiciones igualmente correctas argumentativamente. A mi juicio, no cabe reducir la posición del contrario al ámbito de la moral como justificación subjetiva, frente a otra supuestamente objetiva. Según lo presenta Ortega, parece que se trata de que unos opinan que la relación homosexual no es “como es debido” y por eso sería antinatural, frente a otros que no hacen tal juicio moral y, por tanto, defienden que es tan natural como cualquier otro tipo de relación. Pero si la posición opuesta a Ortega defiende que sí existe lo que denominamos “naturaleza humana” – aunque se continúe con dudas e incógnitas por aclarar-, lo que tenemos son dos posiciones igualmente necesitadas de justificarse.

Supongamos que se defienda, como premisa de partida, que el hombre sí posee una naturaleza, aunque afectada por los condicionantes históricos, puesto que es una realidad temporal. Desde esta posición, una persona puede argumentar que las relaciones que no son heterosexuales, en tanto que el hombre es libre de elegir las, se pueden dar y, de hecho, se dan. Ahora bien, como el sujeto humano no es sólo historia, sino biología, y su cuerpo no lo elige, sino que le viene impuesto, resulta que se puede defender que una relación sexual anti-natural es aquella que no se realiza según la constitución fisiológica que determina la propia especie. En esta cuestión, el tema del cuerpo se vuelve esencial y, en mi opinión, es importante aclarar de qué estamos hablando.

La vida tiende a la vida. Por ello, la naturaleza dota de unas formas determinadas a los organismos vivos para que esta finalidad sea posible. En el caso de la especie humana, el cuerpo del varón y el de la mujer –macho y hembra- disponen de los órganos sexuales pertinentes para ello. Si se tratara sólo de procrear para garantizar la perpetuidad de la especie, no estaríamos hablando del tema. Pero resulta que lo humano, y estamos de acuerdo con Ortega, escapa de la caracterización puramente biológica porque cuenta con el hecho magnífico de la libertad y de la fantasía. El hombre, que no está determinado a actuar específicamente, inventa cómo quiere vivir. De hecho, su historicidad consiste en ese dar cuenta de todo lo que ha hecho libérrimamente a lo largo de su existencia como especie. En esa creación continua que es la vida humana está también la configuración de nuestra relación con los otros. Tanto la más externa como la más

²⁴⁷ ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba. 1952 O.C. Tomo VI, pp. 827-28.

íntima, que es aquella que se da con la persona que decidimos pasar nuestra vida y perpetuar nuestra descendencia, o simplemente estar un tiempo indefinido.

Lo que se ha dado mayoritariamente a lo largo de la historia de la humanidad es la relación entre el varón y la mujer. Si lo que se repite lo llamamos hábito, costumbre, uso, y esto pasa a considerarse lo normal –porque es lo que está *normalizado*-, podemos decir que lo normal ha sido la relación heterosexual. Pero es lo normal porque es la conducta, el modo de vivir que de modo natural y espontáneo se da en un número muy superior a cualquier otro tipo de relación sexual. Esto lleva a que la consideración de “natural” y por tanto “normal” se identifiquen, cuestión ésta que hemos tratado en este capítulo.

El que demos un significado peyorativo al término “anormal” -insisto en ello- es, a mi juicio, una cuestión cultural. Biológicamente se entiende como lo excepcional, lo que no se ajusta a la norma general. Si al decir que algo es “anti-natural” –esto es, que no se ajusta a lo pautado biológicamente- entendemos con ello que no es normal, no se está incurriendo en ningún insulto o descalificación moral. Creo realmente que esta confusión en el uso de los términos es causa de muchas disputas de nuestro tiempo. No se puede pretender que se vea ajustado a la naturaleza todo lo que, por libre voluntad, se hace y, más aún, se desea convertir en “normal”. No es lo mismo. Son dos cosas diferentes, aunque estén relacionadas. La homosexualidad se ha dado como una forma de relación a lo largo de la historia de la humanidad. Pero esto no significa que sea la forma en que la naturaleza –por supuesto en el caso de que admitimos su existencia- ha dispuesto nuestra constitución sexual cuyo fin primario es la procreación. En este sentido habría que entender la expresión “anti-natural” o “contra-natura”. El juicio moral es un añadido a esta consideración. Pero al margen de esta cuestión, ya compleja de por sí, existe otra consideración a tener en cuenta. En nuestro tiempo hay suficientes datos para sospechar que se está haciendo un uso social –ideológico- de esta realidad.

La defensa de la homosexualidad como si fuera una reivindicación social ha transformado una realidad humana, que necesitaba ser rescatada de un histórico y doloroso rechazo, en una cuestión política e ideológica. De hecho, ha dado paso a la aparición de una exuberante flora y fauna de tipologías que causan, como mínimo, asombro. Pero lo realmente problemático es el modo imperativo en que estas numerosas manifestaciones de opción sexual exigen el beneplácito y unánime consideración de todos los miembros de la sociedad. Esta es la cuestión. No se acepta por parte de estos grupos sociales que haya otra parte de la sociedad que no ve claro este fenómeno y que lo plantea como un fenómeno socio-cultural.

Cuenta Stefan Zweig que el panorama europeo, en concreto en Berlín, después de la Gran Guerra era de una total insumisión y mofa ante todo lo que fuera colectivamente aceptado antes del conflicto.

Ni la Roma de Suetonio había conocido unas orgías tales como lo fueron los bailes de travestís de Berlín, donde centenares de hombres vestidos de mujeres y de mujeres vestidas de hombres bailaban ante la mirada benévola de la policía. Con la decadencia de todos los valores, una especie de locura se apoderó precisamente de los círculos burgueses, hasta entonces firmes conservadores de su orden. Las muchachas se jactaban con orgullo de ser perversas; en cualquier escuela de Berlín

se habría considerado un oprobio la sospecha de conservar la virginidad a los dieciséis años.²⁴⁸

Este dato histórico nos da que pensar si en nuestro tiempo, en circunstancias y por motivos bien diferentes, estamos también ante una transgresión de valores porque la decadencia de nuestra cultura está llegando a su apogeo. Pero, defender esta posición hoy, supone estar sometido automáticamente a la presión social, que ejerce un poder coercitivo tal, que tiene como consecuencia el ocultamiento de la opinión personal de muchos. Quien piensa en nuestra sociedad que hay un elevado porcentaje de personas que, declarándose homosexuales, bisexuales, transexuales... lo son por motivos culturales, tiene sobre su cabeza todo el peso de la "opinión pública" actual más visible. Esto es lo que he llamado "pensamiento fóbico". Verdadera y tristemente, no hay libertad de expresión en nuestro tiempo, por mucho que presumamos de vivir en una sociedad democrática. La habría si los argumentos de ambas posiciones tuvieran el mismo derecho a ser escuchadas y rebatidas. Pero la realidad es que no puede alguien alzar su voz en sentido opuesto a esta minoría directora aplastante sin que automáticamente "la gente" lo acuse de homófobo.

Por ello, el comentario que hace Ortega, en mi opinión, está mezclando dos cuestiones que hoy sí que es necesario aclarar. Al margen de que una persona, por sus convicciones personales, considere inmoral un tipo de relación sexual determinado, esto no afecta a la distinción que acabo de plantear entre natural/anti-natural, normal/anormal. Parece que habría en el juicio de Ortega una acusación de *falacia naturalista*, pero al revés. Aquel que considera inmoral la práctica homosexual, pasa a afirmarla como anti-natural. En mi opinión, esto no es así.

Por otra parte, da la sensación de que Ortega, cuando dice que el amor es creación humana y no *prima de la digestión*, está separando dos ámbitos en el ser humano que, desde sus primeros escritos, defiende como inseparables. Recordemos cuando en 1925 habla de las secreciones internas, que no son sólo las que tienen que ver con la digestión, sino también con nuestras emociones y sentimientos. ¿No es esto el amor? ¿No está diluido en nuestra carne y por eso altera todo nuestro ser, desde las palpitations del corazón y el fluir de la sangre, hasta las imágenes de nuestra mente que dejan de obedecer nuestra voluntad? Invención es el modo en que cada persona da forma a este hecho singularísimo de nuestra especie. El amor nace, si es que nace, de nuestro yo más íntimo y profundo, sin pedir permiso.

4.4.2. LA RELACIÓN DE LA MUJER CON SU CUERPO

El otro gran campo de batalla en este asedio de lo fóbico se desarrolla en torno al cuerpo de la mujer. Curiosamente, no interesa el cuerpo del varón porque ante él no nos encontramos con ningún dilema a la hora de actuar. En cambio, en el cuerpo femenino sí. Contiene las llaves de la vida. De ahí que, ante esta corporeidad "semi-divina", nuestro intelecto se detenga.

²⁴⁸ ZWEIG, Stefan. *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Ed. Acantilado, Barcelona, 2012. pp. 396-97.

Por tanto, lo que primariamente es cuestión para nosotros es nuestro hacer, nuestros actos. Y noten ustedes el casi gracioso resultado: al sernos cuestión qué haremos con esos algos lo que decidimos es... hacernos una pregunta, esto es, hacernos cuestión de ellos, preguntándonos: ¿qué es la tierra, qué es el sol, qué es mi cuerpo?²⁴⁹

Como tantas veces repite Ortega a lo largo de su obra, mi cuerpo no soy yo. Con esta premisa se enfrentaría a la creencia generalizada en nuestro tiempo de que el propio cuerpo es una propiedad personal e intransferible. Me pertenece y puedo hacer con él lo que yo quiera. Esta convicción ha desembocado, entre otras consecuencias, en la idea de que, tanto el embarazo como el aborto, son decisiones que sólo afectan a la propietaria de ese cuerpo. Sobre todo, el aborto, puesto que para el embarazo necesita del varón, o por lo menos, radicalizando la postura, del semen de un varón.

Nuestra reflexión nos ha llevado a defender que en el trasfondo de estos comportamientos está el deseo de una libertad sin límites, de alcanzar la autonomía sobre el cuerpo y sobre la vida a costa de cualquier precio. Pero parece que el ser humano de hoy no se da cuenta de que, por mucho empeño que ponga, no puede ser dueño absoluto de su cuerpo.

Lo propio acontece con mi cuerpo: cuando enfermo se opone a mí y no me sirve, *ipso facto* queda ajeno a mí, heterogéneo. De este modo el hombre al vivir descubre la dualidad radical de su vida: siente que está en lo otro que sí mismo, en país extraño, *dépaycé*.²⁵⁰

Cierto que las cotas de manipulación sobre nuestro cuerpo se han elevado increíblemente debido a los avances tecnológicos, pero, aun así, nadie puede decidir ni su enfermedad ni su muerte natural; como tampoco nadie decide nacer. En éste último caso, otros lo han decidido por él y sólo, exclusivamente por eso, estamos vivos.

