

## LO NEGATIVO EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET: APORTACIONES DE LA ONTOLOGÍA ORTEGUIANA A LOS ESTUDIOS CRÍTICOS DE LA SUBJETIVIDAD

THE NEGATIVE SIDE OF THE PHILOSOPHY OF ORTEGA Y GASSET:  
CONTRIBUTIONS FROM THE ORTEGUIAN ONTOLOGY TO THE CRITICAL  
STUDIES OF SUBJECTIVITY

**Adriana Kaulino\***

Universidad Diego Portales  
Santiago-Chile

*Recibido marzo de 2020/Received March, 2020*  
*Aceptado septiembre de 2021/Accepted September, 2021*

### RESUMEN

Este artículo desarrolla elementos de la filosofía de Ortega y Gasset que aportan al proyecto de construcción del campo de estudios críticos de la subjetividad. En específico, el trabajo: i) describe algunos principios para delimitar el campo de estudios críticos de la subjetividad; ii) releva la negatividad como un principio orientador para los enfoques teóricos y los fundamentos ontológicos y epistemológicos de este nuevo campo de estudios; iii) revisa las nociones de razón histórica, interpretación y la importancia radical del lenguaje como constitutivos de una ontología que da lugar a la inefabilidad, la inaprensibilidad y la deficiencia como fuerza negativa; y iv) identifica en la noción de autenticidad orteguiana algunos posibles límites de esta ontología para una crítica apropiada al campo de estudios de la subjetividad.

**Palabras claves:** Estudios críticos de la subjetividad, negatividad, inefabilidad, inaprensibilidad, autenticidad.

### ABSTRACT

*This paper develops elements of the philosophy of Ortega y Gasset, which contribute to the construction of the field of critical studies of subjectivity. Specifically, the paper: (i) describes some principles to delimit the field of critical studies of subjectivity; (ii) highlights negativity as a guiding principle for theoretical approaches and ontological and epistemological foundations of this new field of study; iii) reviews the notions of historical reason, interpretation and the radical importance of language as constitutive of an ontology that gives rise to ineffability, inapprehensibility, and deficiency as a negative force; and iv) identify in the notion of Ortegaian authenticity some possible limits of this ontology for an appropriate critique of the field of study of subjectivity..*

**Key Words:** Critical studies of subjectivity, negativity, ineffability, inapprehensibility, authenticity.

### INTRODUCCIÓN

El concepto de subjetividad encarna la intuición de que hay algo propio, único, singular, intransferible e indeterminado en nuestra experiencia de primera persona. Sin embargo, la historia de la psicología moderna ha sido la del ocultamiento o control de la subjetividad (Kirschner, 2013; Teo, 2017). Por una parte, la subjetividad ha sido

dominada por las teorías científicas o métodos de investigación que operan fijando sus objetos y neutralizando lo que pretende conocer. En la filosofía de Theodor Adorno (2001), esta forma de teorización corresponde a la lógica del pensamiento identitario. Por otra parte, la subjetividad también se anula cuando se considera la experiencia subjetiva un fenómeno epistemológicamente ininteligible

---

\* Autor correspondiente / Corresponding author: [adriana.kaulino@udp.cl](mailto:adriana.kaulino@udp.cl)

para la lógica y los métodos del conocimiento científico. En la psicología científicista –orientada por los modelos de las ciencias naturales–, esta posición epistemológica ha resultado en un olvido sistemático y desprecio por la subjetividad en tanto objeto de investigación científica o bien en la reducción de lo subjetivo a factores o variables intrapsíquicas e individuales.

En contrapartida, existen esfuerzos por superar las trayectorias de olvido, negligencia y dominio que han obstaculizado el conocimiento psicológico acerca de la subjetividad. En las últimas décadas, estos esfuerzos pueden ser integrados bajo la designación de Humanidades Psicológicas (*Psychological Humanities*). Para Kirschner (2020), este término denota varios intentos por lograr un mayor reconocimiento de ciertos enfoques que han sido marginados en psicología. Esos enfoques exploran las formas de vida humanas utilizando teorías y métodos de la investigación social y cultural, y de las humanidades. Asimismo, también se han hecho esfuerzos por utilizar la literatura, las formas literarias (como memorias, cartas, documentos personales y biografías) y las artes en la comprensión de las complejidades y particularidades de las experiencias y relaciones humanas y para describir los fenómenos de la conciencia y la vida mental.

