

LA RAZON HISTORICA Y EL CAMBIO DE PARADIGMA EN HISTORIA: DE LA CONCIENCIA A LA ACCION

1. INTRODUCCION

El tratamiento que he hecho de la razón orteguiana y su relación con la vida en un artículo reciente¹ ha intentado mostrar su relación con tres autores (Bergson, Husserl y Dilthey) que a mi modo de ver son una referencia clave para comprender la obra de Ortega. Esa relación de autores y filosofías no hay que entenderla de un modo mimético, sino como una relación que hunde sus raíces en el momento histórico que a uno y otros les ha tocado vivir. La contemporaneidad de uno y otros (su mundo común) explica muchas de sus relaciones. Una forma de explicitar más lo que vengo diciendo puede lograrse dibujando el panorama de la filosofía europea durante la época que va de los años 70 del s. XIX a los años 30 de nuestro siglo. El artículo que Ortega escribe en 1928 en la Revista de Occidente con ocasión de la muerte de Max Scheler esboza muy bien el estado de la filosofía europea correspondiente a las dos generaciones de filósofos que aquí me interesan: la de los treinta últimos años del XIX y la de los primeros treinta años del s. XX. A finales del s. XIX la filosofía dominante era la del positivismo. «Pero no se debe negar que las consecuencias benéficas de aquel racionalismo fueron recogidas en pleno positivismo. Europa se enriqueció; el mundo, vacío de sentido, se llenó de máquinas, se hizo cómodo. Esta fue la compensación: el utilismo sirvió de balancín al funámbulo europeo»². Contra esta generación de filósofos positivistas triunfantes reaccionaron el neokantismo y el neohegelianismo, que florecieron con el comienzo del siglo (1900); pero por las venas de estas tradiciones seguía corriendo sangre positivista. La verdadera reacción contra toda forma de positivismo fue la «fenomenología» de Husserl, como anota Ortega; y en paralelo con ella la «nueva filosofía» de Bergson y sus discípulos franceses y también, a su manera, el historicismo de Dilthey. En esa convergencia de tradiciones críticas con relación al paradigma positivista es donde se integra Ortega. Estas tradiciones críticas del positivismo van a oponer al frío paradigma de los «hechos» el «sentido»; a partir de ese momento las cosas dejaron de ser hechos mostrencos sin

¹ C. Flórez Miguel, 'Racionalidad y teoría de la acción en Ortega', *Studia Zamorensia* 4 (1983) 283-301.

² J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, 4 (Alianza Editorial, Madrid 1983) 509.

sentido y pasaron a tener consistencia propia. «Cada una de estas cosas comenzó tranquila y resueltamente a ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una 'esencia', a consistir en algo fijo o, como yo digo, a tener una 'consistencia'»³.

Se abandona el paradigma positivista y se busca un nuevo paradigma, que se va a encontrar en el subsuelo de los hechos y que podemos identificar con un nombre genérico válido para todos como el «mundo de lo vivido». Hacia ese «mundo de lo vivido» es hacia donde dirige su investigación la nueva filosofía de Bergson, el historicismo de Dilthey y la fenomenología de Husserl y sus seguidores. Cada uno de ellos va a interpretar a su manera ese «mundo de lo vivido», pero todos van a coincidir en la necesidad de hacerle entrar en el texto de la filosofía. Y entre esos todos hay que contar a Ortega y su llamada de atención sobre la «vida» como realidad radical.

Bergson, Husserl, Dilthey y Ortega consideran lo que ellos llaman o simplemente vida o mundo de la vida como la realidad básica hacia cuyo análisis ha de dirigirse la filosofía. Dicha realidad básica tiene como peculiaridad común a todos ellos el ser una totalidad en la que está condensada la realidad en toda su multiplicidad, siendo ese carácter de totalidad el que exige que el método de análisis no se quede en la mera descripción, sino que llegue a la captación del sentido; o, con otras palabras, a descubrir qué tiene que ver eso con la totalidad de la existencia humana, superando de esta manera el parcialismo de la actitud positivista. Para poder explicar esa totalidad que es la vida es para lo que tiene que acudir a la razón histórica que es la que puede reconstruir el mundo circundante de las cosas, de los pueblos y de las épocas que han ido sedimentándose en ese estrato como resultado de la acumulación del devenir que llaman vida. Desde la interpretación de la misma cualquiera de sus componentes puede ser considerado como un hecho histórico, cuya realidad no se agota en lo que aparece como dado, sino que adquiere su sentido cuando logramos insertarlo en el conjunto histórico del que forma parte. Este nuevo planteamiento de la filosofía desde la vida lleva consigo la necesidad de replantearse el origen mismo de la filosofía de forma diversa a como lo hiciera la filosofía moderna. De ahí que todos los filósofos aludidos se plantean la exigencia de criticar la filosofía moderna y más en concreto el planteamiento que de la misma hiciera Descartes. La crítica de Descartes como prototipo de la filosofía moderna, es sintomática para ver la nueva orientación que los filósofos aludidos van a dar a la filosofía. En dicha orientación pierde importancia la teoría del conocimiento y la adquiere la interpretación. Veamos cómo esto se cumple en la filosofía de Ortega.

2. CRÍTICA ORTEGUIANA DE LA FILOSOFÍA DE DESCARTES

Para analizar dicha crítica voy a fijarme en el texto de la misma que aparece en *Sobre la razón histórica*, inserto en las conferencias pronunciadas en Buenos Aires en 1940. El texto se encuentra distribuido

3 *Ibid.*, 510.

en los tres primeros capítulos de dichas conferencias y su estructura puede ser descrita brevemente de la siguiente manera: En primer lugar lleva a cabo una descripción de la filosofía tomando como modelo la actitud de Descartes. En los dos capítulos siguientes desarrolla la crítica distribuida en cuatro puntos, que son los que iré analizando sucesivamente.