Pues bien, cuando se abre cualquier discusión sobre el derecho de la mujer a decidir sobre su cuerpo, la polémica está servida, porque la premisa de la que se parte comienza por enunciar “el derecho de la mujer a decidir”. Así, desde luego, la predisposición a conceder el asentimiento está conseguida. El problema, por tanto, está ya en el modo en que se plantea esta cuestión. El primer paso será, pues, pensar si podemos reducir esta realidad que llamamos “mi cuerpo” a una propiedad distinta a mí mismo, otra que yo, y con la que podemos hacer o deshacer según nuestro deseo o voluntad.

Quizás sea también el momento de recuperar la idea kantiana de que el ser humano, en tanto que ser moral, es lo único que no posee precio sino dignidad. Por ello, sería necesario que nos tomáramos en serio aquello de considerarlo fin en sí mismo y nunca medio o instrumento para cualquier otro fin, sea cual sea. Pero nos encontramos en un tiempo en que, como nos dice J. Conill, la razón ha de luchar contra el poder de los hechos. Se recurre a la razón sólo cuando otro modo de imposición resulta insuficiente, de modo que entonces la razón se torna en

²⁴⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Principios de Metafísica según la Razón vital*. Obra póstuma. Curso de 1932-1933. O.C. Tomo VIII. Lec. VIII, p.620.

²⁵⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *Ibidem*, p.619.

retórica.²⁵¹ La sensación es que la razón ha perdido su poder de actuación y revisión crítica sobre la realidad y han ganado el terreno las propuestas que abogan por que la relación teoría-praxis se funde en la *tecnologización y la biologización*. De este modo consiguen que nos parezca lo más sensato recurrir a interpretaciones “realistas” acerca de nuestro lugar en el cosmos – por supuesto, realismo que se transforma en relativismo.²⁵²

Por ello, llegados a este punto, nos sentimos invitados a recuperar la auténtica finalidad de la razón que no es otra que ayudar al hombre a encontrar su acomodo en el mundo, su estar bien o bienestar, su orientación, como diría Ortega. Pero, ¿no ha sido la misma racionalidad la que ha llevado a la deshumanización que acusamos? La crisis del humanismo que hoy sufrimos es el resultado de tratar al hombre como una cosa más entre las cosas –animal u ordenador- y sólo si reconducimos la comprensión del hombre, apartándonos del camino objetivista y naturalista de la razón científico-técnica, podremos abrirnos a la posibilidad de repensar qué significa ser humano.

La razón vital responde a esa búsqueda de una nueva racionalidad que parta de la consideración de la vida individual que es donde reside la auténtica libertad. Según J. Conill mientras que no se supere la imposición de lo público sobre la inviolabilidad de lo personal o privado, la racionalidad moderna que permite este juego la sentiremos como deshumanizadora, por la sencilla razón de que entonces la persona no se sentirá protegida y respetada, sino *violentada por fuerzas anónimas que no puede dominar ni controlar*. Que ocurra esto es igual que dejar al hombre a la intemperie social, sin una interioridad a la que agarrarse, y, por tanto, *lo convierte en marioneta del espectáculo público* en el que le ha tocado vivir.²⁵³

Por eso, quizás sea el momento de recuperar una “ética de la ilusión”,²⁵⁴ retomando el proyecto que Ortega, a pesar de anunciarlo repetidamente, nunca llegó a realizar. Según J. San Martín, cuando echa en falta esta ética, nuestro filósofo está imbuido en la redacción del libro que le hará más internacional, *La rebelión de las masas*; por ello, deja la tarea para un futuro. No obstante, es consciente de esta carencia y ve necesario encontrar una salida a la desmoralización que cunde en este tiempo porque, de lo contrario, tanto el individuo como la sociedad quedan sin ilusiones. Y esto es lo que está ocurriendo; el optimismo del hombre moderno se diluye y empezamos a perder su rastro.²⁵⁵

Pero, según este pensador, Ortega, no ha dicho nada acerca de que toda ilusión no es buena por el mero hecho de serlo. Es decir, que, junto al quehacer moral indefectible que es la realización de cada vida, está, como hemos visto en *Meditaciones*, el *imperativo de la perfección*.

La ética de Ortega es, pues, una teoría de la vida porque está ínsita en sus raíces. De ahí que la encontremos, aunque de manera implícita, en todos sus

²⁵¹ CONILL SANCHO, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Ed. Tecnos. Madrid, 1991, p. 100.

²⁵² CONILL SANCHO, Jesús. *Ibidem*, p. 101.

²⁵³ CONILL SANCHO, Jesús. *Ibid.*, p. 121.

²⁵⁴ ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es filosofía?*, 1929. O.C. Obra póstuma. Tomo VIII.

²⁵⁵ SAN MARTÍN, J. “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”. *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº1. Madrid, 2000, p. 158.

escritos. Se nos presenta la vida como un programa a realizar para alcanzar nuestras metas. Por ello, decimos “tener la moral alta”, utilizando el ejemplo de Ortega, cuando nos sentimos optimistas acerca de la posibilidad de alcanzar nuestras ilusiones. En esta misma idea insiste Ignacio Sánchez, señalando que la teoría de la vida en Ortega es, a la vez, una ética, y, como consecuencia, *para él, lo deportivo y jovial de la vida y de la moral es lo que tienen de esfuerzo y ascesis lujosa y sobreadundante*.²⁵⁶

A nosotros, insertos en este momento de la historia, nos toca buscar de entre los posibles senderos respuestas que no pongan en peligro la humanidad de nuestro existir, de nuestra vida. Se hace urgente, como dice también F. Ledesma, la necesidad de esta nueva razón anclada en la vida y para la vida, cargada de amplios y nuevos horizontes por los que discurrir. Y esta razón ha de ser, no sólo lógica, ni sólo etimológica, como lo ha sido hasta ahora, sino *fabuladora*.

“Hacerme ilusiones”, como bella y claramente expone F. Ledesma, es poner delante del mundo en el que me hallo una diversidad de otros mundos, sólo posibles, que también podrían llegar a ser míos. Pero no en el sentido pesimista y alicaído del que se hace la ilusión desilusionadoramente. Lo importante no es tanto que aquello que me planteo como posible disponga de las condiciones de su posibilidad, sino precisamente el hecho mismo de su argumentación, de su propuesta como proyecto que confiere sentido y orienta *su más apropiado desenlace*.²⁵⁷

Efectivamente, lo esencial es que seamos capaces de retomar los desencuentros con la franca intención de volver a repensar lo problemático. Que, con ilusión pueril, con vital entusiasmo, como diría Ortega, estemos dispuestos a emprender la tarea de volver a pensar nuestra presente humanidad que se desvanece por el deseo de huir del dolor, del sufrimiento, de la muerte; que se vacía por la búsqueda del goce de la vida en el ahora, desatendiendo el futuro; por la insaciable búsqueda de bienestar –de sentido-, a pesar de haber llegado a lo que jamás otro humano de otro tiempo hubiera sido capaz de imaginar. Sigamos los pasos de una razón vital, *experiencial*,²⁵⁸ que sepa recoger entrañablemente lo que angustia, duele, confunde, y, con el poder de su misma fantasía, torne en posible la ilusión de que nuestras dudas y temores pueden ser superados.

Las posiciones que hemos planteado y que originan esta incomunicabilidad han de hallar un clima generoso en razonamientos, en el que se puedan plantear abiertamente los temores como las convicciones, sin que caiga sobre ellas el prejuicio, la sospecha. Por eso necesitamos una razón ilusionada e ilusionante, inconformista ante las posiciones clausuradas. Porque todavía no está todo dicho. Le queda al ser humano mucho por pensar para mejorar; pero, en este quehacer, la prudencia no debe ceder a la astucia, sino ir a la par, corregidos en su andar por tan noble auriga.

²⁵⁶ SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio. “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”. *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº1. Madrid, 2000, p. 170.

²⁵⁷ LEDESMA PASCAL, Felipe. *Realidad y Ser. Un ensayo de Fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*. Editorial Complutense. Madrid, 2001. 5ª Parte, pp. 324-26.

²⁵⁸ CONILL, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Ed. Tecnos, Madrid, 1991. Cp. II, Apartado 4.

Conducir la vida humana hacia metas cada vez más altas es un deber práctico inspirado desde esta razón incardinada en la vida. Dejémosla actuar. Sugerir inconvenientes no significa negar los cambios. Es sólo admitir que, a lo mejor, estamos actuando precipitadamente, llevados por nuestros afanes y deseos. No caigamos en la actitud prepotente del que no admite la posibilidad del error, no sea que la vida no pueda ya darnos otra oportunidad para recuperar la ilusión.



José Ortega y Gasset con María de Maeztu, su hija Soledad y Carmen Yebes. Excursión a Oropesa.
Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES



María de Maeztu y José Ortega y Gasset en Mondéjar. Guadalajara, 1925.
Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón

CONCLUSIONES

Si por conclusiones entendemos a qué nos ha llevado el estudio del pensamiento de José Ortega y Gasset en torno a los grandes interrogantes acerca de cómo entender nuestro cuerpo, cómo entender al ser humano, a mi juicio podemos hacer dos consideraciones. La primera, que su antropología es hoy asumible como punto de partida para toda posición no trascendente, pero que afirme, frente a todo reduccionismo, sea materialista o espiritualista, que el ser humano es una realidad viviente cuyo cuerpo es expresión de una singularidad, hecha carne.

Ahora bien, cuando nuestro filósofo demarca la diferencia entre varón y mujer, si bien en mi opinión esta distancia entre ambos existe, no estaría de acuerdo con los criterios en que él la establece. La oposición que plantea en todos los rasgos que hemos ido viendo a lo largo del capítulo cuarto expresa siempre una consideración de la mujer como inferior al hombre intelectualmente y cuyo destino es el ámbito de lo privado, del hogar. En un lenguaje siempre genérico, identifica a toda mujer con unos mismos rasgos que se oponen al otro género que sería el varón, y sólo en unos cuantos casos, muy escogidos, habla de la mujer singular. Ésta se presenta como modelo ideal y uno se pregunta si Ortega realmente piensa que esa mujer de la que habla representa al género femenino en su pluralidad, diversidad y cotidianidad.