En la medida que, bajo el término de humanidades psicológicas se incluye una enorme pluralidad de enfoques teóricos, filosóficos y metodológicos, Kirschner sospecha de la adecuación de la noción para describir esta gran variedad de propuestas. En sus palabras (2020):

¿Debería llamarse con ese nombre [humanidades psicológicas] a todos los tipos de análisis sistemáticos, predominantemente cualitativos, de la experiencia y la acción humanas, cuando sitúan los fenómenos que estudian en función de sus contextos socioculturales y su historicidad? (...) Por último, ¿hay un objetivo compartido entre los que ahora desean situar su propio trabajo dentro de las humanidades? Si hay múltiples objetivos, ¿son compatibles o divergentes? Y, ¿qué probabilidad hay de que, al promover las humanidades psicológicas se facilitaran el cumplimiento de los objetivos de ampliar y revitalizar una psicología que fuera capaz de comprender a las personas y sus vidas? (p. 2). (Traducido por la autora al castellano).

Además, Thomas Teo (2017) realizó una de las más notables descripciones de las humanidades psicológicas argumentando que una adecuada teoría general de la subjetividad requiere de los modos de investigación y teorización de las humanidades. También en este caso, Kirschner (2020) es cautelosa ya que Teo parece “presumir que las múltiples tradiciones filosóficas, teóricas y de investigación que podrían ser relevantes para la subjetividad están todas apuntando y hablando de lo mismo” (p. 19). Siguiendo la serie de preguntas anteriores y considerando los diferentes proyectos de humanidades psicológicas, es razonable sospechar si es factible desarrollar una teoría general de la subjetividad. Y si así fuera, ¿sería una teoría general el mejor camino para superar el olvido y dominio de la subjetividad? Más aún, ¿será que el dominio fracasado y el olvido obstinado no derivan, también, de una rebeldía propia de la subjetividad? ¿No sería la subjetividad un fenómeno irreductible a cualquier teoría general? ¿No existiría una dimensión negativa de la subjetividad –incapturable por el pensamiento identitario– que haría comprensible su resistencia al total sometimiento a las teorías generales y a los sistemas sociales? Si así fuera, una teoría general de la subjetividad como la que propone Teo podría significar otra forma de dominio, aunque inadvertida, de tal rebeldía. Además, la negatividad constitutiva de la subjetividad también expresaría el sufrimiento derivado de contradicciones, conflictos e injusticias sociales. Por tanto, en una teoría general de la subjetividad habría que evitar la neutralización conceptual de las contradicciones objetivas que provocan el sufrimiento psíquico. De ahí que, una teoría general de la subjetividad que evitara tanto el control como el olvido requeriría fundarse en principios que mantuvieran articuladas las dimensiones sociohistórico-sociales e individuales constitutivas de la subjetividad sosteniendo, como irreductible, una negatividad que impide su clausura por los conceptos y categorías derivadas de la lógica identitaria. [Solo una breve sugerencia para seguir investigando: probablemente un punto de vista dialéctico sea útil para lograr este difícil desafío. Véase “La triple mimesis” en *Tiempo y Narración* de Paul Ricoeur, al igual que su obra *Sí mismo como otro*.]

Ahora bien, estos desafíos hacen de una teoría general de la subjetividad un proyecto arriesgado. Frente a este reto, se describe a continuación un proyecto alternativo que consiste en convertir las

características de las humanidades psicológicas propuestas por Teo (2017), en principios que delimiten un nuevo campo de investigación que se llamaría estudios críticos de la subjetividad. Lo que se propone, entonces, es la formación de un campo específico de estudio crítico cuyo concepto central es la subjetividad. Los estudios críticos de la subjetividad serían un campo de investigación de las dinámicas relativas a la sociosubjetividad, la intersubjetividad y la intrasubjetividad considerando los contextos y estructuras socioculturales e históricas. De este modo, las investigaciones de este campo concebirían la subjetividad no como entidades fijas, delimitadas, estables y discretas, sino como sociosubjetividades, intersubjetividades e intrasubjetividades en constante interacción y cambio. Estos serían modos de la subjetividad –sociosubjetividad, intersubjetividad e intrasubjetividad– que, en su conjunto, constituirían el núcleo temático y problemático de este campo de investigación. Finalmente, al igual que los estudios culturales, el campo de los estudios críticos de la subjetividad abarcaría una variedad de perspectivas y prácticas teóricas y metodológicas y, aunque distinto de la psicología científica, podría aprovechar el y contribuir al conocimiento psicológico (Teo, 2017).