Descartes utiliza la duda como instrumento (método) de retirada hacia un lugar seguro sobre el que construir la filosofía y ese lugar seguro él lo va a encontrar en el «yo solitario», fundando de esta manera el idealismo moderno como solipsismo. La crítica orteguiana de este planteamiento cartesiano de la filosofía se apoya en que para Ortega no es tan radical como él dice, ya que no toma las cosas como «se presentan» sino desde una teoría, lo cual es posterior al hecho de la existencia de las mismas. Previo a la duda, que ya es una teoría, está el hecho de la existencia. ¿Qué significa que la existencia es un hecho previo a la duda que es una teoría?

Para comprender esta interpretación orteguiana de Descartes hay que acudir a toda una tradición filosófica que a partir del s. xix va a interpretar el «cogito ergo sum» de Descartes desde el sum (sujeto real, empírico) y no desde el cogito (sujeto abstracto, lógico). Dentro de esta tradición podemos citar a Destutt de Tracy, Maine de Biran, Schopenhauer, Nietzsche, Feuerbach, etc.⁴ En esta tradición se encuentra también el filósofo Unamuno, que es al que yo quiero referirme en primer lugar. Al final del capítulo II del *Sentimiento trágico de la vida*⁵ critica la posición de Descartes en los términos siguientes. Lo malo del punto de partida de Descartes no es el artificio metódico de la duda, sino el no llevar este artificio hasta su radicalidad última y poner como punto de partida de la filosofía el hombre abstracto (yo pienso) y no el hombre concreto (yo soy). «Y llega al *cogito ergo sum*, que San Agustín preludiara; pero el *ego* implícito en este entimema, *ego cogito, ergo ergo sum* es un ego, un yo irreal o sea ideal, y su sum, su existencia, algo irreal también. «Pienso, luego soy», no puede querer decir sino «pienso luego soy pensante»; ese ser del soy, que se deriva de pienso, no es más que un conocer; ese ser es conocimiento, más no vida. Y lo primitivo no es que pienso, sino que vivo, porque también viven los que no piensan. Aunque ese vivir no sea un vivir verdadero»⁶. El elemento más radical al que la filosofía puede llegar en su proceso de descenso no es el pensamiento, sino la existencia. Una existencia que puede ser caracterizada como conatus o esfuerzo tal como Spinoza lo hiciera en su *Ética* y tal como recoge Unamuno en el *Sentimiento trágico de la vida*. Y la experiencia de ese hecho radical que es la existencia no se me da primariamente en el pensamiento, sino en el sentimiento. Siento que existo y quiero seguir existiendo. Y siento que existo entre otras cosas porque padezco las cosas que me afectan en su «presencia». De ahí que antes

4 H. Brands, «*Cogito ergo sum*». *Interpretationen von Kant bis Nietzsche* (Alber, München 1982). Este texto analiza pormenorizadamente los elementos fundamentales de esa tradición.

5 M. Unamuno, *Obras completas*, VII (Escelicer, Madrid 1967) 129-31.

6 *Ibid.*, 130.

de percibir las cosas yo me encuentro efectivamente con ellas, entre ellas en el hecho de existir. Si yo estoy entre las cosas y las cosas me son presentes mi primera relación con ellas es la afección, el sentimiento. Siento efectivamente las cosas y estoy a gusto o a disgusto con ellas. Esto lo han dicho muchas filosofías con anterioridad a Ortega a alguna de las cuales yo he hecho alusión aquí. En contemporaneidad con él podemos citar a Heidegger que considera como una de las estructuras existenciales del ser ahí el «encontrarse». El ser ahí es un estado de yecto, de arrojado y como tal se encuentra entre las cosas del mundo y las experimenta afectivamente.

La concepción orteguiana, pues, implica una concepción de la existencia como un «estar en el mundo» y la correspondiente presencia de las cosas, cuya primera verdad o manifestación es el no-ocultamiento; puesto que antes de percibir las cosas las siento afectivamente. De esta consideración de la existencia como previa al pensamiento e interpretada como esfuerzo se desprende una consideración del ser y de la realidad distinta de como lo ha hecho la ontología desde los griegos hasta el mismo Descartes. Para los griegos el ser es concebido como lo independiente y de ahí el concepto aristotélico de sustancia, de cuyo paradigma no escapa Descartes. Ortega, en cambio, concibe la existencia como algo no independiente sino estrechamente ligada con las cosas entre las cuales se encuentra por el hecho mismo de vivir. Más adelante veremos las consecuencias de esta concepción del ser.

El segundo punto de la crítica orteguiana de Descartes se dirige contra la conciencia como inmediatez y espacio primero de aparición de las cosas, tal como los distintos idealismos han defendido desde Descartes hasta Husserl pasando por Kant. Esta interpretación de la conciencia como inmediatez es dependiente de la concepción del ser interpretada como independencia, de la que se ocupa en el primero de los puntos. Ortega, en cambio, propone una concepción del ser diferente. Entiende al mismo como coexistir y estar afectado por las cosas en el hecho primario de la coexistencia. Para Ortega el mundo no es un conjunto de sustancias independientes al estilo aristotélico, sino el resultado de una coexistencia directa del yo con las cosas, coexistencia que experimentamos en el sentimiento resultante de su afección y del esfuerzo que es eso que llamamos nuestro vivir. Para Ortega la soledad es un acto secundario de nuestra retirada hacia el yo a partir de nuestra coexistencia con las cosas y de nuestra relación preintelectual con ellas.