Por tanto, por un lado, la valía de su antropología que afirma el cuerpo como expresión de una intimidad que es precisamente la que define la singularidad del sujeto nos parece esencial como punto de partida de cualquier reflexión que, de una manera leal a la propia experiencia, vaya en busca de la verdad sobre el ser humano. Pero de sus reflexiones sobre la mujer, habremos de entresacar aquellas ideas acerca de las cuales es posible extraer aportaciones sustantivas para defender una posición que sea alternativa a ciertos planteamientos feministas. El resto es, no sólo cuestionable, sino decepcionante, porque nos encontramos ante un Ortega al que no estamos acostumbrados cuando diserta sobre tantos temas de la vida individual y social como él hace. El peso del mundo masculino que domina históricamente la vigencia colectiva de nuestras sociedades ha dejado su impronta también en nuestro filósofo, siendo él, precisamente, uno de los que mejor ha denunciado el papel de los usos como presión social.

En cuanto a la antropología orteguiana, hay un punto en el que, en mi opinión, se echa de menos una consideración del ser humano que, de modo más explícito, relacione con los otros la realización de su proyecto vital. Parece que nuestro filósofo es capaz de rastrear al hombre y hacer de él una descripción exhaustiva pero como si la vida de cada uno se viviera al margen de los que tenemos

al lado. Insiste en la responsabilidad personal de seguir el latido de nuestro ser más íntimo que nos llama a nuestro destino, pero como si en esa decisión sólo uno mismo tomara parte y fuera el responsable exclusivo. A veces las cosas no son tan fáciles y la circunstancia constriñe tanto las posibilidades que a duras penas podemos hablar de un proyecto vital, a pesar de nuestro auténtico deseo. La verdad es que, muchas veces, el proyecto de vida no puede surgir en exclusiva de lo más profundo de nuestro ser, ni tampoco puede asumirse al margen de la circunstancia humana que nos rodea, es decir, de los otros que son los tuyos. A mi juicio, este ensimismamiento en el que nos encontramos sumidos en momentos decisivos de nuestra vida, nunca es puro. El mismo Ortega habla de “forzosidades”. Las engulle, y con ellas dentro se debate entre las posibilidades que le quedan. Las dificultades y facilidades vienen impuestas muchas veces por los más próximos a nosotros porque, de entre la circunstancia, ellos son la clave, son nuestra misma vida. Por tanto, no puede plantearse la vida como cuestión personal sin remitir constantemente al hecho inevitable de haber nacido en el seno de una familia, de haber tenido unos compañeros, amigos, ... gente que no han dejado de ejercer su influencia en nuestro modo de enfrentarnos tanto a los actos cotidianos de cada día, como a los decisivos. A mi juicio, el pensamiento de Ortega abusa presentando al hombre en solitario. La soledad humana tiene dos caras. La que uno siente y sale de dentro, y la que me aplasta desde fuera de mí como un peso insoportable. La “soledad radical” de Ortega es del primer tipo, la construyo yo mismo porque al asumir mi vida me encuentro que esa tarea es sólo mía, aunque esté rodeado de otros. Incluso puede conducirme a una soledad externa porque los demás no compartan el destino que me he apropiado. Pero el ser humano sólo es soledad radical en momentos cumbre de su vida, y esos momentos no son instantes sueltos en el tiempo, sino que proceden de un devenir en el que la relación con los otros ha sido el eje central.

Si nuestra vida es quehacer se debe a que siempre hay otro ante el que ese hacer cobra sentido. Hacer una casa, del mismo modo que hacer ciencia o hacer la cena, tienen en común el otro por el que mis actos adquieren su consistencia. Incluso el solitario tiene muchas dificultades para defender su cosmos particular. Por eso, comparto la opinión de Pedro Cerezo cuando describe la postura ética de Ortega un tanto olvidadiza de los otros, de tan centrada en el “yo”.

Precisamente, esta relación con los otros en que nuestra vida transcurre es la causa de que, aunque el tema de este trabajo sea replantear de nuevo la relación del hombre con su cuerpo a la luz del pensamiento de Ortega, haya sido imposible dejar a un lado la teoría sociológica de Ortega para aclararnos sobre el origen de nuestras ideas y creencias y encontrar, así, las claves de lo que le pasa al hombre de nuestro tiempo. Y esto es lo que ha ocurrido: que parte sustancial de sus descripciones y deducciones nos han servido para leer nuestro presente.

Empezamos con la idea del “HOMBRE-MASA”. Ortega defiende la existencia de un tipo de hombre que surge del “hecho de la aglomeración”, como nos explica en *La rebelión de las masas*. Se trata de una mayoría inerte, que se deja llevar por las corrientes al uso y que se cree con derecho a opinar acerca de todo, aunque no tenga el conocimiento suficiente. Este género de individuos ha invadido todos los ámbitos de la sociedad y se caracteriza por menospreciar al especialista en cualquier materia. Él mismo puede serlo en un ámbito concreto, pero no tiene ningún reparo en exponer sus ideas sobre cualquier otro tema de cualquier otro

espacio ajeno a él, y se considera tan competente como el que más. Frente a este hombre-masa, defiende Ortega la necesidad de que las minorías selectas despierten de su sopor y su descreimiento, porque sólo el hombre auténtico, el que es capaz de afrontar frente a la mayoría, una posición personal fruto de su convicción y de su esfuerzo, puede sacar a una sociedad de este “plebeyismo”, de su pasividad y adocenamiento. Minoría selecta es todo individuo cuya vida está enfocada a la superación, a la exigencia de perfección y la queja de Ortega es, precisamente, que estas minorías parecen estar aletargadas.

A mi juicio, este fenómeno que analiza y describe sigue estando presente. Realmente se manifiesta en todo tiempo, pero ocurre que en nuestro momento histórico acontece algo curioso. La minoría que hoy destaca sobre la masa inerte no es una minoría selecta, ni responde al “hombre auténtico”, como en el planteamiento de Ortega. Es realmente una minoría numérica que, no obstante, es capaz de imponer su voz a una mayoría inerte e indiferente en muchos casos. Este hecho sorprendente se debe a que en nuestro tiempo triunfa cualquier planteamiento que una minoría proponga, precisamente por serlo. Para no ser acusados de “fobia”, de imposición, de falta de libertad o de discriminación, resulta que estos grupos minoritarios parecen hoy desbancar a las mayorías que, no sólo dejan oír su voz, aunque a veces resulte dudosa, sino que la asumen y pasan a defenderla. Esto podría no ser un problema, al revés, demostraría que se trata de una sociedad madura capaz de aglutinar las distintas formas de concebir el mundo y la vida, si no fuera porque esto se hace, en su mayoría, sin reflexión y por imposición. La causa de ello es, en mi opinión, que esta nueva mayoría heterogénea incluye, tanto a la masa inerte a que se refiere Ortega, como a otra parte de la sociedad que, teniendo ideas contrarias a esa minoría dominante, no son capaces de alzar su voz por miedo o vergüenza; en definitiva, por coacción social.

Pues bien, este fenómeno que se expande por los entresijos de nuestra sociedad, se ha tratado en este trabajo respecto a una cuestión que está adquiriendo una relevancia inusitada: cómo entender nuestro cuerpo. De este modo, nos parece un hecho confirmado la afirmación de Ortega sobre la fuerza de LA VIGENCIA COLECTIVA. Las ideas que se imponen en una sociedad a través de los usos, vengan de minorías o mayorías, marcan no sólo la forma de actuar, sino, lo que es previo, la forma de pensar, en tanto que ambas confluyen en la vida de cada individuo. Quien sea capaz de influir en la opinión pública, tiene ganada la batalla. La masa se instala y se conforma, asume como creencias las ideas colectivas y vive sin hacerse cuestión de su autenticidad. Los usos que “la gente” está adoptando sobre el cuerpo se han instalado desde unas minorías con una considerable falta de reflexión sobre la trascendencia de aquello que proponen como *modus vivendi*. Por tanto, a mi juicio esta arquitectura social entre hombre-masa y minoría perdura sólo que su consistencia ha cambiado.

Respecto a la tesis de Ortega y Gasset sobre el CUERPO COMO EXPRESIÓN de una intimidad, por tanto como “carne” que significa, nos parece perfectamente defendible hoy para salir al paso de las posiciones que tratan el cuerpo como un organismo material cuyos mecanismos darían razón de todo lo que queremos significar cuando, golpeándonos el pecho, decimos “yo”. La tesis que defendemos es que cada cuerpo es expresión de una presencia humana singular, sea hombre, mujer, homosexual o transexual. Ni la sociedad ni el individuo pueden

decidir sobre la corporeidad de un sujeto porque este cuerpo que es el mío, una realidad sexuada, es la manifestación o revelación de un “yo” del que es indiscernible, y gran parte del cual uno no ha elegido. Su expresión particular y concreta se desvela en la propia vida. Por ello, la metafísica de la vida de Ortega, a mi juicio, es hoy asumible para toda persona que, sin apelar a una realidad trascendente, busque sin embargo una antropología que incluya una explicación no reduccionista, ni desde el materialismo ni desde el espiritualismo, como hemos dicho. Ortega y Gasset parte de la experiencia de un “yo” que se reconoce a sí mismo en su ejecutividad, es decir, viviendo. Sólo podemos saber de este “yo” que es alma y espíritu a través de su cuerpo. Por eso el cuerpo no es objetivable y se destruye su sentido último cuando se le pretende concebir como un ente al margen de un sí mismo del que es signo.

Ahora bien. Dicho esto, lo que a mi juicio no sería admisible es la lectura literal del apotegma orteguiano según el cual “el hombre no tiene naturaleza, sino historia”. La conclusión a que me han llevado los propios textos de Ortega es que esto que sostiene tan radicalmente cuando habla del ser humano, no concuerda bien con la posición que defiende sobre las diferencias entre el varón y la mujer. A no ser, cosa que dudo mucho, que esté dispuesto a admitir que esta diversa constitución es fruto de la sociedad, de la cultura, y entonces le daría la razón a las discípulas de Simone de Beauvoir, la otra salida es reconocer que hay algo en la propia naturaleza del hombre y de la mujer que los hace ser diferentes. Y esto es lo que parece desprenderse de todos sus textos en tanto que apela a una diversa corporeidad y psicología.

En mi opinión, cada ser humano es el resultado de un recorrido particular que se desenvuelve en un mundo compartido. Pero para este viaje cada uno cuenta con una pequeña alforja que contiene los elementos que van a condicionar, primero, el hecho de ser un humano, y después, un humano irrepetible. Vendría a ser la “preciosa” de que habla Ortega. Al final no importan tanto los términos. No es una esencia o consistencia definida desde el principio, sino que estaría por hacer, y en este sentido es histórica, autobiográfica. Pero que somos “NATURALEZA HUMANA”, en mi opinión, es inevitable.

