

## ORTEGA Y LA ANTROPOLOGIA

*Carlos Gurméndez*

Vivimos una agitación febril, nerviosa, a veces placentera, que se manifiesta en energías múltiples, un estado de plenitudes y satisfacciones, pero en otros momentos sufrimos pulsiones, deseos, carencias. El cuerpo es esta síntesis contradictoria de vitalidad y depresión, «matrimonio entre el cielo y el infierno», que decía el poeta William Blake. Y en el paraíso interior del hombre anidan los pájaros secretos del ensueño y de la melancolía, duerme oculta la fuente de donde manan la alegría y la tristeza y allí, en ese hondón profundo, habitan los sentimientos. A esta posada interior, la llamamos alma. Luego, podemos dar vuelta a nuestro ser y descubrimos el Espíritu, como centro activo y vivo. Pero la esencia del espíritu, de la vida espiritual es el pensarse a sí mismo. Mediante esta tripartición, en su ensayo «*Vitalidad, alma, espíritu*». Ortega se plantea el programa de una antropología filosófica o, «como yo prefiero decir, el conocimiento del hombre tiene ante sí un tema todavía no tocado por nadie y que fuera incitante acometer: la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana». Una antropología filosófica se propone descubrir la esencia del hombre, su realidad definitiva y eterna. Ortega emprende esta tarea adentrándose en el ser íntimo del hombre, mediante una introspección. La finalidad de la antropología filosófica, decía el filósofo holandés Bernard Groethuysen, es llegar a un conocimiento del hombre por una reflexión interior sobre sí mismo. Ortega se asoma, pues, a las distintas y contrapuestas realidades que lo constituyen. Así, la intención de su antropología filosófica es lograr descubrir una convergencia en el hombre o en la persona, como él mismo dice, de esas realidades diversas que le constituyen. Conocer el hombre, es unificar sus distintas potencias o facultades.

Ortega comienza por descubrir la originalidad y la pureza del cuerpo fren-

te al idealismo y al espiritualismo entonces imperantes. Reivindica la existencia corporal como saludable y necesaria. Y dice: «lo más sublime de nuestra persona se halla estrechamente unido a ese subsuelo animal. Es falso seccionar, es inaceptable pretender seccionar el todo humano en alma y cuerpo. El hombre europeo se dirige recto a una gigantesca reivindicación del cuerpo, a una resurrección de la carne». Después de formular este canto apologético al cuerpo, Ortega se lanza a estudiar la estructura de la corporeidad. Y descubre que el cuerpo es vitalidad, energía, esfuerzo y prodigiosa tonalidad. Se esfuerza en destruir el dualismo, la separación de cuerpo y alma, y restablecer la unidad del hombre, su monismo esencial. Así piensa: «vamos hacia una edad cuyo lema no puede ser lo uno o lo otro, lema teatral sólo aprovechable para gesticulaciones. El tiempo nuevo avanza con letras en las banderas: lo uno y lo otro. Integración. Síntesis. No amputaciones». Para Ortega sólo es posible una antropología filosófica si se concibe sobre la unidad de la persona. Pero los psicólogos modernos se han encarnizado en descomponer al hombre, en atomizarlo en elementos abstractos y asociarlos después mediante nexos sutiles e invisibles. Sin embargo, la psicología de la Gestalt se propuso descubrir unos conjuntos concretos, una figuración unitaria del ser humano. Asimismo, la psicología soviética, desde Vygosky hasta Leontiev, se ha propuesto una explicación genética y unitaria de todos los actos conscientes del hombre. En este sentido, Ortega se anticipó a esta tendencia unificadora de la ciencia psicológica experimental moderna. Y buscó las fronteras que distinguen la vitalidad del alma, pero también sus conexiones vitales y dice: «una es esa porción de nuestra psique que vive infusa en el cuerpo, hincada y fundida con él». El cuerpo tiene una vida interior que Ortega llama alma corporal, y nos aclara: «A este cimiento y raíz de nuestra persona, debemos llamar vitalidad, porque en ella se funden radicalmente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual». Fusión, pues, armonía, concordancia y no división del alma y el cuerpo.