El tercer punto de la crítica orteguiana se centra en el mundo, que según él nunca puede quedar suprimido por la duda y eso por dos razones fundamentales. La primera razón es porque la conciencia, la cogitatio no es soledad como Descartes creía, sino trascendencia, presencia de las cosas. Para comprender esta razón hay que tener en cuenta la posición de la ontología tal como Hartman la entiende⁷. La otra razón

7 N. Hartmann, *Metafísica del conocimiento*. Trad. J. Rovira Armengol (Losada, Buenos Aires 1957) II, 378. «En virtud de esta su autonomía, sujeto y objeto adquieren un sesgo fundamental común que los une: el ser. Están uno frente a otro como existentes que no se reducen al ser de la relación de conocimiento,

que está íntimamente ligada con la anterior es que según Ortega el ser no puede ser entendido como lo independiente tal como ha hecho la filosofía desde los griegos, sino como algo dinámico al estilo de la *energeia* aristotélica. Desde ese punto de vista lo importante del ser no es su consistencia, sino su situación, su efectuación. Concepto que puede ser explicado o bien desde la interpretación que Hartmann hace de la efectividad en su ontología interpretando a Aristóteles; o bien desde la interpretación que Maine de Biran hace del ser como acción, lo que supone una notable diferencia con respecto a la interpretación fichteana del yo como punto de partida de la filosofía. Desarrollaré este punto más adelante al tratar el concepto de existencia que es el elemento fundamental aquí en discusión.

El cuarto punto de la crítica orteguiana de Descartes es su afirmación de la primacía del hombre Descartes frente a la duda. Descartes duda y filosofa porque vive y previo al filosofar es vivir. Con lo cual Ortega vuelve a enlazar con Unamuno de nuevo en este punto⁸.

Concretada la crítica de Descartes en los cuatro puntos anteriormente analizados, podemos observar que el núcleo de la misma gira en torno al concepto de existencia, que es el que ahora exige nuestro análisis.

3. TEORIA ORTEGUIANA DE LA EXISTENCIA

Esa teoría tiene unos antecedentes cuyos nombres son los siguientes: Dilthey con su interpretación de la misma desde el esfuerzo; el segundo sería el joven Ortega tal como él dice en el texto; el tercero el de Jaspers y el cuarto y último el de Heidegger. No voy a entrar en el análisis de estos antecedentes, porque no interesa para el objeto del presente estudio, sino que voy a desembocar inmediatamente en la interpretación orteguiana.

La primera caracterización que Ortega hace de su concepción de la existencia es para decir que no tiene nada que ver con el uso que de dicho concepto hace el existencialismo contemporáneo. Quizá con ello quiera decir Ortega que dicho concepto no se aplica exclusivamente al hombre, sino a la realidad como conjunto en cuyo contexto el hombre

sino que tienen raíces en otras relaciones de ser que subsisten aún concibiendo pospuesta la relación del conocimiento. Por consiguiente, sujeto y objeto se hallan uno frente a otro como miembros de una sola conexión de ser, pertenecen a un sólo mundo real, en que todo lo coexistente se halla en diversas relaciones actuales, determinándose y condicionándose reciprocamente de diversos modos.

8 M. Unamuno, OC, VII, 126. «La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre... En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un para qué. El filósofo filosofa para algo más que para filosofar. *Primum vivere, deinde philosophari*, dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho filosofa para vivir. Y suele filosofar, o para resignarse a la vida o para buscarle alguna finalidad, o para divertirse y olvidar penas, o por deporte y juego».

es un existente junto a las cosas de las que también puede decirse que existen.

En la lección 4.^a de *Unas lecciones de Metafísica*⁹ Ortega lleva a cabo un análisis semántico del término existencia, cuyo análisis es decisivo para comprender su crítica de Descartes y la filosofía moderna. El primer significado de dicho término tiene que ver con el significado de «haber» y entonces lo que demarca es un ámbito con referencia al cual podemos decir que hay algo. En este sentido podemos distinguir muchos modos de haber: el del mundo, el de la poesía, el de la ciencia, el de la filosofía, el de la religión, etc. Junto a este significado de existir hay otro, que es más importante, y que en cierto modo excluye a los otros. Ese significado principal quiere decir que hay algo en el ámbito de «las cosas reales», efectivas. El elemento más importante para caracterizar aquí el significado primordial de la existencia es el de efectividad, que se contrapone al de posibilidad. La posibilidad dice referencia al ámbito de pensar dentro del cual yo puedo llegar a determinar «lo existente posible» con total precisión (cosa que ocurre en el caso de los conceptos científicos); la efectividad, en cambio, dice referencia al ámbito del ser pero no entendido como pensado, sino como siendo, como efectivo, que es el tipo de ser del que nos habla Unamuno en el capítulo 3.^o del *Sentimiento trágico de la existencia*¹⁰.

Una concepción del ser que viene de la filosofía del s. XIX, sobre todo de tradiciones que no son la del idealismo alemán, sino filosofías críticas con respecto a dicha tradición. Pongo como ejemplo la filosofía crítica de Maine de Biran, que toma como punto de partida de su filosofía no el concepto de sustancia, sino el concepto de causa y por eso entiende la existencia no como «algo», sino como causa o fuerza actuante. «Es importante observar aquí dos clases de procedimientos inversos del espíritu, aquel en el que se parte de la representación de un objeto o de un hecho exterior dado a los sentidos, para elevarse progresivamente a las clases, a las leyes y a las causas generales de los fenómenos; y aquel en el que se parte de un hecho dado por la observación interior, para derivar de él, o articular en torno a él todos aquellos del mismo orden. Aquí, (en este caso), todas las ideas o los hechos se simplifican o se individualizan en la conciencia del yo, idéntica con la de causa o fuerza agente. Allí (en el primer caso), todo se generaliza o se complica hasta llegar a la idea más general, que es, ciertamente, aquella que los físicos llaman causa. Pero es totalmente evidente que la palabra *causa* tiene aquí dos valores muy diferentes y opuestos. Siguiendo la acepción psicología o de la ciencia de los principios, es el dato primitivo y simple que se trata de constatar; en la acepción física, es lo desconocido a investigar»¹¹. Para Maine de Biran la individualidad del yo entendida como causa actuante es un hecho absoluto previo al orden relativo de los conocimientos, en el cual hecho van implícitas dos cosas. En primer