Contando con esta divergencia, el estudio de su antropología es la base sobre la que hemos analizado cómo se concibe hoy el cuerpo. Y nuestra reflexión nos ha llevado a concluir con Ortega y Gasset que en nuestro tiempo sigue esa confusión que él denuncia acerca del DERECHO A LA IGUALDAD Y A LA LIBERTAD. Respecto a la igualdad y de acuerdo con él, sólo en el ámbito ético-jurídico podemos entender, sin peligro de error, la consideración de que los seres humanos somos iguales. Esta pretensión sólo puede ser jurídica y social, pero no si nos trasladamos al terreno de lo psíquico o de lo físico. Del mismo modo, la libertad, como nuestro filósofo y tantos otros defienden, tiene límites. Pero en nuestro tiempo continúa este problema de falta de rigor cuando hablamos de los derechos. Esto ha llevado a una sociedad en que sus ciudadanos se creen “con derecho” a todo por el hecho de ser personas, del mismo modo que creen que la libertad no puede tener límites. Identifican la idea de justicia con la posibilidad de disponer de una libertad absoluta y de una estricta igualdad entre todos los individuos en todos los ámbitos y sentidos.

¿Cómo afecta esta creencia a la concepción del hombre, al tema del “cuerpo” que es el asunto que nos ocupa? Primero, siendo el respaldo para defender que cada individuo puede hacer consigo –con su cuerpo- lo que quiera, en tanto que es libre: derecho al aborto, al cambio de sexo, a la eutanasia, por ejemplo. Segundo, en la oposición a todo planteamiento que haga cualquier distinción entre los individuos, en tanto que somos iguales no sólo ante la ley, sino también física, bilógica o fisiológicamente: no hay discapacitados ni minusválidos, sino sujetos con capacidades diferentes; ni siquiera hay sexos diferenciados, cada cual, desde niños, puede elegir el sexo que prefiera. Todo lo que suponga una clasificación de algún tipo, que no venga del propio sentimiento y deseo del individuo, es sospechoso y se debe a una imposición externa, exclusivamente a una cuestión cultural. En mi opinión, esta cosmovisión que resulta de malinterpretar el derecho a la igualdad y a la libertad es consecuencia, como Ortega afirma, de una crisis de las creencias que han sostenido nuestra cultura y que han sido sustituidas por otras cuyo soporte es exclusivamente el vacío de valores universales y la sustitución por los deseos y sentimientos particulares del “niño mimado” de nuestro tiempo.

Hemos visto en sus textos que la aparición de este “fenómeno” es una consecuencia del “plebeyismo triunfante”. Ortega lo refiere al ámbito social, en cuestiones que giran en torno a las pretensiones del hombre-masa sobre los ámbitos que deberían respetarse por requerir unas cualidades que sólo tienen unas minorías. Sin embargo, en este trabajo lo hemos aplicado al terreno de lo antropológico. Resulta, entonces, que aquí también podríamos hablar de un “plebeyismo” que se empeña en considerar con las mismas capacidades físicas e intelectuales a todo el mundo. Por eso, nuestra sociedad invita a que la guía para la elección del proyecto vital sea el deseo. A mi juicio, este es uno de los graves errores cuyas consecuencias serán sobre todo nuestros jóvenes quienes las sufran. El temor a enfrentarlos con sus dificultades convierte en un engaño el programa de futuro que se les plantea como posible. Y lo que se consigue realmente es que, por miedo a su sufrimiento –frustración- de hoy, sean hombres y mujeres inmaduros, cada vez más débiles para afrontar las dificultades del mañana.

En cuanto al derecho a la libertad ocurre lo mismo. Ortega lo analiza sobre todo en el ámbito socio-político, pero en este trabajo de nuevo lo hemos derivado a nuestro tema. Así, el “niño mimado” del que habla Ortega, no sólo busca que el Estado le resuelva todas sus carencias y le dé facilidades, sino que también exige una libertad absoluta para que todos sus deseos personales puedan ser realizables. Por tanto, aplicamos este principio orteguiano al tema del cuerpo y el resultado es que, como el principal de todos los deseos del hombre de nuestro tiempo es, a mi juicio, la eliminación del sufrimiento y del dolor, tanto física como psíquicamente, exige libertad para poder hacer todo aquello que esté abocado a este fin.

La tesis de este trabajo recupera así el pensamiento de Ortega, pues concluye que frente al hombre moderno que busca construir el mundo a imagen de sus capacidades cognitivas para llegar así a comprenderlo, el hombre del siglo XXI pretende recrear la vida a imagen de sus capacidades volitivas y desiderativas para poder encontrar su particular felicidad. Muestra de ello son las actuales posiciones del Transhumanismo. Si bien las Éticas del mejoramiento pretenden “mejorar” las condiciones de vida del ser humano, pero sin el objetivo de cambiarlo, aquella otra da un paso más, que no es sólo un paso más, sino dar cabida a un abismo

descontrolado en que lo humano, “la expresividad de la carne” pueda perecer ante la “impasividad del metal”. En otras palabras, la propuesta acerca de un nuevo concepto de humano en que la técnica sustituya todas aquellas partes de nuestro cuerpo que no deseamos, bien por su deterioro o porque preferimos que sea más perfectas y eficaces, implica sustituir nuestra “carne” por piezas impersonales que nunca podrán ser *expresión*.

Desde el punto de vista de la antropología orteguiana, y por tanto de este trabajo, estas posiciones poshumanistas no serían asumibles, como tampoco algunos de los planteamientos que se hacen en torno al derecho para hacer cada cual lo que desee con su cuerpo. A mi juicio, a pesar de que explícitamente Ortega no se haya pronunciado sobre esta cuestión, su convicción sobre el trípode cuerpo, alma y espíritu en la arquitectura humana, no ofrece duda al respecto.

Ahora bien. De nuevo se nos presenta una objeción. Ortega insiste en repetir “yo no soy mi cuerpo”. Queremos entender esta afirmación en el sentido que le otorga a todo aquello que es mi circunstancia. Nada de ella he elegido, me he encontrado, al hallarme viviendo, con todo aquello que me rodea y me envuelve, tanto física como emocionalmente. ¿Pero el hecho de no haber intervenido en la “creación” de mi cuerpo o de mi tristeza es razón suficiente para decir que no soy yo? Es más, si Ortega defiende, y nosotros con él, que el cuerpo propio es carne en tanto que expresa una intimidad, la mía, la de cada cual, ¿cómo, no obstante, voy a decir que no soy yo? ¿No se perdería, entonces, esa identidad? El único modo en que comprendo esta afirmación, y así es como la hemos defendido en este trabajo, es que la común-uniión en el sujeto humano es tal que todo lo que lo constituye está jerárquicamente en el mismo nivel, hecho uno. La “pre-cosa” que lo conforma: cuerpo, alma, espíritu, todo ello es “yo”. Al margen de la procedencia de cada cual, de su consistencia, de mi afección o desafección hacia ello, soy yo.

Aclarada esta objeción, lo que concluimos respecto a nuestra afirmación junto a Ortega de que existe una errónea interpretación acerca de los derechos de igualdad y libertad es que esta posición tiene unas consecuencias que pueden llegar a ser problemáticas porque se considera “fóbica”. Ya Ortega y Gasset habla en su momento de la existencia de una “aristofobia” ligada obviamente al “plebeyismo triunfante”. Partiendo de esta idea, en este trabajo hemos apostado por la defensa de lo que se podría denominar “PENSAMIENTO FÓBICO”. Es decir, que nuestro tiempo gusta de endosar el sufijo *-fobo* a todo aquél que, destacando del “hombre-masa” se atreve a manifestar su oposición a los enfoques más atrevidos en torno a la idea del género y a la relación de la mujer con su cuerpo.

De acuerdo con las tesis orteguianas, la coacción social sobre el individuo es de tal calibre en nuestro tiempo que, parte de esa mayoría silenciosa que asume las ideas en vigor, lo hace bien por pasividad, bien por miedo. El primer caso no nos atañe en esta conclusión. El segundo sí. Miedo a ser descalificado con adjetivos que buscan posicionar a los disidentes en lugares comunes como el de ser fascistas o retrógrados. Pero también vergüenza a ser ridiculizado o marginado en las reuniones o en las tertulias, etcétera. La consecuencia es lo que he denominado “técnica del avestruz” por ser muy gráfica. De ahí que afirmemos que se trata de una pseudo-mayoría social, donde se encubren los que carecen del coraje necesario para hacer frente a esta presión de las minorías más radicales. En este sentido también hemos

reconocido la dificultad y, al mismo tiempo, la necesidad de que triunfe el ideal orteguiano del “hombre auténtico” que es capaz de vivir coherentemente según le dicte su “fondo insobornable”.

En el último capítulo hemos retomado el tema de la igualdad enfocado a una de las cuestiones más difíciles y complejas del siglo XX y principios del XXI. El derecho a la igualdad ha entrado de lleno en el tema sobre las diferencias entre el hombre y la mujer. Hemos intentado ahondar en las aportaciones de Ortega y Gasset, aunque han sido muchos los DESACUERDOS SOBRE EL PROBLEMA DE LA MUJER. Coincidiendo con la mayoría de las pensadoras que han escrito sobre este asunto, hay afirmaciones de nuestro filósofo que bien pueden calificarse de “machistas”, aunque, en mi opinión, no por ello sea necesario situarse entre las filas del feminismo. La admiración ante la figura de este gran filósofo hace todavía más sorprendente sus ideas. Por supuesto, hemos de contar con los prejuicios de su tiempo, con la inveterada postura de los hombres hacia la consideración de la mujer como inferior en muchos aspectos. Pero no deja de resultar extraño que Ortega no haya sido capaz de estar “a la altura de los tiempos”, puesto que el “problema de la mujer” está ya en la calle cuando él escribe. Es un hecho, como tantos otros de los que toma y hace su análisis y diagnóstico. Sin embargo, cuando habla de la mujer en su descripción se deja llevar, no por lo que se muestra o aparece, sino por la idea preconcebida que tiene de ella. Difícilmente podemos extraer aportaciones provechosas sobre este tema, a diferencia de todo lo que escribe sobre tantos otros. Ahora bien, creo que es justo rescatar alguna que, como mujer, estaría conforme en aceptar.