De esta interpretación interior de nuestro cuerpo, proviene el concepto orteguiano de «intracuerpo», o sea una constante visión que tenemos de nuestros diferentes estados corporales. Ahora bien, el cuerpo lo vivimos desafiéndole, no prestándole la más mínima atención, y dice Ortega: «Es el personaje invariable que interviene en todas las escenas de nuestra vida y por lo mismo no atrae la atención». También Merleau-Ponty, en su fenomenología del cuerpo, señala que lo tenemos presente como una conciencia ausente de sí mismo. Igualmente, García Bacca, en su *«Antropología filosófica contemporánea»*, comprueba que la condición para poder vivir es que seamos desagradecidos con nuestro cuerpo, que vivamos ignorándole. Dicho en técnica filosófica moderna, que lo ocultemos sin aniquilarlo, que no nos entere-

mos de lo que él es. En consecuencia, el intracuerpo es la invisibilidad del cuerpo. Carne visible y cuerpo invisible crean una antítesis dialéctica posiblemente dramática, de la estructura física del hombre. Pero cuando prestamos atención al más mínimo estremecimiento de nuestro cuerpo, sufrimos de una aguda neurastenia. Percibir material y psicológicamente nuestro cuerpo es un síntoma de anormalidad. Sin embargo, nuestra sensibilidad afinada y refinada depende de esta capacidad de sentir nuestro cuerpo. Cuanto más débiles y neuróticos seamos, mayor posibilidad tenemos de llevar a cabo descubrimientos interiores. Así surge la paradoja de que el recogimiento íntimo nace de la inversión del cuerpo, de la subjetividad de nuestra propia objetividad. El cuerpo es un sujeto objetivado, había dicho Marx en sus *«Manuscritos económicos filosóficos»*, superando de esta forma, el dualismo de una concepción del cuerpo como interioridad plena y exterioridad vacía. El cuerpo es, pues, protagonista consciente de sus propios actos exteriores. Pero Ortega intuye que cuando el cuerpo se observa, estudia, analiza o medita, se debilita y patologiza y dice: «No es un azar que casi todos los hombres de intensa y rica vida interior, el místico, el poeta, el filósofo, son un poco enfermos del intracuerpo». Para Ortega, el cuerpo es un tesoro invaluable, de donde manan todas las energías del hombre que nutren su alma y vivifican su espíritu. Por esta potencia vitalizada del cuerpo, descubre Ortega su interioridad. El cuerpo es la conciencia de nuestra plenitud para alcanzar una felicidad posible. Somos y nos sentimos reales por el cuerpo. Por esta razón, decía García Bacca, en la obra anteriormente citada, que «el cuerpo es el sentimiento de nuestra realidad».

Prestemos atención a este concepto de sentir el cuerpo. ¿Lo sentimos al tocarlo? No, lo percibimos o sentimos anímicamente, por dentro, invisiblemente, sin manosearlo. Es con el alma interior del cuerpo que lo sentimos y al hacerlo así somos testigos de nuestra presencia. Reales somos, realizándonos. Así, pues, sentimos nuestro cuerpo no sólo al observarnos pasivamente, sino al obrar ejecutivamente. Ortega no llegó, sin embargo, a comprender esta dimensión activa realista, de la realidad sentida del cuerpo debido, sin duda, a que no estudió la sensibilidad corporal y la actividad teórica cognoscitiva de los sentidos corporales. En definitiva, el cuerpo es la acción unitaria y armónica de todos los sentidos. Pero comprendió Ortega el origen corporal del alma, mejor dicho, que ésta tiene su génesis en la vida corporal. Las impresiones y los afectos, que padece el cuerpo, van cavando heridas profundas en nuestra textura corporal, penetran en su interior hasta crear abismos insondables, de hondas resonancias. Un recinto propio, exclusivo se constituye física y materialmente sobre la base del cuerpo, «es el alma, moderada, aposento, lugar acotado por el individuo como tal», dice Ortega. El alma vive en

sí misma y, desde sí misma, para sí. Es lo más mío de mi mismidad. Para Ortega cuanto sentimos, nos emociona y conmueve son actos privados, individuales. Los sentimientos tienen, pues, su asiento y albergue en el alma.