9 J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, 12, 55-58.

10 M. Unamuno, *Obras completas*, VII.

11 Maine de Biran, *Oeuvres Choies* (Aubier, Paris 1942) 110-11.

lugar el esfuerzo querido y simultáneamente una resistencia orgánica¹². Y como tal hecho absoluto y primitivo no es objeto de ningún tipo de conocimiento, sino más bien objeto de una creencia. Por eso la creencia es previa al conocimiento y más radical que el mismo. Esto es precisamente lo que dice Ortega en las páginas 55 y 56 del texto que estoy comentando. Este yo causa actuante y hecho primitivo de mi experiencia no es la idea abstracta del yo de los idealistas alemanes como Fichte o Schelling. «Fichte y Schelling confunden las nociones de los seres con los seres mismos; para ellos, no se trata de encontrar el origen y la generación de las nociones que nuestro espíritu se forma de las sustancias, de las causas, sino más bien de explicar el origen y la generación de las cosas a partir del yo y de su acción creadora, que ellos deben al menos suponer como dada»¹³.

Esta concepción del idealismo alemán confunde el ámbito de las ideas o del conocimiento, que es un ámbito relativo con el ámbito de los hechos o creencias, que es un ámbito absoluto. Hay que distinguir, pues, dos modos diferentes de derivación: el uno en el sistema de la creencia absoluta en el que se experimenta la existencia como creencia indeterminada; y el otro en el sistema de nuestros conocimientos relativos, que supone la idea de la existencia como un conocimiento (representación) perfectamente determinado y puesto como principio de deducción de todos los otros principios del conocimiento. «Siguiendo el proceder de la creencia se establece como axioma que antes de *actuar*, antes de ser modificado de una manera cualquiera determinada, de manifestarse bajo tal atributo, cualidad o propiedad, es necesario *ser* absolutamente o a título de sustancia, de *cosa en sí*, de *noumeno*; y esto es una verdad necesaria, que es imposible no creer, o de lo contrario es ininteligible. ¿Pero esta verdad absoluta, universal, necesaria es también primitiva? Si, en el orden de nuestras creencias; no, en el de nuestro conocimiento»¹⁴. Una consecuencia filosófica muy importante de lo anterior es que ahí hay una diferencia muy radical entre la existencia y la conciencia consideradas como principios de un posible sistema filosófico. Cuando ponemos la primera nos colocamos en el orden del ser; mientras que cuando ponemos la segunda estamos en el orden del conocer. «En el sentido verdadero y real del principio, yo existo o yo reconozco que yo existo (yo pienso) no quiere decir la misma cosa que yo soy; el primero expresa el hecho de toda conciencia, el conocimiento relativo del yo que no existe para sí mismo sino en tanto que se percibe o se piensa; el segundo lleva consigo el ser absoluto o la creencia de que ese sujeto que se dice yo es una sustancia durable, una cosa en sí que no tiene necesidad de conocerse en alguna relación a un tiempo o a un lugar determinado, para ser en lo absoluto del tiempo y del espacio»¹⁵.

Según este planteamiento de Maine de Biran el hecho primitivo de la filosofía no es la conciencia, sino la existencia, cuya experiencia,

12 *Ibid.*, 179.

13 *Ibid.*, 185, nota.

14 *Ibid.*, 189.

15 *Ibid.*, 194.

previa al conocimiento, se nos da en la creencia o sentimiento. «Nosotros también encontramos arraigada muy profundamente la noción de causa o de fuerza; pero antes que la noción es el sentimiento inmediato de la fuerza, y este sentimiento no es otra cosa que el de nuestra existencia misma del cual es inseparable el de la actividad. Ya que nosotros no podemos conocernos como personas individuales sin sentirnos causas relativas de ciertos efectos o movimientos producidos en el cuerpo orgánico»¹⁶. De acuerdo con esta tradición filosófica podemos decir que existir significa ser efectuándose, cosa que para Maine de Biran sólo puede afirmarse de la existencia individual del hombre, mientras que para Ortega puede afirmarse también eso mismo de todas las cosas, del ser mismo, que es precisamente lo que dice a continuación en el texto que estamos comentando¹⁷.

La distinción que Ortega introduce aquí entre esencia y existencia es también fundamental para comprender adecuadamente su filosofía. Ortega opta por la primacía de la existencia sobre la esencia, pero no en el sentido sartreano de ser una nada que hay que construir; sino en el sentido hartmanniano y hermenéutico de la realidad como efectividad.

Para Ortega la esencia se ubica en el ámbito de lo posible; la esencia de una cosa es la que caracteriza algo y nos dice qué es ese algo, pero sin ninguna referencia al orden de lo existente. La existencia, en cambio, significa que esa esencia se está ejecutando o actuando; lo cual implica que el ser del existente es interpretado como *energeia* o, como efectuación, como ejecución. Esto puede ser afirmado de todo existente; pero el existente humano tiene una peculiaridad y es que mientras que la esencia de las cosas es la misma que la del medio sobre la que ellas actúan, en el caso del hombre no ocurre lo mismo, sino que su esencia es distinta de la circunstancia sobre la que su esencia tiene que ejecutarse y ello le obliga al hombre a salir de sí mismo, a actuar sobre una circunstancia distinta de él y que se le resiste. Para Ortega el ser es eficiencia, acción y por eso él pone como el principio radical de su filosofía la vida entendida como esfuerzo, y no la conciencia. Esta consideración de la vida como principio de la filosofía lleva consigo una profunda modificación de los conceptos de la filosofía y del papel de los mismos en el conjunto sistemático. Puede afirmarse que el intento orteguiano de colocar a la vida como principio radical de la filosofía hace de la filosofía de Ortega una filosofía de la acción, que rompe con los planteamientos modernos¹⁸.

4. ESFUERZO VERSUS CONCIENCIA

La filosofía clásica entendió la verdad como la adecuación del entendimiento a la cosa, que era quien imponía su estatuto. Con Descartes

¹⁶ *Ibid.*, 87.