Una de ellas, quizá la que a mi juicio ha captado con más rigor, es la que se refiere a la percepción del “intracuerpo”. Según Ortega y Gasset es mucho más profunda, más sutil, en la mujer que en el varón, y da diversas razones que ya hemos tratado en la exposición. Ahora bien, en mi opinión no ha considerado la que me parece sustancial para entender la mayor cercanía y vivacidad del mundo interior en la mujer. Seguramente se deba al hecho de que es muy atrevido querer saber de lo que uno nunca va a poder tener experiencia real. La vivencia de la femineidad es inseparable de un cuerpo preparado para la maternidad. Por ello, difícilmente un varón puede describir las sensaciones intracorporales de una mujer, por mucho que observe y reflexione. Desde que la mujer tiene la menstruación, su cuerpo le está recordando que es mujer de una manera mucho más rotunda que por el hecho de poseer diferente órgano genital que el varón. En la infancia este percatarse está más difuminado, también mucho más enmascarado por los usos sociales. Pero cuando el cuerpo femenino se prepara para poder fecundar y tener hijos, los cambios hormonales, los cambios de humor, los cambios físicos, son un fenómeno que nos acompaña de por vida. Ni siquiera cuando nuestro cuerpo deja de abrirse a esta posibilidad y llega la menopausia, abandona el cuerpo a la mujer. Siguen sus altibajos físico-psíquicos acompañando el camino hacia la senectud.

Cierto que el varón siente y padece su cuerpo en el resto de las situaciones vitales, pero éstas también las mujeres las comparten. Por ello, inevitablemente esa diferencia que nos separa en nuestra relación con el cuerpo es más que patente. Ahora bien, ya hemos expuesto nuestro desacuerdo con Ortega en algunos comentarios sobre esto, por ejemplo, cuando habla del dolor.

Pero otra de las cuestiones interesantes en que podemos estar conforme, aunque no con la seguridad que lo dice Ortega, es acerca de la mujer como “ideal”. En mi opinión, no se puede generalizar como él hace. Sólo en casos es la mujer ideal inspiración para el hombre. Pero lo que sí creo que es una observación que podría afirmarse como general –siempre están las excepciones-, es que la mujer tiene una capacidad para influir en el varón que ellos, en su mayoría, no tienen. Se trata de una habilidad para saber llevar al hombre por el camino que se desea, un arte (*téchne*) de “mandar” sin que el mando sea patente. Luego estarían aquellas mujeres fabulosas que, incluso sin astucias, son capaces de convencer y dirigir las actuaciones del varón. Desde luego lo que no parece nada claro es la posición de Ortega cuando habla del varón como encandilado ante la mujer que se le presenta como modelo inspirador de valores. A mi juicio, y en general, en el carácter masculino siempre hay una tendencia a la posesión y, cabe pensar por la propia experiencia, que cuanto más elevado y difícil es aquello que se persigue, más entusiasmo y placer supone el alcanzarlo.

En cuanto al tema del hogar ocurre lo mismo. Hay un atisbo de razón en lo que Ortega comenta, pero él lo lleva al extremo y, entonces, pierde su validez. A mi juicio, es cierto que la mujer ha desempeñado y desempeña un papel primordial en el hogar. Pero no sólo por la capacidad organizativa y de desempeño de tareas, ya que esto puedo realizarlo también un varón, sino por lo que supone de referente ante los hijos. Esta idea de que la mujer “hace” hogar, que puede explicarse de modo cursi y melindroso, si se mira con ojos limpios de prejuicios tiene sentido. Y este sentido es el que le otorga el ser la matriz desde la cual los hijos se abren a la vida, antes y después del parto. La primaria y esencial vivencia del mundo se tiene en el seno de una mujer que es la madre. Aunque adoptemos nuevas formas –realmente valiosas y necesarias- para que los padres puedan estar más tiempo con los recién nacidos, el aprendizaje originario en el que el ser humano entra en contacto con el mundo, con el otro, es a través de la madre –o de aquella persona que suple a la madre, siempre por motivos que no son los deseables. Así es como adquirimos nuestra estabilidad emocional y sentimental. Pero lo que no cabe admitir es, como afirma Ortega en muchos de sus textos, que la mujer deba quedarse en el hogar como su mejor misión y contribución a la sociedad. Si bien es importante que una sociedad busque formas que garanticen que la mujer pueda atender a los hijos en los primeros meses de vida –en colaboración con el progenitor, si es el caso-, lo es igualmente para que pueda incorporarse al trabajo que ha decidido desempeñar, además de ser madre. En mi opinión, la compatibilidad de ambos quehaceres, a los que toda mujer tiene derecho, es por lo que debe luchar nuestra sociedad.

La última objeción que desearía comentar en esta conclusión se refiere al tema del amor. En uno de los textos últimos de Ortega, habla abiertamente de la homosexualidad y critica a los que, según él, califican este hecho de antinatural por no atreverse a defenderlo como inmoral. A mi juicio, Ortega hace aquí un juicio de valor y comete una falacia, que podría denominarse naturalista, si no fuera porque es justo al revés. Al margen de que una persona, por sus convicciones personales, considere inmoral un tipo de relación sexual determinado, esto no afecta a la distinción entre natural/anti-natural, normal/anormal. Esta cuestión se ha explicado largamente en su momento y no se trata de repetirlo.

Por otro lado, también parece que hay cierta contradicción en lo que escribe Ortega acerca del amor en uno de sus textos últimos donde dice que el amor es creación humana y no *prima de la digestión*, separando así lo físico de lo psíquico. Esta postrera versión está relacionada precisamente con lo que comentábamos antes de la homosexualidad. Parece que Ortega no encuentra el lugar equidistante para defender al mismo tiempo que el amor es hechura humana, en el sentido de que ninguna otra especie viva “ama” a su congénere, ni es capaz de inventar modos de expresar el amor sin sujetarse al estereotipo dictado por el instinto, y, por otra parte, con el hecho de que el amor es un sentimiento que brota de lo íntimo de nuestro ser sin contar con nuestra voluntad ni con nuestra razón y que altera nuestra fisiología tanto como cualquier otro sentimiento. En mi opinión, ambos rasgos no son excluyentes sino patencia de la complejidad que encierra todo lo humano.

Para terminar, queda por hacer una última consideración. Dejando de lado todos sus anacronismos y nuestras dudas sobre su filosofía sobre la mujer, José Ortega y Gasset se nos presenta hoy como un pensador vivo, con ideas que merecen ser repensadas por su capacidad para reinterpretar nuestro convulso presente, poco dado a la reflexión serena sobre nuestra existencia. El ímpetu de Ortega, como de todo el que entrega su hacer a la búsqueda de mejores formas de entender el problema de vivir, es el que deseamos que nos acompañe. Asistir a lo que acontece y contemplarlo con una mirada sosegada para no precipitarnos en los juicios. Porque la urgencia de querer alcanzar todos nuestros deseos o de resolver nuestros miedos puede conducirnos por caminos que nos deshumanicen. La dificultad de vivir, y de vivir humanamente, ¿no merece la pena? En *El tema de nuestro tiempo* Ortega cita a Goethe porque en él encuentra el ejemplo de hombre cuya vivencia es experimentar que la vida vale por sí misma. Y acaba, como también nosotros, con una cita del poeta: “Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida”.¹

¹ ORTEGA Y GASSET, José. *El tema de nuestro tiempo*. O.C. Tomo III, cp. VIII, p. 603.



Rosa Spottorno y José Ortega y Gasset en Marburgo. Alemania, 1911.
Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón



Visita de profesores y alumnos de la Facultad de Letras de Madrid a San Lorenzo de El Escorial, 1933. Entre otros, José Ortega y Gasset, en el centro de la fotografía, Xavier Zubiri, detrás, y María Zambrano, segunda por la derecha.
Fundación María Zambrano. Vélez-Málaga

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET CITADAS

Según las *Obras completas*, 10 Tomos, Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010.

TOMO I

- “Moralejas”. *Helios*, diciembre de 1903.
- “El poeta del misterio”. *El Imparcial*, 14 de marzo de 1904.
- “El rostro maravillado”. 1904.
- “La pedagogía del paisaje”. 1906
- “Sobre el proceso Rull. Lamentación”. *Faro*, 12 de abril de 1908.
- “La moral visigótica”. *Faro*, 10 de mayo de 1908.
- “Disciplina, jefe, energía”. *El imparcial*, 12 de agosto de 1908.
- “Algunas notas”, 1908.
- “Imperialismo y democracia. Para Ramiro de Maeztu”. *El imparcial*, 1910.
- “¿Una exposición Zuloaga?” *El imparcial*, 29 de abril de 1910.
- “El lirismo en Montjuich”. *El imparcial*, 1910.
- “Sencillas reflexiones”. Agosto, 1910.
- “Nueva medicina espiritual” I. Un adivino de ensueños. *La Prensa*, Marburgo 1 de octubre, 1911.
- “Sobre el concepto de sensación”. 1913.
- “Ensayo de estética a manera de prólogo”. 1914.
- Meditaciones del Quijote*. 1914.

TOMO II

“Diario de Marburgo, 1906-7”. Obra póstuma.

Adán en el paraíso. Agosto, 1909.

“La pedagogía social como programa político”. Marzo, 1910.

“Psicoanálisis, ciencia problemática”. *La lectura*, octubre y diciembre, 1911.

Tendencias actuales de la filosofía. 1912.

Prólogo a *Pedagogía General derivada del fin de la educación*. (Herbart, J.F). 1914.

“La pedagogía social como programa político”. Marzo, 1916.

El Espectador I. 1916. “Ideas sobre Pío Baroja”.

El Espectador I. 1916. Tres cuadros del vino (Tiziano, Poussin y Velázquez).

El Espectador III. 1916. Ensayos filosóficos. “Biología y pedagogía”. El Quijote en la escuela,

El Espectador III. “La pedagogía social como programa político”, 1916.

El Espectador II. 1916. “Azorín o primores de lo vulgar”. Madrid. 1917.

El Espectador IV. Estudios filosóficos. Divagación ante el retrato de la marquesa de Santillana, 1918. (Publicado en *El Espectador VIII*. 1934,

Ensayos filosóficos. “Biología y pedagogía”. “El Quijote en la escuela”, 1920. O. C.

El Espectador IV. “Elogio del Murciélago”. 1921,

El Espectador IV. Estudios filosóficos. Para un museo romántico (Conferencia) 1922.

El Espectador IV. “Temas de viaje”. Julio, 1922.

El Espectador IV. Estudios filosóficos. “Las dos grandes metáforas”. (En el segundo centenario del nacimiento de Kant), 1924.

El Espectador IV, “Carta a un joven argentino que estudia filosofía.” 1924,

El Espectador IV. Estudios filosóficos. “Vitalidad, alma, espíritu”. Mayo, 1925.

El Espectador IV. Estudios filosóficos. “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”. Agosto, 1925.

TOMO III

Conferencia. *Hebe*, diciembre de 1918. Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Karl Vorländer (1921, ed. 1922).

España invertebrada. 1922.