Indudablemente, la constitución de un nuevo campo de investigación requiere mayor elaboración teórica y discusión entre las comunidades académicas. Lo que se avanza en este trabajo es traducir los elementos de las humanidades psicológicas descritos por Thomas Teo en principios que podrían orientar y demarcar los estudios críticos de la subjetividad. Así, siguiendo lo postulado por Teo para las humanidades psicológicas, el campo de los estudios críticos de la subjetividad respondería a los siguientes criterios:

1. La subjetividad como perspectiva de primera persona es un punto de vista que incluye un cuerpo y posiciones conscientes e inconscientes.
2. El punto de vista de la primera persona es también un punto de movimiento y de acción.
3. La subjetividad es social y política y se inscribe en contextos culturales e históricos cuya comprensión requiere operar con categorías como clase social, género y etnia y sus interseccionalidades.
4. La subjetividad se encarna en contextos de poder.
5. La subjetivación es un proceso de producción de subjetividades funcional al gobierno de las poblaciones en sociedades modernas; tal proceso opera mediante diversos tipos de intervenciones políticas, económicas, culturales y corporales.
6. La subjetividad es activa, reflexiva, resistente, en flujo, única, y específica de alguien que vive su propia vida.
7. La subjetividad es una unidad diferenciada en subjetividad epistémica, ética y estética.
8. Los investigadores en el campo de estudios críticos de la subjetividad deben ser reflexivos acerca de su posición sociocultural e histórica que investigan en los distintos contextos de poder.
9. Los estudios críticos de la subjetividad deben ser críticos acerca de sus categorías, teorías y metodologías en tanto producciones socioculturales e históricas elaboradas en contextos de poder.
10. Por último, los estudios críticos de la subjetividad pueden operar a partir de múltiples ontologías, con teorías y metodologías que sean compatibles con los principios descritos anteriormente.

Estos elementos no son exhaustivos, sino que son un conjunto de principios que dotarían de una cierta unidad al campo de los estudios críticos de la subjetividad estableciendo criterios para la investigación y evitando, a la vez, la lógica identitaria que clausura los procesos subjetivos. En cada uno de estos principios, la subjetividad se despliega como proceso histórico, social, cultural, inserto en contextos de poder cuya comprensión requiere incluir, siempre, la subjetividad de quienes investigan. De este modo, la dimensión negativa de la subjetividad estaría asegurada en la medida que en su conjunto estos principios impiden determinarla como un fenómeno ahistórico y descontextualizado. Asimismo, el compromiso con la crítica demanda que las investigaciones de este nuevo campo de trabajo contribuyan a explicar o comprender la irracionalidad del mundo social y a promover la emancipación. En este sentido, las funciones mínimas de los estudios críticos de la subjetividad serían análogas a las de vigilante e intérprete que Habermas (1990b) atribuyó a la filosofía. En tanto vigilante, los estudios críticos de la subjetividad se comprometerían a deconstruir las estrategias de

dominación y, como intérprete, sus investigaciones tendrían como objetivo el reconstruir, facilitar o amplificar las expresiones de las subjetividades. La combinación de ambas funciones permitiría explorar y hacer emerger otras posibilidades de experiencia subjetiva. En este sentido, serían investigaciones e intervenciones que utilizarían, prudentemente, las teorizaciones acerca de la subjetividad y serían conscientes de que estas pueden derivar inadvertidamente en la domesticación de su rebeldía.

Ahora bien, este campo amplio de investigación sería receptivo a la enunciación de múltiples preguntas, la construcción de variados problemas y objetos y a la apertura a diferentes estrategias metodológicas. Sin embargo, existen ontologías y epistemologías más o menos compatibles con los principios que orientan este nuevo campo de estudios. En este sentido, para reconocer qué alternativas ontológicas y epistemológicas serían las más pertinentes a los estudios críticos de la subjetividad, se requiere de un trabajo permanente de teorización orientado por un principio irrenunciable: la ineludible negatividad constitutiva de la subjetividad. En consecuencia, si bien es cierto que el campo de estudios de la subjetividad reconoce la legitimidad del pluralismo, su vocación crítica lo compele a construir enfoques teóricos cuyos fundamentos ontológicos y epistemológicos no violentan ni traicionan la negatividad constitutiva de la subjetividad.