¿Esta tesis es científicamente exacta? Sí y no. Es un hecho incontrovertible que los sentimientos se crean interiormente, están dentro del jardín cerrado del alma. En este sentido, no son la mera respuesta subjetiva a una realidad objetiva, como piensa el psicólogo soviético Jacobson. Los sentimientos son míos, íntegramente subjetivos, originales, propiedad de mi individualidad. En este punto, la concepción de Ortega es exacta. Sin embargo, los sentimientos no son lo que exclusiva y particularmente experimentamos por dentro, pues sentimos con los ojos, con los oídos, y las manos. El filósofo García Bacca nos ha explicado en su *«metafísica»* la diferencia que existe entre «lo sentido» y «el sentido». Al sentir con nuestros sentidos corporales a la vez nos damos cuenta que sentimos, esto es lo sentido, y lo que percibimos, sintiendo con los sentidos, es el sentido. En consecuencia, los sentimientos los sentimos objetivamente. Vivimos sintiendo, fuera de esta morada interior del alma enajenándonos o exteriorizándonos. Los sentimientos son nuestros sentidos interiores, pues son actos de percepción del mundo exterior y de sentirnos a la vez, o sea, que nos manifiestan y expresan. Tampoco Ortega deslinda con precisión las diferencias que existen entre pulsiones, deseos, emociones y sentimientos. Al depositarlos en ese recinto del alma, se confunden y enredan. Así dice, equivocadamente, a nuestro entender: «Es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos, lo que vamos a llamar, estrictamente, alma». Por el contrario, la psicología científica moderna, diferencia nítidamente la pulsión «*triebe*», una mera energía corporal primigenia, del deseo, ímpetu objetivo, y a éste de los impulsos, arrebatos afectivos suscitados por una presencia exterior y a aquéllos de las emociones, difusa actividad corporal, fugaces y frívolos padeceres, mientras que los sentimientos por su gravedad intrínseca nos adentran y sumergen en el hondón de nuestra alma, como decía Santa Teresa.

Ahora bien, Ortega sostiene que sentir no es razonar, recayendo en un dualismo que pretende combatir. Afirma que la razón es dominio exclusivo de otra facultad del hombre, el Espíritu, y añade: «Ni con el cuerpo ni con el alma, *sensu stricto*, se piensa». Y hemos visto que con los sentidos del cuerpo se conocen los objetos al sentirlos, y veremos ahora cómo los sentimientos también razonan y se piensan. Lo que Husserl, en su obra *«Conciencia íntima del tiempo»*, descubrió fué la continuidad razonada, sucesiva, temporal de las vivencias interiores de la conciencia. Los sentimientos, pues, al vivirlos interiormente los aclaramos, explicamos lúcidamente, quizá sin quererlo ni proponérmolo. Sentir es, pues, vivirse conscientemente, reflejarse y no hay refle-

xió sin este desdoblamiento. Los románticos metafísicos alemanes descubrieron el sentimiento como reflexión. Romantieren equivale a «bewusstmachen» o «bewusstwerden» nos explica Ricarda Huch, en su obra ya clásica sobre el romanticismo alemán. Los sentimientos, como experiencias interiores del hombre, constituyen un saber consciente de sí mismo. Sumidos en nosotros mismos, reclusos en nuestra alma, sintiéndonos, podemos descubrirnos objetivamente, como si estuviésemos viéndonos u observándonos. Si el alma, para Ortega, es un retiro, en cambio el Espíritu está en todas partes, es universal por naturaleza. Pensar, dice Ortega, es salir fuera de sí y diluirse en la región del espíritu universal. De esta forma, Ortega caracteriza existencial y antropológicamente el Espíritu, situándolo como una facultad o función activa del hombre dentro del hombre y su espiritualidad se constituye como una fuerza centrífuga. El Espíritu se presenta siempre como una unidad cuyo centro está en sí mismo. En este sentido, tampoco cabe separarlo del alma, pues el espíritu aparece y se presenta anímicamente sintiéndose, con un saber inmediato, corporal de sí mismo. El hombre siempre sería espíritu, pero no lo sabe. Pero lo que llamamos Espíritu aparece como la conciencia de sí mismo mediante el pensamiento. Así, pues, tiene mucho de alma, de morada secreta, de vivir en sí y para sí. Lo que parece claro es que al pensar entramos a participar de un orbe universal, afirma Ortega. No siempre el Espíritu es objetivo y universal, pues existe un espíritu subjetivo, autoconsciente, una forma de vida espiritual que consiste en vivir de ideas, conceptos, de reflexiones en esa «fetichización carnavalesca de la interioridad», que describía Lukacs. Pero es indudable que el hombre, cuando logra escapar a esta alienación del Espíritu, puede llegar a la libertad del Espíritu objetivo. Podemos rebelarnos, como Unamuno, contra la universalidad del Espíritu objetivo, por temor a una reabsorción del *yo* en la gran totalidad pánica, pero Ortega se limita a verificar objetivamente su existencia, como una facultad o potencia del hombre, sin elevar ninguna protesta.