El tema de nuestro tiempo. 1923.

Prólogo a *Obras Completas*, de Sigmund Freud. 1922.

Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores? 1923.

Prólogo a la *Biblioteca de ideas del siglo XX*. III, A *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler. 1923.

Las Atlántidas. 1924.

Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice.* 1924.

El sentido deportivo de la vitalidad. 1924. Conferencia en la Residencia de Estudiantes.

“La Metafísica y Leibniz”, *La Nación*, 7 de junio de 1925.

“Problemas del aspecto humano”. *La Nación*, 1925. OC.

La deshumanización del arte. 1925.

TOMO IV

“El alemán y el español”. *La Nación*, 1926.

“Para la historia del amor”. *El Sol*, 1926.

“Dinámica del tiempo. Los escaparates mandan”. *El Sol*, 1927.

“Dinámica del tiempo. ¿Masculino o femenino?” *El Sol*, 1927.

“Dinámica del tiempo. Juventud”. *El Sol*, 1927.

“Dinámica del tiempo. Cabeza y corazón”. *La Nación*, 1927.

Espíritu de la letra. “Oknos el soguero”. 1927.

Espíritu de la letra. La querrela entre el hombre y el mono, 1927.

Misión de la Universidad. 1930.

Filosofía pura. Anejo a mi folleto Kant. 1929.

La rebelión de las masas. 2ª Parte. 1930.

“¿Por qué se vuelve a la filosofía? El drama de las generaciones”. *La Nación*, 1930.

¿Qué es el conocimiento?, *El Sol.* 1931

TOMO V

“Mallarmé”. *Revista de Occidente*, 1923.

“Para una psicología del hombre interesante”. *Revista de Occidente*, 1925. OC.

En el Centenario de Hegel. Conferencia en el Instituto de Señoritas, Madrid, 1931.

“Sobre los Estados Unidos”, 1932.

Goethe desde dentro. Pidiendo a un Goethe desde dentro. “Goethe, el libertador”. Luz, *La Nación*. 1932.

Pidiendo a un Goethe desde dentro. Carta a un alemán. 1932.

Goethe desde dentro. Pidiendo a un Goethe desde dentro. Carta a un alemán. *Revista de Occidente*. 1932.

“Sobre ensimismarse y alterarse”. *La Nación*. 1933.

“La crisis de hoy y de hace cinco siglos”. *La Nación*, 1933.

“Del ‘humanismo’ y de la generación cartesiana”. *La Nación*. 1933.

“Ideas y creencias”. Diciembre 1934. *La Nación*, 1936.

“Elección en el amor”. *Estudios sobre el amor*. *Revista de Occidente*. 1939.

“Facciones del amor”. *Estudios sobre el amor*. *Revista de Occidente*. 1939.

“Ensimismamiento y alteración.” *Meditación de la técnica*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1939.

“Elección en el amor”. *El Sol*, julio, 1927.

“Juan Luís Vives (1492-1540)”. *La Nación*, diciembre 1940.

TOMO VI

Teoría de Andalucía y otros ensayos. “La percepción del prójimo”. *La Nación*, Buenos Aires, 1924.

Teoría de Andalucía y otros ensayos. “Corazón y cabeza”, 1927. *La Nación*,

¿Qué es la filosofía? Curso impartido en el Teatro Infanta Beatriz después de su dimisión de la Cátedra en la Universidad Central. Madrid, 1929. Obra póstuma.

“Guillermo Dilthey y la idea de la vida”. *Revista de Occidente*. Publicado entre noviembre y diciembre de 1933 y enero de 1934.

“Historia como sistema y del Imperio romano”. *La Nación*, 1940.

“Historia como sistema y del Imperio romano”. *Revista de Occidente*, Madrid, 1941.

“Paisaje con una corza al fondo”, *El Sol*, en marzo de 1927. En *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, 1942.

En torno a Galileo, 1947.

Nota preliminar a *Teoría de la expresión*, de Karl Bühler. 1950

Prólogo a *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba. 1952.

“El hombre y la medida de la tierra”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, octubre de 1954.

Introducción a Velázquez. 1954.

TOMO VII

Lecciones del curso universitario 1921-22. Obra póstuma.

“Para un diccionario filosófico”. 1913. Obra póstuma.

Sistema de Psicología. Curso en otoño, 1915. Obra póstuma.

Introducción a los problemas actuales de la filosofía. Curso en la Institución Cultural Española de Buenos Aires, Argentina, 1916. Obra póstuma.

La pedagogía de la contaminación. 1917. Obra póstuma.

De la Cortesía o las buenas maneras. 1918. Obra póstuma.

El sentido deportivo de la vitalidad. Curso en la Residencia de señoritas. Madrid, 1924. Obra póstuma.

Elogio de las virtudes de la mocedad, 1925. Obra póstuma.

Elogio de las virtudes de la mocedad. 1925. Obra póstuma.

¿Qué es filosofía? Curso 1929. Lecciones publicadas en *La Nación*. Obra póstuma.

TOMO VIII. OBRA PÓSTUMA

Introducción a los problemas actuales de la filosofía. Curso en Argentina, 1916. Obra póstuma.

Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente. Buenos Aires. Primera conferencia, 1928. Obra póstuma.

Meditación de nuestro tiempo, Conferencia en Buenos Aires, 1928. Obra póstuma.

“¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?” Buenos Aires, 1928. Obra póstuma.

¿Qué es filosofía?, 1929. Obra póstuma.

“*Vida como ejecución*” (*El ser ejecutivo*). Lecciones del curso 1929-1930. Obra póstuma.

“¿Qué es la vida?” Lecciones del curso 1930-1931. Obra póstuma.

El hombre y su circunstancia. 1931. Obra póstuma.

Principios de Metafísica según la razón vital. Curso 1932-1933. Obra póstuma

Curso de 1932-1933. Obra póstuma.

Principios de Metafísica según la razón vital. Curso 1932-1933. Obra póstuma.

“Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón”. 1946. Obra póstuma

TOMO IX. OBRA PÓSTUMA.

Teoría de las generaciones. “¿Qué pasa en el mundo?”. Algunas observaciones sobre nuestro tiempo. 1933. Obra póstuma.

Principios de Metafísica según la razón vital. Lecciones del curso 1933-34. Obra póstuma.

“El hombre y la gente”. Conferencia en Valladolid, 1934. Obra póstuma.

“El hombre y la gente”. Conferencia en Rotterdam, 1936. Obra póstuma.

El hombre y la gente. Curso de 1939-1940. Obra póstuma.

Razón histórica. Curso 1940. Obra póstuma.

“La cultura de las habas contadas”. “Paisaje de las generaciones”. 1943. Obra póstuma.

Sobre un Goethe bicentenario. Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen. 1949. Obra póstuma.

Ensimismamiento y alteración. Curso de 1949-1950. Obra póstuma.

El hombre y la gente. Curso de 1949-1950. Obra póstuma.

“Individuo y organización”. Conferencia en los Coloquios de Darmstadt. 1951.

Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A Study of History. Obra póstuma.

Tres ensayos sobre la mujer, “Esquema sobre Salomé” (1921). Editado por Almacenes Generales de Papel S. A., en edición limitada. Madrid, 1972.

TEXTOS CITADOS DEL ARCHIVO DE LA BIBLIOTECA DE LA FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET-GREGORIO MARAÑÓN. MADRID.

“La mujer”. Nota escrita a mano. Archivos de la Biblioteca de la Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid. Signatura 19/40.

Carta a Victoria Ocampo, nº 1. Madrid 22 de Mayo 1917.

Carta a Victoria Ocampo nº5 (2º viaje a la Argentina, 1928) Martes 28.

Carta a Victoria Ocampo nº10, de 1928 (2º viaje a la Argentina).

Carta a Victoria Ocampo nº 20. Viernes 4 enero 1934.

Carta a Victoria Ocampo, nº 25. Julio 1917 (Sobre dirigido a Rep. Argentina, Señora Victoria Ocampo de Estrada, Tacumán 675. Buenos Aires).

Carta a Victoria Ocampo. “Tuyo O.” 1934. Carta Nº 19 Jacinto Verdaguer, 17, un lunes.

Carta de Rosa Chacel (Signatura: C-78/52) conservada en los Archivos de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Madrid.

Carta de María Zambrano, 28 mayo 1931. Conservada en la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Madrid.

OCAMPO, Victoria. “Mi deuda con Ortega”. Escrito en diciembre de 1955. Ed. Buenos Aires, 1979. Ministerio de Cultura y Educación.

DOLDÁN VALERA, Patricia. “La mujer en el pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset”. 1981. Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón. (ORT/DOL/muj).

DONAUE, Darcy. “Mujer y hombre en Ortega”, en *Ortega y Gasset Centennial. Centenario Ortega y Gasset*. University of New Mexico. Universidad de Nuevo México. Ed. José Porrúa Turanzas, S.A. Madrid, 1985. Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

FERNÁNDEZ AGIS, Domingo. “Reflexiones sobre el papel de Ortega y Gasset en la recepción de la teoría psicoanalítica...”. *Revista de Estudios Orteguitanos*. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, nº 27. Madrid, 2013.

OCAMPO, Victoria. “Mi deuda con Ortega”. Escrito en diciembre de 1955. Ed. Buenos Aires, 1979. Ministerio de Cultura y Educación, p. 95. Archivo de la Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Madrid.

PÉREZ-VENTURA, Celia. “La mujer y su feminidad bajo la mirada de José Ortega y Gasset”, p. 130. IV Congreso de Postgraduados en Estudios Hispánicos, Londres, 1996. Consejería de Educación y Ciencia, Embajada de España. En Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Madrid, 1996.

TEXTOS CITADOS DE OTROS AUTORES SOBRE ORTEGA Y GASSET

A.A.V.V. *Cuerpo vivido*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2010.

AGRA ROMERO, María José. “Legitimidad y necesidad del disenso feminista”, en GONZÁLES, José María y THIEBAUT, (eds.) Carlos *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1990.

ALTUNA, Belén. “Sobre la dicotomía cuerpo-alma”. *Revista de Filosofía*. Córdoba, 2008.

ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Francisco. “Ortega y Gasset y la moral de la fidelidad”. *Revista de Estudios orteguianos*, nº 27, Madrid, 2013. Recuperado de *Anales*. Universidad de Cuenca (Ecuador), Tomo XI (3/4), 1955.

ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Eduardo. “La vida del yo: el problema del sujeto en Ortega”. *Signos filosóficos*, Tomo XII, nº 24. Madrid, 2010.