En realidad, aunque no siempre es posible una distinción exacta con otras teorizaciones, es posible identificar como metateóricas las teorizaciones acerca de supuestos y fundamentos ontológicos, epistemológicos y éticos de teorías e investigaciones específicas. De este modo, el proyecto de creación de un campo de estudios críticos de la subjetividad implica elaboraciones metateóricas de sus supuestos y fundamentos ontológicos y epistemológicos. Según Teo (2020), la teorización en general y la metateórica en particular, se ejecutan por medio de las tareas de deconstrucción, reconstrucción y construcción. En los términos del propio autor, el teorizar y metateorizar se ejercen como crítica, como reconstrucción y como creación. En el caso de la metateorización en particular, se analizan las potencialidades y limitaciones de las tradiciones teóricas y filosóficas existentes, con vistas a fundamentar y orientar ontológica, epistemológica y éticamente los estudios críticos de la subjetividad. Estudios que se guían por los

principios anteriormente mencionados y por el principio de negatividad que se requiere sostener para comprender e interpretar la subjetividad. De ahí que los estudios críticos de la subjetividad podrían trabajar con cualquier ontología y epistemología que pasara por este filtro analítico.

Ahora bien, algunas tradiciones filosóficas han sido particularmente fructíferas para los estudios críticos en general. En este sentido, desde la segunda mitad del siglo XX, diferentes propuestas filosóficas tales como la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, la hermenéutica, el postestructuralismo, las epistemologías feministas y postcoloniales han orientado investigaciones en diferentes campos de estudios críticos de las ciencias sociales y las humanidades. Entre estas tradiciones, la hermenéutica ha tenido gran alcance y destaque en la medida que permite estudiar los fenómenos subjetivos y humanos desde una matriz epistemológica distinta al cientificismo dominante.

Sin embargo, la hermenéutica es una larga y diversificada tradición filosófica. En ella, existen elementos compartidos, como la inevitabilidad de la interpretación en tanto constitutiva y abridora de mundo, pero también hay notables diferencias. De esta forma, el acercamiento a la hermenéutica por los estudios críticos de la subjetividad requiere de un análisis metateórico que critique (deconstruya) y reconstruya los elementos ontológicos y epistemológicos que, desde el interior de esta tradición, permiten un acceso a la subjetividad sin clausurarla ni tampoco olvidarla diluyéndola en el lenguaje, la cultura, la comunidad, la vida, etc. En consecuencia, el ejercicio de deconstrucción y reconstrucción de algunos de sus conceptos aportan a la identificación de aquellos elementos que serían pertinentes para la fundamentación de ontologías y epistemologías apropiadas al campo de los estudios críticos de la subjetividad. Al mismo tiempo, este ejercicio de metateorización determinaría qué aspectos, términos, argumentos y conceptos al interior de esta tradición, traicionarían los principios que orientan este nuevo campo de estudio, en particular, su requerimiento de un pensamiento negativo para considerar la subjetividad.

En este sentido, en psicología existen reflexiones metateóricas basadas en diferentes propuestas de la hermenéutica. Por ejemplo, Florsheim y Simão (2021) proponen como alternativa al fundacionalismo cartesiano, el coherentismo como justificación del conocimiento. Para los autores, esta concepción

permite considerar la validez de un conocimiento en tanto producción con otros, y el concepto de diálogo de la hermenéutica filosófica de Gadamer es utilizado para desarrollar una propuesta para mejorar la interacción entre los profesionales clínicos. Brinkmann (2008) también se apoya en la hermenéutica para conceptualizar la identidad humana en tanto autointerpretación (*self-interpretation*). El mismo autor recurre nuevamente a la hermenéutica en tanto ontología pertinente a una psicología que entiende lo humano como autointerpretación. Para Brinkmann (2005), la hermenéutica superaría las limitaciones del postestructuralismo foucaultiano que no logra comprender adecuadamente los valores y significados que forman parte de la vida práctica humana. En los ejemplos anteriores, los autores más citados son Ricoeur, Gadamer y Heidegger.

Este artículo realiza un ejercicio metateórico de esta índole utilizando como “estudio de caso” la filosofía de Ortega y Gasset. Se eligió la obra de este autor por los matices y, muchas veces, contradicciones internas existentes en varios momentos de su pensamiento. Asimismo, la elección se justifica porque su obra ha sido escasamente analizada o utilizada por las perspectivas críticas y metateóricas en psicología. Mientras autores como Ricoeur, Gadamer y Heidegger son ampliamente citados, Ortega y Gasset ha sido ignorado. Esto se debe, entre otras razones, al giro político conservador que marcó la vida y la obra del autor. Sin duda, el conservadorismo político de Ortega y Gasset es un innegable obstáculo para la consideración de su obra como un aporte posible a investigaciones críticas. Su posición aristocrática se ilustra claramente en frases como: “Yo no he dicho nunca que la sociedad deba ser aristocrática, sino mucho más que eso. He dicho, y sigo creyendo, cada día con más enérgica convicción, que la sociedad humana es aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma” (p. 41). Sin embargo, existen análisis que destacan el elemento crítico y negativo en la obra de Ortega. Por ejemplo, Gutiérrez Pozo (1997) considera que “por una parte, el pensamiento raciovital está enlazado con la filosofía del fundamento y, por otra, con un concepto más crítico de la filosofía, que guarda una evidente semejanza intelectual con el pensamiento negativo de Adorno” (p. 129). Estas contradicciones y ambigüedades de Ortega hacen del análisis metateórico de su obra un ejercicio desafiante en la medida que podemos esperar encontrar en la ontología orteguiana una subjetividad abierta

e inconclusa y, a la vez, clausurada por términos esencializantes y metafísicos.

De este modo, en el desarrollo de los siguientes apartados se indagará la pertinencia de la filosofía de Ortega y Gasset para las investigaciones en el campo de estudios críticos de la subjetividad. *El filtro analítico específico del artículo será la identificación de lo negativo en el pensamiento de Ortega.* Con esta finalidad, se expondrán algunos términos de su pensamiento evidenciando la dimensión negativa de la filosofía orteguiana y, en consecuencia, su adecuación como orientación ontológica para el campo de estudios críticos de la subjetividad. En otras palabras, la tesis que este artículo elabora es que los términos orteguianos de deficiencia, inefabilidad, lo inefado y lo inaprensible indican la existencia de una dimensión negativa que impide el dominio definitivo de la subjetividad por las categorías derivadas de una lógica identitaria. Asimismo, para desarrollar esta tesis se mostrará que la concepción de nosotros mismos como situados en nuestros contextos (yo y mi circunstancia) y nuestra apertura en tanto totalidad en el mundo y, en específico, la noción de razón histórica, la importancia radical del lenguaje y la comprensión de la interpretación orteguianas permiten pensar la subjetividad como un proceso imposible de determinar. De este modo, se mostrará que las descripciones de Ortega acerca del carácter utópico de la interpretación, la apertura infinita de la razón histórica y la dimensión creadora de mundo del lenguaje entregan elementos pertinentes para el campo de investigaciones críticas que conciben la subjetividad humana como un proyecto abierto. En particular, se enfatizarán las nociones de inefabilidad, inaprensibilidad y deficiencia como expresivas de esta fuerza negativa en la obra de Ortega y Gasset.

Sin embargo, la ontología orteguiana también muestra sus límites para los estudios de la subjetividad. Esta limitación puede ser ejemplificada por medio del análisis de la noción orteguiana de autenticidad. Sin embargo, este artículo no se propone desarrollar las limitaciones del pensamiento de Ortega para el campo de estudios críticos de la subjetividad. En el desarrollo y conclusiones de este trabajo solo se explorará la noción de autenticidad para evidenciar cómo una misma propuesta filosófica puede contribuir y, al mismo tiempo, limitar una adecuada fundamentación ontológica de un campo de estudios crítico.

## LA UTOPIA DEL LEER Y LO HUMANO COMO PROYECTO: LA INTERPRETACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET

El pensamiento orteguiano, como expresión de la tradición fenomenológica, entrega algunos elementos para la resistencia y crítica contra el dominio y el olvido de la subjetividad. En específico, la noción de razón histórica, la importancia radical del lenguaje y la comprensión de la interpretación permiten concebir la subjetividad como un proceso imposible de determinar y una tarea humana inapelable. En este apartado se expondrán las descripciones de Ortega acerca del carácter utópico de la interpretación, la apertura infinita de la razón histórica y la dimensión creadora de mundo del lenguaje, procurando mostrar cómo la negatividad se manifiesta con mucha claridad en sus textos acerca de la infinita tarea de leer, interpretar y comprender un texto. [Si en la tarea de leer y comprender un texto está el fundamento de una teoría de la subjetividad, habrá entonces que relacionar el texto y la acción como dimensión fundamental de dicha subjetividad.]

Para Ortega: “Leer, leer un libro es, como todas las demás ocupaciones propiamente humanas, una faena utópica” (2007, p. 751). Con esta afirmación inicia Ortega uno de sus textos acerca de la tarea del intérprete y la relación entre la vida humana como proyecto y la realidad como una fuente inagotable de sentido. La noción de utopía adquiere en Ortega y Gasset el amplio sentido de cualquier acción humana que no puede ser cumplida de acuerdo con sus intenciones iniciales. Así, el leer un texto y comprender el sentido de un discurso escrito son faenas utópicas, ya que todo texto o todo decir es, concomitantemente, deficiente y exuberante. Esto significa que todo decir dice menos de lo que quiere y da a entender más de lo que se propone. Este carácter doble del decir no solo hace que toda interpretación sea una tarea utópica, sino que atestigüa su presencia como acción vital. Esto porque el decir y la realidad misma se constituyen como horizontes que se desplazan y se construyen en este desplazamiento.