Es un hecho que vivimos en un mundo de realidades objetivas. Admitamos con el filósofo García Bacca «que somos una finitud que está moviéndose, viviendo y siendo en una Infinitud». Dicho con otras palabras, el hombre pertenece a un Espíritu objetivo que es la sociedad, a una clase en la que está situado, a una cultura, a un país, a una lengua y a un Otro que es su futuro. El hombre, esta unidad dialéctica de realidades distintas pero no contrapuestas, es una contradicción resuelta. Por ejemplo, el cuerpo es lo más mío que poseo, mi singularidad que me diferencia de los otros, el principio de individuación pero, a la vez, es la orgía, como dice Ortega, que como la embriaguez, el orgasmo sexual y la danza, traen consigo la disolución de la conciencia individual. El cuerpo es, también, para el novelista inglés Lawrence, el

instrumento por el que pierde su yo espiritual para integrarse en las corrientes cósmicas, oscuras de la vida, como nos explica en su novela *«La serpiente emplumada»*. El Espíritu subjetivo o el alma espiritualizada manifiesta esa identidad diferenciada del que ama privativa e individualmente con la universalidad propia del Espíritu. A su vez, el Espíritu si nos desindividualiza a la vez nos interioriza, porque es un saber profundo de sí mismo, nos subjetiviza. Por último, el Espíritu objetivo, como el cuerpo cósmico, nos sitúa en exacta correspondencia con el mundo social, real, económico, político e histórico. Así, las distintas realidades que constituyen al hombre no son dispares ni antagónicas, pero tampoco se entremezclan ni amalgaman. Todo se une en el hombre, pero nada se confunde, integrándose sus distintas facultades en una unidad viva, dinámica, operativa y circular.

No es extraño que de esta conjunción o síntesis dialéctica de cuerpo, alma y espíritu, brote el amor, el más poderoso de los sentimientos. En un primer término, el amor tiene una objetividad material, física, una presencia corporal que lo suscita. A este respecto, son los sentidos corporales los que lo originan, pues «el amor entra por los ojos», se dice popularmente, y también una bella voz invisible enamora. El amor es visual, auditivo, plástico, musical, escultural, táctil. En este sentido, se puede afirmar que el amor es sensualmente sensible o sensiblemente sensual. Desde luego, este amor que Ortega llama enamoramiento puede ser efímero y fugaz. Es necesario que el amor se adentre, para que permanezca y dure y no sea solamente solaz o contentamiento pasajero de los sentidos. Debemos pensar, meditar el amor, vivirlo por dentro para amar de verdad. «Aquí yo, encerrado en el reducto de mi alma, fuera del universo, manando sentires y anhelos desde un centro que soy y no es del Universo», dice Ortega. El alma nos privatiza, nos aparta, nos ensimisma y nos diferencia de los otros seres. En realidad, el alma crea la soledad o lo que Ortega llama «vida excéntrica». «¿Soy un tráfuga del mundo o un arrojado de él?», se pregunta Ortega. Es indudable que el alma nos separa, aísla y que esta soledad acaba por angustiarnos. El alma es el origen del sentimiento existencial de la angustia. Constituye una proeza de Heidegger haber descubierto que la angustia es el afecto fundamental del hombre, pues nos revela la nada de nuestra individualidad separada. Por la angustia sentimos la totalidad de la existencia y, a la vez, nuestra separatividad. El alma se fatiga de sobrecargarse de sí misma. Necesita el hombre liberarse de la pesadumbre que constituye esta clausura o monasterio interior que es su alma. «No hay remedio, hay que seguir adelante. Pero si un remedio existe, sólo uno para que el alma descanse: un amor ferviente a otra alma», aconseja Ortega. Entonces emigramos hacia otro ser, nos instalamos en su morada interior. Al salir de nuestra resistencia habitual y situarnos en el aposento ajeno nace, lo

que Ortega llama, «la geometría sentimental, que dota al cosmos de una topografía afectiva y le proporciona modelado». Como Proust, analiza Ortega los espacios de amor que encuentra situados siempre en la memoria, voluntaria en unos casos, involuntaria en otros. De aquí el sabroso encanto melancólico que tiene el documento de un amigo que describe Madrid a través del espejo de la geometría sentimental: «Antes tenía esta ciudad un centro y una periferia. El centro era la casa de Soledad, la periferia todos aquellos sitios donde Soledad nunca aparecía, vago confín casi inexistente».

Más tarde, en 1939 y en «*Estudios sobre el amor*», Ortega desarrolla más amplia y completamente una teoría del amor. Ya en el *Espectador* había apuntado que en nuestra época va a ocuparse del amor un poco más seriamente de lo que era uso. Esta seriedad implica una reflexión antropológica. «Sería menester, —dice— desarrollar toda una nueva disciplina, aún no intentada y que desde hace años me ocupa y preocupa. Suelo darle el nombre de conocimiento del hombre o antropología filosófica. Esta antropología nos enseñará que las almas tiene formas diferentes como los cuerpos». ¿Qué significa para Ortega estudiar el amor como parte del conocimiento del hombre? Quiere decir universalizar el amor, elevarlo a centro unificador o polo ejecutivo de las realidades del hombre. Significa que el amor ya no está arrinconado en el recinto exclusivo del alma. En efecto, el amor ha dejado de ser sentimental para totalizarse, para manifestar la esencia unitaria, la realidad del hombre. Así, pues, para Ortega, el amor es desde ahora en adelante, atracción del cuerpo, ilusión del alma, razón del espíritu, o sea, la totalidad de la persona. Un ser se enamorará con todos sus sentidos, con toda su alma y con toda la profundidad del espíritu.

Comenzaremos por la óptica amorosa. Nos enamoramos, —explica Ortega, porque una criatura nos encanta, ilusiona. Esta magia nos lleva a entregarnos a ese otro ser, a vivir obsesionados, absorbidos por él. Esta entrega es involuntaria, es sin querer. Por el contrario creemos, con Roland Barthes en «*Fragmento de un discurso amoroso*», que si en un primer momento nos vemos arrastrados por el otro que creemos amar, en realidad amamos siempre desde el yo, entregándonos a pensarlo, a descubrirlo, a saber de él, a conocerlo, pero sin salir de nuestra soledad amorosa. «Es una absorción del amante por el amado», dice Ortega, o al revés, del amado por el amante, debemos agregar. Luego, el amor no es simple enamoramiento, va mucho más allá, a la raíz de la persona. «Según se es, así se ama. Por esta razón podemos hallar en el amor el síntoma más decisivo de lo que una persona es», dice Ortega. Se confirma lo que habíamos señalado anteriormente, que el amor es la esencia y totalidad del hombre.

Otra afirmación de Ortega ratifica ese concepto ontológico del amor, re-



flejo íntegro de la personalidad cuando dice: «La misión última del intelecto será siempre cazar la esencia, es decir, el modo único de ser cada realidad». El amor no es irracional, disparatado ni arbitrario. No es tampoco la sublime estupidez que nos enajena. El amor es racional, objetivo. Es perspicaz, lúcido, penetrante. A este respecto, Ortega piensa como Scheler, que el amor realiza el descubrimiento de los valores escondidos de una persona, que se resisten a revelarse a la mirada fría e indiferente. «Solamente conoce el que ama», afirmó Max Scheler en su pequeño libro *«Liebe und Erkenntnis»*, porque, el que siente verdaderamente amor, descubre la esencia de la persona que ama. Es la intencionalidad valorativa del amor, que también defiende Ortega en sus *Estudios*; «todo el que ama tiene, a la vez, la convicción de que su amor está justificado. A mi juicio, todo amor normal tiene sentido, está bien fundado en sí mismo» afirma. Por esta razón combate la teoría de la cristalización sentimental de Stendhal, quien sustituye el descubrimiento lúcido del amado, por una construcción imaginativa y ficticia del mismo. La teoría del amor cristalizado constituye una justificación o racionalización del desamor, del desencanto amoroso sostiene Ortega. Ahora bien, si es indudable que el amor tiene un sentido lógico, racional, no creemos que amar sea un sentimiento de minoría privilegiada, de ciertas almas nobles y egregias, de los señores dotados esencialmente para amar. «Enamorarse es un talento maravilloso que algunas criaturas poseen, como el don de hacer versos, como la inspiración melódica, como la valentía personal, como el saber mandar». Si esta falsedad fuese cierta, amarían solamente los técnicos o especialistas del amor, los que hiciesen de este sentimiento un oficio o carrera. Pero todos sabemos que el amor más auténtico, como el de *Herman y Dorotea*, de Goethe, nació en el suelo idílico de la inocencia sabia y de la ingenuidad sentida. No, el amor es una necesidad de brotar de la conciencia angustiosa de la soledad. Y todos, absolutamente todos los hombres nos sentimos cada vez más solos en un mundo atomizado. Por consiguiente, estamos más necesitados de amor que nunca. Tampoco compartimos la oposición que establece Ortega entre el amor (lucidez, clarividencia) y pasión (oscuridad, patología, ceguera). Ortega, con esta interpretación espiritualista considera la pasión como una anomalía que implica la defectuosidad de un alma. Tremendo error de juicio, pues no se puede amar sin pasión, que es el interés objetivo, vehemente por otro ser. Al apasionarnos, abandonamos la morada interior y nos dirigimos, viajamos hacia la persona que deseamos. Porque el amor es un proyecto de amor que exige la pasión para realizarse. Sin embargo, Ortega idealiza el amor al menospreciarla, dividiendo a los hombres en amantes nobles, poderosos, y hombres apasionados, débiles, inferiores, obsesivos. Individuos ejemplares los primeros y viles los segundos.





entre los hombres. El problema que se plantea Ortega es cómo vitalizar la razón, animarla o dotarla de alma, corporeizarla o individualizarla. Mejor dicho, cómo racionalizar la razón o humanizarla, poniéndola al servicio de nuestras razones. Veremos si Ortega logra realizar este propósito ideal.

Vitalizar la razón es una operación contradictoria, hasta cierto punto, es un despropósito, es irracionalizarla. Por ello, Ortega emprende la crítica de la razón pura, del racionalismo metafísico, antihistórico. «Ese núcleo racional—dice Ortega— nos capacita para alcanzar la verdad pero, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable a través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntomas de la vitalidad». No se puede caracterizar mejor ni definir tan claramente las consecuencias de esta alienación del espíritu especulativo por el ejercicio desmesurado de la razón. Para evitar los estragos de ese absolutismo racional, hay que temporalizar la razón, situarla, humanizarla, concretándola. Pero se corre el peligro de caer en la sinrazón de la razón pura a la razón vital, Sócrates a don Juan. Pero resulta que Sócrates es la razón vivá, práctica, experimental, no la pura, y don Juan es el ímpetu irracional de gallito de la aurora y no se rebela contra la razón. Examinemos cómo Ortega racionaliza o irracionaliza la razón, intentando redimirla del racionalismo.

Para que funcione vitalmente la razón, hay que descubrir sus raíces biológicas. Así llega a afirmar que «el pensamiento es una función vital como la digestión o la circulación de la sangre». Claro que esta razón al hundirse en la vida, pese a que Ortega indica que lo biológico no se circunscribe a lo somático, bordea el irracionalismo. En realidad, al convertirse el pensamiento en mero instrumento de la vida, aunque sea de suma utilidad, desaparece como órgano *strictu sensu* del conocimiento científico, la búsqueda generosa de la verdad por la verdad misma, por el mero hecho de conocer. Sin embargo, pese a este vitalismo de tipo biológico teñido de cierto irracionalismo Ortega se mantiene fiel a la razón, al redescubrir el valor de la vida personal por encima de la vida biológica y se salva del irracionalismo por su perspectivismo, su doctrina del punto de vista.

La verdad se le ofrece en perspectivas individuales y dice: «Cada individuo es un punto de vista esencial. El mundo es un horizonte cuyo centro es el individuo». Este perspectivismo de Ortega, si bien restaura el valor de la vida humana, desemboca en un individualismo relativista. El perspectivismo constituye, dice Eduardo Nicol, una reducción de todo a términos de vida humana (se entiende, de una vida humana, la del yo de cada cual). Así, pues, la perspectiva es la práctica de una verdadera razón vital, pues todo individuo al enfrentarse con su mundo y con su vida tiene que reflexionar necesariamente sobre ellos. El punto de vista obliga al trabajo de la razón, aunque

ésta aparezca condicionada por las situaciones o raíces vitales. Por ello, para despejar todo equívoco o simplificación sobre su antirracionalismo, escribe Ortega su ensayo «*Ni vitalismo ni racionalismo*». En él dice: «Mi ideología no va contra la razón», puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella. «Va solo contra el racionalismo» añade. Es, pues, contra la beatitud de la Razón, contra su endiosamiento que lucha Ortega, contra lo que tiene el racionalismo de antirracional. También combate a las revoluciones, que considera como productos de una razón pura utopista, y profetiza equivocadamente su ocaso. Las revoluciones no son creaciones de la razón iluminista de la enciclopedia, un arbitrio o capricho del racionalismo, sino el resultado de situaciones reales, de crisis, de conflictos de clases y de luchas entre naciones. Tampoco el sentido histórico de la teoría de Einstein consiste en una confirmación del perspectivismo, del individualismo relativista. Sabemos que Einstein rechazó esta misma interpretación relativista que Bergson expuso en su obra «*Durée et simultanéité*», recordando que la relatividad generalizada tiene primacía sobre la relatividad especial que podía servir de base a la doctrina del punto de vista.

Ahora bien, el pensamiento de Ortega, al orientarse hacia una dimensión vital, histórica y perspectivista, descubre el valor de la vida humana y su razón histórica. Porque el Espíritu, la razón, consiste en saber de sí mismo. La razón no sirve para la vida, sino como reflexión para el conocimiento del hombre por sí mismo. De esta forma, Ortega se plantea de nuevo el problema de desarrollar una antropología filosófica. Curiosa, pero lógicamente, es por mediación de un estudio sobre la filosofía de Hegel y la historiología que Ortega inicia este nuevo camino de reflexión sobre el hombre. En efecto, para Hegel, la existencia auténtica, consiste en una libertad que se adquiere pensando sobre sí mismo. Pero no basta sólo contemplarse como objeto, sino que el hombre se forma a sí mismo. El concepto de Ortega y Gasset que el hombre no es, sino que se hace, tiene un origen hegeliano. Ortega reconoce que la vida no nos es dada hecha, debemos construirla. «La vida es un quehacer», afirma.

El objetivo de su obra más importante, «*Historia como sistema*», es convertir la Historia en ciencia del hombre, en antropología real filosófica. ¿Qué es el hombre?, para Ortega. Un ser en proceso de hacerse, que no tiene nada fijo ni permanente. El hombre es cambio, movimiento incesante de su propio ser y dice: «La vida como posibilidad y como pura, o casi pura libertad, es un ser no eleático». ¿Cómo llega Ortega a esta concepción dinámica del hombre? Al descubrir que su idea del programa de existencia o proyecto de la vida del hombre no le es dado como destino inexorable. Creía Ortega que el proyecto de existencia debía realizarse porque constituía la esencia de la personalidad

humana. Debía cumplirlo, aún sin quererlo, porque no era una idea o un proyecto, sino una realidad vital. En esta obra, *«Historia como sistema»*, lleva a cabo la ruptura con su pasado vitalista. El hombre ya no es vida estática, biológica a la que está prisionero y añade: «El programa vital es el yo de cada hombre». Así, el hombre no es vida, sino posibilidad de ser, según su leal saber y entender. Entonces puede afirmar Ortega que «el hombre es el ente que se hace a sí mismo». Sin embargo, Ortega no abandona por completo su vitalismo. El hombre no tiene más que su vida, un drama que cambia y varía incesantemente. «Siendo el ser de lo viviente un ser siempre distinto de sí mismo», dice Ortega y añade: «Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha». Pero esta vida a que se refiere Ortega, es la individual, no la histórica y colectiva. Su concepción es liberal, individualista porque, para él, «la Historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida». Sin embargo, comprende que la vida del hombre es móvil, cambiante. La libertad consiste precisamente en la posibilidad de ser siempre diferente del que somos.

Como el hombre es una criatura dinámica, en perpetuo movimiento, no tiene naturaleza, tiene historia. El hombre para llegar a ser, deviene, se hace, tiene que dar pasos adelante, avanzar impetuosamente hacia su destino. No puede detenerse, fijarse, quedarse en lo que es. En consecuencia, para llegar a ser, hay que comprenderse, saber de sí mismo, razonar. La razón histórica surge en Ortega como una explicación o elucidación de la historia individual, pues hay que entender lo que vivimos, mejor dicho, lo que hemos vivido. «En suma, aquí, el razonamiento esclarecedor, la Razón, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa», dice Ortega. La historia es la dialéctica interior del hombre. ¿Quiere esto decir que Ortega descubre o se anticipa a concebir la razón histórica como una razón dialéctica? Sin duda, Ortega intuye que existe una contradicción entre el pasado, el ser que somos y la posibilidad de ser, la acción que él denomina «quehacer». De este antagonismo interior surge la razón como comprensión del propio ser en proceso de hacerse. Pero esta idea queda en mera intención. Ortega no llega a concebir que la Historia es una creación del hombre, de su actividad, de su trabajo. «La Historia como sistema es lo que representa fundamentalmente la filosofía de Marx», dice Eduardo Nicol. Esta afirmación no es exacta, pero refleja el hecho de que la historia tiene un sentido liberador, emancipador de la necesidad. La Historia es un sistema en el significado que expresa una lucha de opuestos: la necesidad de lo que es con la libertad de lo que el hombre quiere hacer y llegar a ser. Es desde el hombre mismo que se origina la Historia.

Ortega percibió clara y nítidamente que el hombre es un ser temporal,

pero no comprendió que esta temporalidad adopta en el mundo la forma característica de la historicidad. Así, definió al hombre como un ser en el tiempo, dialéctico por naturaleza, pero no explica cómo se crea la Historia. Es precisamente por los cambios que se originan dialécticamente a través de las contradicciones que vive el hombre y que, al estallar, tiene lugar la mutación, la aparición de la novedad, esencia de la Historia. Vemos, pues, que la Historia o la razón histórica propiamente dicha nace del esfuerzo que hace el hombre para comprender su pasado. Entonces surge la Historia como entendimiento o explicación de lo que es o ha sido el hombre. «La razón histórica es pues, *ratio*, *logos*, riguroso concepto. Al oponerla a la razón físico-matemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo», dice Ortega. Bien, existe, para Ortega, una razón narrativa que explica la propia vida humana y una razón histórica que busca entender el pasado histórico de los hombres. Pero no comprende que la razón histórica es dialéctica, que el individuo por su condición temporal y por su actividad pasiva o pasión activa, crea, en conjunción con otros hombres, mediante una acción que los unifica, un grandioso proyecto histórico. Por esta razón, la antropología filosófica de Ortega, que constituye solamente una introducción o enunciado de postulados exactos sobre el hombre, exige un dinámico desarrollo ulterior para llegar a una antropología estructural e histórica. El hombre es, pues, su mundo, el que ha ido creando con sus sistemas de producción, las ciencias y sus técnicas, obras literarias y artísticas, es decir, el espacio absoluto de su realización relativa, sucesiva y temporal.