ARAS, Roberto E. “Ortega: reflexiones sobre la moda”, *Revista de Estudios orteguianos* nº 25, Fundación Ortega y Gasset- Gregorio Marañón, Madrid, 2012.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Ed. Gredos Madrid, 1982.

ARISTÓTELES, *Retórica*, II. Edición bilingüe de Antonio Tovar. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971.

ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Ed. Gredos, Madrid, 2010.

BAUDELAIRE, Charles. *El pintor de la vida moderna*. Galería Yerba- Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia, Colección de arquitectura, Murcia, 1995.

BENAVIDES, M. *De la ameba al monstruo propicio. Bases naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1988.

BENJAMIN, Walter. *Obra de los pasajes*, Obras Completas. Libro V, Tomo 1. Abada Editores, SL, Madrid, 2013.

BERLIN, Isaiah. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Alianza Editorial, Madrid, 2001.

BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica. México, 1949.

BUBER, Martin. *Yo y tú*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2013.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialéctica de la mirada*. Ed. Visor, Madrid, 1995.

BÜHLER, Karl. *Teoría del lenguaje*, Revista de Occidente, Madrid, 1950. Traducido del alemán (*Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, 1934) por Julián Marías.

BÜHLER, Karl. *Teoría de la expresión*, Revista de Occidente, Madrid, 1950. Traducido por Hilario Rodríguez Sanz.

- CAMPOMAR, Marta. “Victoria Ocampo en la cultura del amor de Ortega y Gasset”. *Revista de estudios orteguianos* nº 3, Madrid, noviembre 2001.
- CARPINTERO, Helio. MIRANDA, Enid. HERRERO, Fania. “Ortega y Germain. Una relación significativa en la influencia de Ortega en la reconstrucción de la Psicología española de posguerra”. *Revista de estudios orteguianos*, nº1, Madrid, 2000.
- CASADO, Angel - SÁNCHEZ-GEY, Juana, (ed.) *María Zambrano. Filosofía y Educación. (Manuscritos)*. Editorial Club Universitario. San Vicente, Alicante, 2011.
- CASESMEIRO ROGER, Jorge. “Freud y la bella castellana”. Panace @. Revista de Medicina, Lenguaje y Traducción. Vol. XVII, nº 43. Primer semestre. Universidad de Córdoba, 2016.
- CEREZO GALÁN, Pedro. “Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset”. En SAN MARTÍN, Javier. *Ortega y la fenomenología*. U.N.E.D. Madrid, 1992, Parte III.
- CEREZO GALÁN, Pedro. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Biblioteca Nueva. Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Madrid, 2011.
- CHACEL, Rosa. “Ortega”, *Revista de Occidente*, nº 24/25, Madrid, 1983.
- CLAUDEL, Philippe. *Bajo el árbol de los Toraya*, Ed. Salamandra. Barcelona, abril, 2017.
- CONILL SANCHO, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Ed. Tecnos. Madrid, 1991.
- CONILL SANCHO, Jesús. “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri”, en SAN MARTÍN, Javier. *Ortega y la fenomenología*. U.N.E.D. Madrid, 1992.
- CONILL SANCHO, Jesús. “De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri” *The Xavier Zubiri Review*, Tomo 8, 2006.
- CONILL SANCHO, Jesús. *El poder de la mentira*, Ed. Tecnos, Madrid, 3ª ed. 2007.
- CONILL SANCHO, Jesús. “La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset”. Revista *Isegoría*, nº 53, Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Madrid, 2015.
- CORTINA ORTS, Adela. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Ediciones Nobel, Oviedo, 2007.
- CORTINA ORTS, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la sociedad democrática*. Ed. Paidós Ibérica. Barcelona, 2017.
- DANIELOU – ORTEGA Y GASSET, *Hombre y cultura en el siglo XX*. Colección Guadarrama de Crítica y Ensayo, nº 8. Madrid, 1957.
- DELGADO, Manuel. *Ciudadanismo*. Ed. Los libros de la catarata. Madrid, 2016.
- DIÉGUEZ, Antonio. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder Editorial, Barcelona, 2017.

DURÁN, M^a Ángeles. (ed.) *Mujeres y hombres en la formación de la teoría sociológica*. CIS, Madrid, 1996.

FERNÁNDEZ ESCALANTE, Mairena. “Ortega y las mujeres. Dichos y hechos”. *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, nº4, 2006. p. 215.

FERREIRO LAVEDÁN, Isabel. “Una sociología desde el individuo”. *Revista de Occidente* nº 372, Madrid, mayo 2012.

FLOGER, María. “Las diferentes perspectivas de lo femenino en la obra de María Zambrano”. Universitat de Barcelona, 2016. *Aurora, Papeles del “Seminario María Zambrano”*, nº 17.

GARAGORRI, Paulino. *Introducción a Ortega*. Alianza Editorial, Madrid, 1970.

GARAGORRI, Paulino. *Unamuno, Ortega, Zubiri, en la filosofía española*. Madrid, 1968, ed. Plenitud.

GARCÍA LARA, Carlos Enrique. *Ortega y Gasset y el psicoanálisis*. Tesis doctoral dirigida por Jaime de Salas Ortueta. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía, Departamento de Filosofía IV (Teoría del conocimiento e Historia del pensamiento), Madrid, 2002.

GARCÍA MORENTE, Manuel. “El tema de nuestro tiempo”. (Filosofía de la perspectiva). *Revista de Occidente*, nº V, Madrid, noviembre de 1923.

GARRIDO, M. *El yo y la circunstancia*, en *Teorema*, XIII/3-4 (1983).

GÓMEZ BOSQUE, Pedro. *Alma, cuerpo, vocación. Reflexiones en torno a la antropología filosófica de Ortega*. Amigos de la Cultura Científica. 1984, Santander (Cantabria). En el centenario del nacimiento de José Ortega y Gasset (1883-1955). Fundación Marcelino Botín.

GÓMEZ-FERRER MORANT, Guadalupe. (Ed.) *Las relaciones de género*. Ed. Ayer, Madrid, 1995.

GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos. *Freud y su obra. Génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*. Editorial Biblioteca Nueva y Asociación Psicoanalítica de Madrid, 2002.

GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, José. “Sobre el amor en Ortega”. *Revista de Estudios orteguianos*, nº 22, Madrid, 2011.

GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo. “Dimensiones del cuerpo y conocimiento moral en Ortega y Gasset”. *Azafea*. Revista de Filosofía. Madrid, 2016.

GUZMÁN, Flora. “Homenaje a José Ortega y Gasset”. *Cuadernos Hispanoamericanos*. 403-405. Enero-Marzo. Madrid, 1984.

KOPRINAROV, Lazar. “El cuerpo comunicativo. José Ortega y Gasset sobre el lenguaje como gesticulación”. *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 46, Universidad Neofit Rilski de Blagoevgrad, Bulgaria, 2010.

LACAU ST. GUILY, Camille. “El vínculo conflictivo de José Ortega y Gasset con Henri Bergson” en *Revista de Estudios orteguianos*. Nº 26, Madrid, 2013. Fundación José Ortega y Gasset- Gregorio Marañón.

- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La espera y la esperanza*. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1957.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Cuerpo y alma*. Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Revista de Occidente. Madrid, 1961.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Ediciones Nobel, Oviedo, 1999.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Alma, cuerpo, persona*. Círculo de lectores. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1995.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *Hombre y cultura en el siglo XX*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1957.
- LASAGA MEDINA, José. “El sentido del cuerpo en la filosofía de Ortega”. Curso 1989-90. *Separata de “Anuario del Departamento de Filosofía”*. Universidad Autónoma de Madrid.
- LASAGA MEDINA, José. “Las vidas contadas de José Ortega y Gasset”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, 2003.
- LASAGA MEDINA, José. “Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica (Ortega a medio siglo de distancia)”. *Revista de Occidente*, nº 293, Madrid, 2005, p. 11.
- LASAGA, José. *El Madrid de Ortega*. Edita Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Amigos de la Residencia de Estudiantes. Madrid, 2006.
- LEDESMA PASCAL, Felipe. *Realidad y Ser. Un ensayo de Fenomenología hermenéutica a propósito de Ortega*. Editorial Complutense. Madrid, 2001.
- LÓPEZ ARANGUREN, José Luis. *Erotismo y liberación de la mujer*. Ariel, Barcelona, 1972.
- MANDADO GUTIÉRREZ, Ramón Emilio; SÁNCHEZ GEY-VENEGAS, Juana; MADARIAGA DE LA CAMPA, Benito. *La Institución Libre de Enseñanza y la Asociación para la enseñanza de la mujer*. Santander, 2011. UIMP.
- MARÍAS, Julián. *El tema del hombre*. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1943.
- MARÍAS, Julián. *Ortega y la idea de la razón vital*. Colección “El viento sur”. Madrid, 1948.
- MARÍAS, Julián. *Acerca de Ortega*. Colección El Alción, Revista de Occidente. Madrid, 1971.
- MARÍAS, Julián. *Circunstancia y vocación*. Colección El Alción. Ediciones de la *Revista de Occidente*, Madrid, 1973.
- MARÍAS, Julián. *La mujer en el siglo XX*. Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- MARÍAS, Julián. *Ortega. Las trayectorias*. Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- MARÍAS, Julián. *Ortega. La felicidad humana*. Alianza Editorial, Madrid, 1987.

MÄRTENS, Gesine (Ed.). *Correspondencia. José Ortega y Gasset, Helene Weyl*. Madrid, 2008. Editorial Biblioteca Nueva. Fundación Ortega y Gasset.

MARTÍN, Francisco José, *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

MARTÍNEZ AMORÓS, M^a Alba. “Percepción y cuerpo según Merleau-Ponty”. Tesis de licenciatura, dirigida por F. Montero Moliner. Universidad de Valencia, 1984.

MARTÍNEZ AMORÓS, M^a Alba. “El yo ejecutivo o la afirmación de lo biográfico”. *Pensamiento* n° 273. Madrid, 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Ediciones Península, Barcelona, 1975.

MONFORT PRADES, Juan Manuel. “La idea de cultura en Simmel como fuente de inspiración para Ortega”. *Revista de Estudios orteguianos*, n° 22, 2011

MONTAIGNE, Michel de. *Ensayos (I). (edición íntegra)*. Ed. Orbis, Barcelona, 1984.

MONTERO MOLINER, Fernando. *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*. Edita Universitat de València, Serié Pensament Contemporani. Valencia, 1994.

MONTERO MOLINER, F. *La presencia humana*. Ed. G. del Toro. Madrid, 1971.

MORO ESTEBAN, Pedro Luis. “La crisis del deseo. La rebelión de las masas a la luz de Meditaciones de la técnica. En *Revista de Estudios orteguianos*, n° 2. Madrid, 2001.

MORÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá. Madrid, 1968.

MORÓN ARROYO, C. “Las dos estéticas de Ortega y Gasset”. University of Pennsylvania, Philadelphia. Centro Virtual Cervantes.

MÚGICA RODRÍGUEZ, Cristina. “Apuntes para pensar las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset con el psicoanálisis.” *Acta poética*. Vol.29, n°2. Mexico, 2008. Versión On-line.

MURILLO, Idelfonso. (Ed.) *Ciencia y hombre*. Ediciones Diálogo Filosófico. Colmenar Viejo (Madrid), 2008.

NATORP, Paul. *Pestalozzi, su vida y sus ideas*. Ed. Labor. Barcelona, 1931.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial. Madrid, 1980, 6ª edición.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Ed. Tecnos, 1ª edición, Madrid, 2010. Reimpresión 2017.

- ORRINGER, Nelson. "La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset". Serie de Filosofía Española. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 11. Pamplona, 1999.
- ORRINGER, Nelson. "Ortega, psicólogo y la superación de sus maestros". *Azafea*. Ediciones de la Universidad de Salamanca. Tomo I. Salamanca, 1985.
- ORRINGER, Nelson. "La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: La influencia de Georg Misch". *Revista de Estudios orteguianos*, nº 3. Madrid, 2001.
- ORTEGA SPOTTORNO, José. *Los Ortega*. Taurus/ Santillana Ediciones Generales, Madrid, 2002.
- OSÉS GORRAIZ, Jesús María. *La sociología en Ortega y Gasset*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989.
- OSTROVSKY, Ana Elisa - MOYA, Luis Alberto, *Revista Universitas Psychologica*, V.13, Nº 5, ed. Especial. Colombia, 2014.
- PADILLA, Juan. *Ortega y Gasset en continuidad. Sobre la Escuela de Madrid*. Editorial Biblioteca Nueva. Fundación Ortega y Gasset. Madrid, 2007.
- PERIS SUAY, Ángel. "La educación de ciudadanos en Ortega y Gasset". *Pensamiento*, vol. 65, nº245. Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2009.
- PERIS SUAY, Ángel. "Propuestas para la reforma de la democracia en el pensamiento de Ortega y Gasset". *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía, nº61. Universidad de Murcia, 2014.
- PLATÓN, *La República, o de la justicia*. Obras Completas. Ed. Aguilar. Madrid, 1972.
- QUEIROLO, Graciela. "Diálogos acerca de lo femenino: Victoria Ocampo y José Ortega y Gasset". *Cyber Humanitatis*, nº 23, Universidad Torcuato Di Tella. Buenos Aires, 2002.
- RECASENS SICHES, Luis. "José Ortega y Gasset: algunos temas capitales de su filosofía". *Revista de Estudios orteguianos*, nº 23. Madrid, 2011.
- REGALADO GARCÍA, Antonio. *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- RICARDEZ LÓPEZ, Juan José. "Freud en español". *Espacio universitario*. Vol. 36. Universidad Regional del Sureste. Oaxaca, Mexico, 2015.
- RIVERO HERRÁIZ, Antonio. "Ortega y Gasset y el deporte". II Congreso de la Asociación Española de Ciencias del Deporte. INEF, Madrid, 2002.
- RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa. "Mujer y pensamiento religioso en el franquismo" en GÓMEZ-FERRER MORANT, Guadalupe. (Ed.) *Las relaciones de género*. Ed. Ayer, Madrid, 1995.
- RUKSER, Udo. *Bibliografía de Ortega*. Revista de Occidente, Madrid, 1971.
- SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Espasa-Calpe. Madrid, 1973.
- SAN MARTÍN, Javier. (ed). *Ortega y la fenomenología*. U.N.E.D. Madrid, 1992.

SAN MARTÍN, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Ed. Tecnos, Madrid, 1998.

SAN MARTÍN, J. “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”. *Revista de estudios orteguianos*, nº 1. Madrid, 2000.

SAN MARTÍN, Javier – DOMINGO MORATALLA, Tomás (Eds.). *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 2010.

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

SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio. “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”. *Revista de estudios orteguianos*, nº 1. Madrid, 2000.

SÁNCHEZ-BARRANCO RUIZ, Antonio, ORELLANA VALLEJO, Reyes. “Ortega y Gasset, la psicología y el psicoanálisis”. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, nº95. Madrid, 2005. Versión On-line.

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana. “Sobre la mujer: experiencia y reflexión en María Zambrano”. *El Basilisco*, nº 21. Oviedo, 1996.

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana. “Persona y metafísica en María Zambrano”. *Quién*, nº1. Universidad Autónoma de Madrid, 2015.

SÁNCHEZ GEY-VENEGAS, Juana. “La recepción de José Ortega y Gasset en los primeros escritos de María Zambrano.” *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27. Madrid, 2013.

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana. “El lenguaje del cuerpo y razón de amor en María Zambrano.” *Daimon*. Revista Internacional de Filosofía. Suplemento 5, Universidad de Murcia, 2016.

SCHELER, Max. *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Ed. Caparrós, Madrid. 2000.

SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1943.

SCHELER, Max. *Los ídolos de autoconocimiento*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003.

SEQUEROS, Antonio. *Teoría de la mujer en la obra de Ortega y Gasset*. Imprime: Talleres Litográficos Zerón – Antonio Sequeros. Orihuela, 1983.

SERRANO DE HARO, Agustín. “Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor”. Trabajo inscrito en el proyecto de investigación “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor” (FFI2013-43240-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. (IFS. CSIC). Reelaboración del ensayo *New and Old Approaches to the Phenomenology of Pain*”, 2012.

SILVER, Philip W. *Fenomenología y razón vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset*. Alianza Editorial. Madrid, 1978.

- SIMMEL, Jorge. “Lo masculino y lo femenino. Para una psicología de los sexos”. *Revista de Occidente* nº 5. Madrid, noviembre, 1923.
- SIMMEL, Georg. *Cultura femenina y otros ensayos*. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1938.
- SIMMEL, Georg. *El Conflicto: Sociología del Antagonismo*. Ediciones Sequitur. Madrid, 2010.
- SIMMEL, Georg. *El conflicto de la cultura moderna*. Ed. Brujas. Córdoba, 2011.
- SOLBES BORJA, Clara. “José Ortega y Gasset, la mujer intelectual y las intelectuales modernas: Rosa Chacel y María Zambrano”. TFM. Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2015. p. 25.
- UEXKÜLL, J. Von. *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Espasa-Calpe. Col. Biblioteca de Ideas del Siglo XX. Madrid, 1934.
- UNAMUNO, Miguel de. *Diario íntimo*. Madrid, 1970. Ed. Escelicer. Cuaderno II, p. 145.
- VYGOTSKY, Lev S. *Problemas de Psicología General. Obras Escogidas, II*. (ed. dirigida por Álvarez, A. y Del Río, P.) Madrid, 1993.
- ZAMBRANO, María. *Hacia un saber sobre el alma*. Ed. Losada. Buenos Aires, 1950.
- ZAMBRANO, María. *El hombre y lo divino*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1955.
- ZAMBRANO, María. *De la aurora*. Ed. Turner. Madrid, 1986.
- ZAMBRANO, María. *Delirio y destino*. Círculo de lectores. Barcelona, 1989.
- ZAMORA BONILLA, Javier. *Ortega y Gasset*. Editorial Plaza y Janés, Barcelona, 2002.
- ZAMORA BONILLA, Javier (ed.) *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada, 2013.
- ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. Editora Nacional, Madrid, 1974.
- ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre*. Alianza Editorial. Madrid, 1986.
- ZWEIG, Stefan. *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Ed. Acantilado. Barcelona, 2001.

OTRAS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A.A.V.V. *Desde Occidente. 70 años de Revista de Occidente. 1923-1993*. Fundación Ortega y Gasset. Madrid, 1993.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1965. 5ª edición.

FERRATER MORA, José. *El ser y el sentido*. Ed. Revista de Occidente Madrid, 1967.

FREUD, Sigmund. *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Alianza Editorial. Madrid, 1972.

HUSSERL, Edmund Gustav Albrecht. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

HUSSERL, Edmund Gustav Albrecht. *Investigaciones Lógicas*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1929. Trad. de Manuel García Morente y José Gaos.

HUSSERL, Edmund Gustav Albrecht. *Meditaciones Cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, Trad. de Mario A. Presas.

KRETSCHMER, Ernst. *Constitución y carácter*. Ed. Labor, Barcelona, 1961.

LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1957.

LOEB, Jacques. *The mechanistic conception of life: biological essays*, The University of Chicago Press, Chicago, 1912; reprint, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1964.

LÓPEZ QUINTÁS, Alonso. *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors*. Ed. Guadarrama. Madrid, 1972.

MARTÍN PUERTA, Antonio. *Ortega y Unamuno en la España de Franco. El debate intelectual durante los años cuarenta y cincuenta*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2009.

ORTEGA SPOTTORNO, José. *Los Ortega*. Ed. Taurus. Madrid, 2002.

RABADE ROMEO, Sergio. *Estructura del conocer humano*. G. del Toro, Editor. Madrid, 1969.

SPLINGER, Oswald. *La decadencia de occidente*. Espasa-Calpe, SA. Madrid, 1983. (Traducción Manuel G. Morente).

TRÍAS, Eugenio. *Ética y condición humana*. Ediciones Península, Barcelona, 2000.

VATTIMO, Gianni y ROVATTI, Pier Aldo. *Il pensiero debole*. Feltrinelli, Milán, 1983. (Edición en castellano, *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid, 1988).

ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1986.

Extraordinario VI

N.ºs 24-25. 500 ptas.

Revista de Occidente



ORTEGA, VIVO

Escriben

MARIA ROSA ALONSO - JUSTINO DE AZCARATE - JAIME BENITEZ
RAMON CARANDE - PEDRO CARAVIA - JULIO CARO BAROJA
ROSA CHACEL - LUIS DIEZ DEL CORRAL - PAULINO GARAGORRI
F. GARCIA ENRIQUEZ - EMILIO GARCIA GOMEZ - JOSE GERMAIN
MANUEL GRANELL - JORGE GUILLEN - JOSE A. MARAVALL
JULIAN MARIAS - JOSEP PLA - JOSE PRAT
A. RODRIGUEZ HUESCAR - C. SANCHEZ-ALBORNOZ - F. VEGA DIAZ
CONDESA DE YEBES - MARIA ZAMBRANO - XAVIER ZUBIRI

Viñeta: Maruja Mallo

Número extraordinario VI. Revista de Occidente. Viñeta: Maruja Mallo.
Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón