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, 12, 56.

¹⁸ A. Rodríguez Huescar, *La innovación metafísica de Ortega*. Crítica y superación del idealismo (Breviarios de Educación, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid 1982).

la verdad como evidencia está en el pensamiento, que funciona como una cosa (*res cogitans*). Su teoría de la verdad sigue a la tradición ya que la evidencia de la *res cogitans* me exige la adecuación. Heidegger critica esta teoría de la verdad y propone la verdad como presencia o patencia. «Porque el LOGOS es un permitir ser, por ello puede ser verdadero o falso. Todo se reduce también a librarse de un artificial concepto de la verdad en el sentido de una 'concordancia'. Esta idea no es en ningún caso la primaria en el concepto de *aletheia*. El ser verdad del logos como *aletheia* quiere decir: en el *legein* como *apophainesthai*, sacar de su ocultamiento al ente de que se habla y permitir verlo, descubrirlo como no-oculto»¹⁹.

El sentido originario de verdad es, pues, «no-ocultamiento», presencia de las cosas en la inmediatez de la percepción. Percepción que no debe ser entendida exclusivamente en el sentido visual, sino como presencia efectiva. Las cosas están presentes afectándome, incluso antes de que yo adquiriera conciencia de su presencia. Por eso para Ortega el sentido más originario del hombre no es la vista, sino el tacto. Esa presencia de las cosas a mí lleva consigo que mi primera relación con las cosas es la afección, el sentimiento. La presencia de las cosas a mí hace que las sienta afectivamente y que me sienta entre ellas a gusto o a disgusto. Padezco las cosas en cuanto que las siento afectivamente como muy bien dice Unamuno en el *Sentimiento trágico de la vida*.

Idea que también está presente en Heidegger cuando nos habla del estado de yecto o arrojado del ser-ahí como uno de los existenciales básicos del mismo. «El ente del carácter del «ser ahí» es su «ahí» en el modo consistente en que, expresamente o no, «se encuentra» en su «estado de yecto». En el «encontrarse» es siempre ya el «ser ahí» colocado ante sí mismo, se ha encontrado siempre ya, no en el sentido de un encontrarse perceptivamente ante sí mismo, sino en el de un «encontrarse» efectivamente de alguna manera. Como ente que es entregado a la responsabilidad de no poder menos de haberse encontrado siempre ya —encontrado en un encontrar que no surge tanto de un directo buscar cuanto de un huir. El estado de ánimo no «abre» en el modo de mirar al «estado de yecto», sino como versión y aversión. Regularmente no se vierte hacia el carácter de carga del «ser-ahí» patente en él, y menos regularmente que nunca hacia este carácter en cuanto «ser levantado» en el estado de ánimo «levantado». Esta aversión es lo que es, siempre en el modo de «encontrarse»²⁰. La hermenéutica heideggeriana recupera los sentimientos como primera experiencia de las cosas; y esto mismo ocurre en Ortega coincidiendo en este punto con Unamuno. El modo más radical de dárse nos las cosas es el afectivo. Este hecho trae consigo una profunda modificación en el modo de entender el ser. Para los antiguos y algunos modernos el ser es entendido como lo independiente; mientras que la hermenéutica heideggeriana va a entender al

¹⁹ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, 5 ed., trad. J. Gaos (F.C.E., México 1974) 7, 43.

²⁰ *Ibid.*, 29, 152-53.

ser como coexistir y ser afectado en el momento mismo de la coexistencia. En esta misma línea Ortega nos va a decir que lo primario de la realidad no es la sustancia como pensarán los griegos, sino la coexistencia. Desde la coexistencia entre las cosas nos retiramos a la soledad de nuestro yo. El yo es posterior al hecho de coexistir. En el acto original de coexistir las cosas se me dan en el sentimiento. Soy afectado por las cosas porque vivo entre ellas. De ahí que una experiencia original de cada uno de nosotros con respecto a las cosas sea el temor.

Se comprende ahora que el mundo para Ortega sea efectuación. De ahí que la duda nunca puede suprimir el mundo. El hombre como ser vivo es una realidad abierta, dotada de estructura paciente. Esta concepción del mundo como efectuación se opone a la concepción estática del mundo como extensión (visión geométrica) y coloca en su lugar una visión dinámica.

El hombre de carne y hueso, el que vive y el que muere es previo a la duda, dice Unamuno y repite Ortega. Lo que quiere decir que el hombre originariamente es un ser activo y sólo secundariamente teórico; en cuanto que por un acto voluntario se retira de la acción a la soledad de la conciencia. Y como el hombre originariamente es acción, por eso Ortega va a definir la existencia como ejecución. La existencia es un dinamismo, una *energeia*. Existir algo es la efectuación o ejecución de algo. «Existencia *sensu stricto* significa, pues, ser ejecutivamente algo, ser efectivamente lo que es; en suma, ejecución de una esencia. Si ahora comparamos el sentido de existencia como ejecución con el sentido de existencia como «haber algo», notaremos que en este segundo caso, al decir de algo que existe, esto es, que lo hay, no decimos en rigor nada del algo sino de nosotros...

Pero en el sentido estricto de existir como ejecutarse una cosa, un algo, una esencia, sí que le pasa algo a la cosa; le pasa nada menos que está siendo efectivamente lo que es, estar «haciendo su esencia». Este concepto de existencia está tomado desde el punto de vista de la cosa; mientras que el otro, existir como simple «hay cosa», es un concepto pensado desde el punto de vista de un espectador que ve, que halla la cosa desde fuera de ella²¹. Para Ortega, siguiendo a Unamuno y una larga tradición que podemos remontar hasta Maine de Biran a quien me he referido más arriba, el hombre no viene definido por la conciencia, sino por el esfuerzo. Este es aquello que Unamuno, siguiendo a Spinoza, denomina *conatus* (acción). Por eso podemos afirmar que el núcleo de la filosofía de Ortega no es una teoría de la conciencia, sino una teoría de la acción, para cuya adecuada comprensión es fundamental la teoría orteguiana de la corporalidad.

5. ESFUERZO, CORPORALIDAD E INTERSUBJETIVIDAD

Es claro que Ortega mantiene desde muy pronto una actitud próxima y crítica frente a la fenomenología. Para fundamentar la actitud crítica va a apoyarse en distintos autores y tradiciones de pensamiento.

21 J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, 12, 56-57.

En el caso concreto de la elaboración de su sociología va a fundamentarse en ideas schelerianas y de la psicología de la forma (gestaltistas) en consonancia con los planteamientos que él mismo mantuviera en escritos de juventud²²; pero el esquema metafísico fundamental que vertebra *El hombre y la gente* es coincidente con los planteamientos sartreanos de *El ser y la nada* y más en concreto aún con los planteamientos que en dicha obra expone Sartre a propósito de la teoría de la intersubjetividad.

En dicho texto Sartre frente a los planteamientos husserlianos (teoría de la intencionalidad de la subjetividad trascendental), así como a los heideggerianos (teoría de la trascendentalidad del ser-ahí como ser-en-el-mundo) mantiene una teoría de la acción como previa a la del conocimiento reflejo. El conocimiento reflejo es un resultado tematizado de nuestro encuentro reflexivo con el otro en el ámbito originario de la acción. La teoría de la acción ocupa el núcleo del programa de investigación sartreano y en dicha teoría el cuerpo es un elemento fundamental. A partir de él como centro de perspectiva y de acción organiza Sartre su filosofía fenomenológica de la existencia como una filosofía de la praxis para la transformación del mundo en interacción con los otros existentes con quienes me encuentro en el momento mismo de mi inserción en el mundo como agente transformador. Desde dicha perspectiva Sartre define las cosas como utensilios y las caracteriza por la propiedad de su resistencia a la acción transformadora de mi cuerpo; define el prójimo como un otro que no soy yo y le caracteriza por su adversidad (conflicto) con respecto a mí; y finalmente caracteriza al otro como el espejo en cuya objetivación me descubro reflejamente como un yo objetivo por analogía con el otro objetivado por mí.

La filosofía orteguiana expuesta en *El hombre y la gente* sigue un esquema muy similar al sartreano. Nosotros somos seres en el mundo, el cual aparece al hecho radical de mi vivir como un conjunto de utensilios (algo-para) que resisten (algo-en-contra) a mi acción. Mi relación originaria con el mundo no es contemplativa (conjunto de cosas), sino pragmática (conjunto de utensilios) que yo puedo manipular de acuerdo con mis proyectos de acción. De aquí que el mundo originariamente sea para nosotros un conjunto de señales para nuestros proyectos de acción. La acción, pues, pasa a ser el núcleo de la filosofía orteguiana. La fenomenología del mundo social que Ortega lleva a cabo, considera a éste no como un mero objeto, sino como un conjunto de interacciones entre sujetos que desde su situación vivida del presente recogen su pasado por un lado y proyectan el futuro por el otro. Para la fenomenología orteguiana el sujeto humano es fundamentalmente un agente situado en el mundo en indisoluble relación con el mismo, siendo la acción del hombre el nudo de confluencia que pasa a ocupar un papel central en la teoría de la sociedad tal como la misma es teorizada por Ortega. «No puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura.

22 *Ibid.*, II 443 y ss. y 571 y ss.

El destino del hombre es, pues, primariamente *acción*. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir. Este es un punto capital en que, a mi juicio, urge oponerse radicalmente a toda 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»²³. A partir de este núcleo Ortega, en consecuencia con toda la tradición fenomenológica al respecto, va a elaborar su teoría de la sociedad. Pero desplazar el núcleo de la filosofía desde el conocimiento (Husserl, Heidegger) a la acción (Sartre) trae consigo desplazar la primacía de la conciencia hacia la primacía del cuerpo, que es lo que Ortega plantea en el capítulo que titula «La aparición del otro». «El hombre es, pues, ante todo, alguien que está en un cuerpo y que en este sentido —repárese, sólo en este sentido— sólo *es* cuerpo. Y este simple pero irremediable hecho va a decidir de la estructura concreta de nuestro mundo y, con ello, de nuestra vida y destino. El hombre se halla de por vida recluso en su cuerpo...

El cuerpo en que vivo incluso, 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. En cada instante me clava como un clavo en un lugar y me destierra del resto. El resto, es decir, las demás cosas del mundo, están en otros sitios y sólo puedo verlas, oírlas y tal vez tocarlas desde donde yo estoy»²⁴. Con el cuerpo como centro a partir del cual tiene lugar la organización del mundo que cada uno de nosotros hacemos, se comprende adecuadamente el perspectivismo de Ortega. Cuando en este mi mundo organizado a partir del centro de visión que es mi cuerpo aparece el otro, éste se me muestra frente al conjunto de todas las otras cosas como un no-yo que tiene su intimidad tal como yo lo aprecio en el fenómeno de la expresión. «Ahora bien, cuando un cuerpo es *señal* de una intimidad que en él va como incluso y reclusa, es porque el cuerpo es *carne*, y esa función que consiste en señalar la intimidad se llama «expresión». La carne, además de pesar y moverse, expresa, *es* «expresión»²⁵.

De estos elementos básicos parte Ortega para construir su teoría de la intersubjetividad. El otro, como un cuerpo que es señal de una intimidad, se nos aparece sobre todo en su gesticulación. El otro se expresa en sus gestos, entre los cuales destaca la mirada. A partir de la gesticulación el alter-ego se explica como un no-yo, dado que cada yo es una vida humana propia de cada cual (mía) e intrasferible. Equipado con estos materiales reflexiona Ortega sobre el planteamiento que Husserl hace en las *Meditaciones cartesianas* acerca de la aparición del otro. Frente a la interpretación Husserliana del cuerpo como propiedad propone Ortega su teoría alternativa del cuerpo como instrumento. De acuerdo con su teoría de la gesticulación defiende Ortega frente a Husserl que no es otro cuerpo análogo al mío el que yo tengo ante mí, sino un otro totalmente diferente como puede comprobarse en la sexuación.

23 *Ibid.*, VII, 88.

24 *Ibid.*, 125.

25 *Ibid.*, 138.

El cuerpo del otro no es un ser análogo al mío, al menos en mi primera experiencia de él, sino algo extraño con quien entro en relación en el proceso de interacción como con un ser que no soy yo, ya que su vida es radicalmente suya como la mía mía. Debido a esa extrañeza radical y conflictiva en la que nos encontramos inmersos Ortega contrapone la intimidad intrasferible de mi mundo a la objetividad compartida del mundo común. En mi mundo las cosas se caracterizan por su servicialidad (ser-medios-para), mientras que en el mundo objetivo por su independencia (ser-en-sí) tanto con respecto al otro como con respecto a mí. En esta caracterización va a tomar pie Ortega para exponer los temas tan queridos de la filosofía existencialista de la inautenticidad de las convenciones del mundo humano o sociedad así como de la autenticidad de mi vida como radical soledad. Dualidad, por tanto, de mi vida, que define el carácter dramático de la misma.

A partir de esta experiencia del cuerpo del otro, Ortega comienza a reconstruir las distintas categorías que nos permiten articular el conjunto de la vida social. La relación nosotros es la primera forma de toda relación social en la que el otro hombre, como individuo indeterminado, pierde su indiferenciación y comienza a diferenciarse en el contexto de la convivencia como un tú concreto. En el ámbito de la convivencia a partir de la relación nosotros mi experiencia del otro va desarrollándose como un proceso que va de la captación del otro como «individuo vago» a una captación como «individuo único»; de la experiencia de la semejanza unidimensionalizadora que tiene lugar desde la perspectiva de humanidad a la experiencia de la diferencia en la perspectiva de la tuización y la intimidad. Esta reconstrucción teórico-categorial de las relaciones humanas se lleva a cabo mediante el encajamiento de la conducta del otro en alguno de mis esquemas adquiridos a través de la experiencia cuando se trata de individuos alejados; dicho encajamiento se cumple a través de un tanteo o prueba con distintos posibles esquemas y es precisamente esta experiencia del tanteo o prueba la que le da pie a Ortega para montar su teoría del saludo. Este encajamiento del otro en esquemas de estructuras humanas nos permite descubrir el cuerpo del otro desde la perspectiva del «carácter» después de haberle descubierto desde la perspectiva del instrumento (cuerpo-para-sí) y desde su perspectiva como no-yo (cuerpo-para-otro), que son las tres dimensiones desde las que Sartre considera al cuerpo.

Por fin Ortega va a caracterizar nuestra relación originaria con el otro, lo mismo que Sartre, como una relación conflictiva. El conflicto es el elemento básico de las relaciones sociales. Mi experiencia originaria del otro hombre es como esencialmente peligroso; hasta tal punto que según Ortega mi verdadero descubrimiento del otro es como anti-yo. Con todos estos materiales, elaborados a su manera, Ortega va a llegar al final del capítulo séptimo a una de sus posiciones más originales y que mejor le diferencian en el contexto del programa de investigación fenomenológico. Frente a Husserl, con quien viene discutiendo desde el capítulo quinto, y frente al discípulo de éste, Schütz, Ortega interpreta el yo como un alter-tú y no el tú como un alter-ego, como es el caso de los dos autores anteriormente citados. El otro es para mí origi-

nariamente un tú con el cual puedo entrar en interacción con vistas a la reconstrucción de un mundo común, objetivo (ni tuyo, ni mío, sino nuestro).

6. TEORIA DE LA PERSONA

La definición de la existencia como ejecución nos permite comprender que el ego humano originariamente no es ego cogitans como dijera Descartes sino ego agens como dice Unamuno. Esto quiere decir que estamos muy lejos de la fenomenología husserliana, para quien la realidad radical era la conciencia. Si puede hablarse ahora de algún tipo de fenomenología al referirnos a Ortega sería de «fenomenología mundana» tal como la entiende Merleau-Ponty. Esta fenomenología mundana tiene como realidad radical la vida humana, mi vida; que recibe el nombre de radical porque además de no poder retroceder más atrás de ella, es la única que me acontece. La vida humana es absoluto acontecimiento. Las vidas de los otros, como presuntas, no me acontecen, sino que aparecen representadas en el escenario que es mi vida. De la vida de los otros así como de todos los productos humanos, incluidas las ciencias, podemos decir que son interpretaciones en el sentido teatral de representación.

El hombre es el único ser que puede vivir como persona; pero ¿qué es una persona? A esta pregunta caben diferentes respuestas. Para Max Scheler la persona es un todo que se manifiesta como totalidad en cada acto; y en eso precisamente se diferencia del yo que acompaña como conciencia a cada una de las distintas funciones particulares del individuo. El yo viene caracterizado desde el pensamiento y la conciencia y por eso es diferente de la persona que viene caracterizada desde la acción como ejecutora de actos. La persona no es un punto fijo que se encuentre tras de sus actos o sobre ellos, sino una actividad, un devenir.

Para Ortega, como para Scheler, la persona es un devenir y no un ser; estas ideas las expresa metafóricamente Ortega diciendo que es un gerundio. Como devenir fundamental que es la persona es poder anticipador, futurición. No solamente tiene el poder de apresentarse los objetos o sucesos que componen el mundo, sino que también puede anticiparlos dado que tiene como una de sus estructuras fundamentales la fantasía y fabulación.

En estas ideas Ortega está dependiendo de Bergson que en la *Evolución creadora* denomina a ese poder de fantasear la «capacidad de inventar de la inteligencia». La noción bergsoniana de inteligencia como capacidad de innovación, de inventar y crear nuevas formas nos lleva a la categoría bergsoniana de homo faber como opuesto a homo sapiens. El homo sapiens considera la realidad como algo hecho y acabado; y para él conocer es volver al pasado para captar la realidad tal como ella es en el sentido de algo acabado. El homo faber, en cambio, anticipa el futuro. «En definitiva, la inteligencia, considerada en lo que parece ser su punto de partida, es la facultad de fabricar objetos arti-

ficiales, particularmente utensilios para hacer utensilios y de variar indefinidamente su fabricación»²⁶.

La inteligencia para Bergson no es mimesis, imitación, entretenimiento tal como ocurre con la dialéctica platónica; sino el poder de descomponer y recomponer. La inteligencia como fabricación es representación y reconstrucción constante de la realidad. Los dos medios de que la misma dispone para ello son el espacio homogéneo como esquema en el que se le dan las cosas al hombre y el lenguaje, que es donde las ideas se elevan a universalidad. El lenguaje capacita al hombre para representarse las esencias de las cosas.

Desde el transfondo de estas ideas bergsonianas Ortega elabora una teoría del hombre como ser activo distinguiendo tres momentos. En un primer momento el hombre es alteración. Coexiste con las cosas y en dicha coexistencia se experimenta como alterado por esas cosas con las que coexiste. Padece las cosas. Además de padecer y ser afectado por las cosas el hombre puede abandonar su coexistencia con las cosas y encerrarse en sí mismo. Es lo que Ortega llama ensimismamiento que es el momento de la teoría. Después de haberse ensimismado puede volver de nuevo al trato con las cosas sin olvidar su momento teórico; tenemos entonces la acción en el sentido estricto del término. Este supone los dos momentos anteriores (alteración y ensimismamiento) y es la actividad regida por ideas que es la actividad propiamente humana. La estructura humana de la acción implica que el hombre en cada instante está decidiendo lo que va a hacer, lo que va a ser en el siguiente. Por eso otro de los componentes fundamentales de la persona es el de ser causa sui, autocreador. Como tal persona está dotada de la capacidad de inventarse a sí misma, lo que arraiga en su estructura de la imaginación proyectiva. Desde ella la persona trasciende el presente y proyecta su futuro. La persona humana no es un ser instalado en un punto determinado, sino que es un proyecto que constantemente tengo que estar eligiendo. Por eso la persona es un ser libre caracterizado por su constitutiva inestabilidad. Ortega piensa la persona dinámicamente, poniendo su núcleo fundamental en el cambio. La persona va constituyéndose a través de síntesis sucesivas e integradoras, que caracterizan la trayectoria humana como dramática. La categoría de drama es fundamental en la obra de Ortega.

El hombre es, por una parte, miembro de un sistema más amplio; y por otra, es un todo. Es un producto de la sociedad y es a la vez persona. «Al encontrarnos viviendo nos encontramos no sólo en la Tierra, sino en la sociedad. Y esos hombres, esa sociedad en que hemos caído al vivir tiene ya una interpretación de la vida, un repertorio de ideas sobre el universo, de convicciones vigentes... Uno de los factores constituyentes de nuestra fatalidad es el conjunto de convicciones ambiente con que nos encontramos»²⁷. Al mismo tiempo «cada hombre tiene que decidir en cada instante lo que va a hacer, lo que va a ser en el siguiente».

26 E. Bergson, *Oeuvres* (PUF, Paris 1970) 613.

27 J. Ortega y Gasset, *OC*, 5, 25.

te»²⁸ porque el hombre es también una persona. El hombre es «causa sui».

Además de ser miembro de una sociedad el hombre paradójicamente es autocreador de sí mismo. Esa dicotomía (anonimidad social-intimidación personal) es lo que constituye su drama.

7. CONCLUSION: ACCION Y RAZON HISTORICA

El cambio de paradigma que aporta la filosofía orteguiana con relación a la filosofía moderna pretende superar el dualismo cuerpo-espíritu que operaba como nuclear en dicha filosofía y que llevaba a los filósofos a plantearse la opción entre realismo o idealismo. En cambio, dentro del propio planteamiento orteguiano puede aparecer una dicotomía alternativa entre intimidad (individuo) y anonimidad (sociedad), que es la que en terminología de Ortega engendra el drama humano. Esa dicotomía orteguiana es la expresión de la conflictividad dramática que caracteriza a la acción humana en cuanto acción intersubjetiva, de la que da razón la historia. La tarea precisamente de la historia como sistema o ciencia es articular explicativamente el elemento personal de la acción del individuo y el elemento social del mismo presente en sus creencias. «Podemos descubrir las creencias de otro hombre aunque él no se de cuenta de que actúan en él. Este principio me permite fundar sobre nuevas bases la metodología de la historia, y esperar que esta admirable ocupación humana llamada «historia» deje de ser un cuento o, a lo sumo, una técnica maravillosa... y llegue a convertirse de verdad en una ciencia»²⁹. Así pues, el cambio de paradigma de la filosofía orteguiana que hace de la acción el núcleo de la filosofía lleva consigo una revalorización de la razón histórica como la instancia desde la cual tiene que considerarse la nueva filosofía. La tarea orteguiana, como la de Dilthey, consiste en intentar una crítica de la razón histórica de modo similar a como Kant intentara una crítica de la razón pura. Y esa crítica de la razón histórica tiene como objeto fundamental de trabajo la interacción de las personas en el espacio de la sociedad. En este punto precisamente es donde se muestra que el historicismo de Ortega asume los planteamientos sociológicos de Dilthey y Max Weber y plantea los problemas de la historia sociológicamente, apartándose así de la interpretación romántica de la historia.

CIRILO FLOREZ MIGUEL

²⁸ *Ibid.*, 23.

²⁹ J. Ortega y Gasset, *OC*, 12, 178.