El doble apuntar de todo discurso se refiere a un decir que puede ser sobre algo que se hace, un decir que dice lo que alguien quiere decir o un decir que efectivamente se dice (en este caso queriendo decirlo o no, o aun, queriendo ocultarlo). En todos estos casos, el decir es la concreción del lenguaje que

brotó como reacción a una determinada situación. Así, si la hermenéutica es una comprensión que se concreta en el decir y su interpretación por medio del lenguaje, su tarea consiste en la comprensión de la situación en la que surgen el texto y el decir.

Sin embargo, la situación en la que surge el texto corresponde a una totalidad vital que es inaprensible. Asimismo, la situación en que se encuentra el intérprete también integra una totalidad vital inaprensible. De ahí que lo que se dice expresamente en un texto es siempre un fragmento de la situación como totalidad vital.

Además, y vinculado a la totalidad vital que no se puede decir de forma agotable, el lenguaje presenta un carácter de inefabilidad, o sea, que para constituirse en tanto lengua que nombra y dice tiene que dejar de decir, tiene que renunciar a nombrar la totalidad para no desbordar en infinitudes que le harían imposible. Así, “el lenguaje está limitado siempre por una frontera de inefabilidad. Esta limitación se halla constituida por lo que en absoluto no se puede decir en una lengua o en ninguna” (Ortega y Gasset, 2007, p. 756).

A esta primera limitación del lenguaje se le suman otras dos: una relativa al decir que silencia porque espera que el oyente mismo complete el sentido de lo dicho (lo que Ortega llama ‘lo inefado’ o lo no nombrado porque ya sabido por el oyente), y otra relativa a la lengua que concierne a una restricción de la expresividad humana. Esta última limitación de la lengua corresponde a una cierta desintegración de la vida gesticulante que es condición de posibilidad de la lengua misma en tanto sustituto simbólico de los gestos. Así, el carácter deficiente de la lengua le es constitutivo y no accidental, o sea, “la lengua (...) es una realidad en sí y por sí mal constituida” (Ortega y Gasset, 2007, p. 762).

En síntesis, el decir es siempre un fragmento porque hace parte de un contexto verbal, de una situación y de una gesticulación que en su totalidad son inaccesibles. En este sentido todo texto en tanto un decir concreto y particular remite a una situación vital de la que es una reacción. La comprensión de la totalidad de los sentidos de un texto exigiría la reconstrucción de esta situación vital que, como todo leer o comprender humanos, es una imposibilidad que se realiza como tarea utópica. La reconstrucción de la totalidad de la situación vital implicaría la comprensión de los ámbitos verbal y no verbal en que se inscribe la interpretación de un texto.

El ámbito verbal corresponde a la obra del autor que asigna sentido al libro o texto, los capítulos, párrafos y frases que lo constituyen; a los intérpretes o discípulos del autor que ofrecen distintas versiones de la obra; y a la historia de la tradición donde se inserta el texto y en la que el autor y los intérpretes reciben significación. La utopía de la lectura o interpretación exhaustivas se refiere a este contextualizar que cada texto exige, donde una plena contextualización de una frase obliga a la contextualización de toda la historia universal.

Asimismo, el ámbito no verbal concierne a las situaciones en que fueran escritos el libro o texto, la totalidad de la obra del autor y los comentarios al libro y a la totalidad de la obra. Finalmente, a todas estas situaciones se agrega la situación vital del intérprete. Todas las situaciones vitales habrían de ser comprendidas por una interpretación que se pretendiera exhaustiva, lo que es otra imposibilidad, ya que toda situación o realidad humana se constituye por distintas perspectivas de comprensión y de niveles vivenciales.

Así, de todo lo anterior se desprende que la tarea del hermeneuta está siempre limitada por los objetivos del intérprete, por su propia perspectiva con relación al texto en particular y a la realidad en general. De ahí que, según Ortega y Gasset, es la vida misma el intérprete universal, porque toda interpretación pasa por la vida del intérprete. En consecuencia, toda interpretación es siempre una reinterpretación.

Si la vida o *razón vital* es el intérprete universal, la *razón histórica* es una modulación de la razón vital capaz del altruismo intelectual que consiste en ponerse en el lugar del otro, pues, “mientras del prójimo espero siempre, últimamente, que llegue a ser como yo, frente al antiguo no tengo otro remedio que asemejarme imaginariamente a él, hacerme el otro. La técnica de este altruismo intelectual es la ciencia histórica” (Ortega y Gasset, 2007, p. 387). De este modo, la tarea utópica del interpretar se vincula al humano en tanto proyecto que se conoce a sí mismo por medio de relaciones con los otros y su entorno. En esta relación que es conocimiento de sí, lo humano aprende sobre sí mismo en la medida en que su situación se diferencia de la situación del otro, apareciendo a él como supuestos que antes de la comprensión no le eran accesibles. Esto porque la situación inmediata o las creencias en que uno está son vividas como la realidad y no como una

perspectiva o construcción histórica. Al ponerse en el lugar del otro, el intérprete conoce su propia situación como histórica, ya que requiere reconocer los supuestos con que realiza su interpretación o acercamiento al otro.

Ahora bien, el conocimiento del otro y de sí mismo no corresponde a un conocer conceptual pues aquello que pretende comprender es la situación vital del intérprete y del texto (en tanto autor, historia o cualquier decir). En este sentido, no se trata de un relativismo absoluto, sino de la comprensión de los fenómenos en lo que tienen de irreductibles a la *razón analítica*. Por esto, la razón con la que comprende el intérprete es una razón histórica como modalidad de la razón vital que, a su vez, no se restringe a la razón analítica.

Retorna aquí el carácter de historicidad de la comprensión como principio de la hermenéutica. En específico, se trata de la historicidad del lenguaje como vía de comprensión tanto del pasado como de todas las acciones humanas y la situación vital en la que se insertan los sentidos originales. De este modo, el método histórico es lo que permite descubrir los sentidos originarios y, a su vez, trascenderlos en nuevos significados mediante la comprensión de la historicidad del lenguaje que revela las situaciones vitales de todo decir.

### **EL NOMBRAR ORIGINARIO DE LA METÁFORA: LA POESÍA EN SENTIDO PRÍSTINO**

El método hermenéutico fundado en la historicidad del lenguaje posibilitará la comprensión de un cierto decir a partir de la reconstitución de su situación vital original. Este método, sin embargo, implica una cierta teoría del lenguaje donde el nombrar no es un acto arbitrario, sino que representa una acción humana en un determinado contexto o situación vital. El nombrar, en tanto posibilidad exclusivamente humana, se refiere al acto de colocar en el mundo algo nuevo o visto por primera vez. De este modo, lo humano en tanto ente que nombra, también es el que crea o inventa nuevos mundos en la medida que hace surgir cosas nunca vistas. Sin embargo, no creamos la cosa misma, sino que la descubrimos al nombrarla.

De esta forma, el nombre original de algo corresponde siempre a un momento creador que habla de una situación vital excepcional. El instante “en que un nombre nace, en que por vez primera se ‘llama’ a una cosa con un vocablo es un instante

de excepcional pureza creadora. La cosa está ante el Hombre aún intacta de calificación, sin vestido alguno de nombramiento; diríamos, a la intemperie ontológica” (Ortega y Gasset, 2007, p. 384). En este momento, donde podemos ver la cosa sin todavía nombrarla, hay un nivel de conocimiento de la cosa que no es conceptual. Lo que hay es una intuición de la cosa misma y un esfuerzo por darla a conocer por medio de su nombramiento.

Como dice Ortega y Gasset, se trata de crear una palabra para la cosa. El nombrar la cosa sería un acto aparentemente paradójico si no fuera la propia condición ontológica del lenguaje. La paradoja se referiría a dar un nombre nuevo a una cosa nueva que es, a la vez, comunicable e inteligible. Esta inteligibilidad del nombre solo es posible si este es sacado desde un patrimonio lingüístico común, es decir, si se usa alguna palabra conocida. Así, al final del nombramiento, se estaría bautizando con un viejo nombre a un nuevo ente. Sin embargo, esta paradoja se desvanece cuando observamos que el nombrar mismo no es un acto excepcional del lenguaje, sino que indica su carácter de conservación e innovación del mundo. De este modo, el acto de nombrar no es un mero asignar palabras conocidas a nuevos entes, sino que es un acto de deslize de sentido de una palabra que es (re)apropiada por el nombramiento de la cosa nueva.

En consecuencia, el nombrar originario es un desplazamiento de una significación conocida a un nuevo ente mediante un movimiento de analogía. Esta transposición de sentido operada por analogía y responsable por el nombramiento de lo nuevo es “un empleo *metafórico* de la palabra, por tanto, poético” (Ortega y Gasset, 2007, p. 390). Así, el traer al mundo cosas nuevas corresponde a un acto creativo de nombrar metafóricamente. Por esta razón es que la metáfora, en tanto poesía, es un acto de creación y producción.

El acto de producción de la metáfora indica que los términos técnicos o filosóficos que nacen para concretar un nuevo concepto son productos de una operación poética. Para la validez del método hermenéutico esta constatación se revela esencial pues la operación contraria es la que permite la reconstrucción de la situación vital del que nombró por primera vez a la nueva cosa. Así, “si reavivamos en nosotros el significado del término técnico, una vez que está constituido, y nos esforzamos por entenderlo a fondo, resucitaremos la situación vital en que se encontró aquel pensador cuando por

vez primera vio ante sí la ‘nueva cosa’” (Ortega y Gasset, 2007, p. 385).

El reavivar el significado originario de un término no corresponde a un conocimiento de tipo *perceptivo-conceptual*, sino que a una forma de *conocer emotivo-imaginista* que vincula el nombrar poético con la intimidad de cada uno. La *reviviscencia* sería, por tanto, el método por el que se permitiría iluminar este momento primero del nombrar una cosa nueva, el momento poético de intimidad entre el que nombra y la cosa nombrada (Ortega y Gasset, 2007). El momento poético de nombrar la cosa nueva ilumina la situación vital no solo porque corresponde a un acto creativo, sino porque es un descubrir de nuevos valores. Así, la hermenéutica de las palabras lleva a la iluminación de lo esencial y más verdadero: el descubrimiento de los valores en tanto esencia de la historia y las tradiciones humanas.

Asimismo, el nombre original o auténtico indica un momento donde la cosa pudo ser vista en sí misma. Es en este sentido que el nombre auténtico de la filosofía indica la cosa de la filosofía que es el filosofar mismo. El nombre primero de la filosofía o del filosofar era la palabra griega *alétheia* que quería decir descubrimiento de la realidad misma. Por tanto, *alétheia* significa *verdad*. La verdad aquí no significa algo estático o un sustantivo sino un verbo, una acción humana de develar. Así, el nombre poético o auténtico de la filosofía muestra su origen en tanto acción de develamiento de las cosas mismas.

La filosofía en su raíz más original, o sea, en tanto acción de develar o desocultar, es una tarea o un hacer más que un concepto rígido o una definición congelante. Como un hacer vital, la filosofía se integra a un marco más amplio de los haceres vitales que incorporan el pensar y el conocer. Así, tanto la filosofía como la ciencia son una forma del pensar y del conocer que, a su vez, son dos modalidades del hacer vital. Además, si estos conocimientos en sentido estricto son un modo del pensar, esto implica que el pensar en tanto un ajuste intelectual con el entorno, es una actividad vital más amplia que se concreta también en otras formas del quehacer humano (Acevedo, 1994, p. 123). En consecuencia, también son expresiones del pensar el pensamiento religioso, la mitología, la magia, la poesía y otras formas históricas que no coinciden con las reglas y exigencias del conocimiento científico y filosófico.

Ahora bien, la pregunta más radical que hace Ortega es por qué piensa lo humano y la respuesta se obtiene no de la razón pura, sino que de la razón histórica o vital. Acerca de por qué pensamos de tan distintas maneras, Ortega contesta que “es la vida y solo ella quien nos lo enseña, y nos lo enseña narrando una historia” (Gaete, 1962, p. 121). Esto cobra su pleno sentido cuando se recuerda que, para Ortega, la vida nos es dada vacía y nos cumple realizarla inventándonos a nosotros mismos. Somos un proyecto porque lo que adquirimos por un acto de libre elección nunca es de manera definitiva. Nuestras conquistas han nacido en el cambio y permanecen sujetas al cambio. En consecuencia, lo humano y la vida son, concretamente, historia y para comprenderla hay que narrarla. Esta narración es razón porque funda las actuaciones, las sitúa y las radica.

Sin embargo, el darse cuenta de nuestro carácter histórico significa el reconocimiento de que el pasado es irreplicable y que, a la vez, actuamos en los proyectos de vida del presente. La aparente paradoja de que somos a la vez innovadores y conservadores se desvanece frente a la concepción de nosotros mismos como proyecto hacia el porvenir situados en un presente que está “sometido al imperativo vital de vivir a la altura de los tiempos” (Gaete, 1962, p. 110). Lo anterior implica que la autenticidad de nuestro quehacer depende de una debida cuenta de nuestro pasado.

El narrar la historia consiste en revelar cómo y por qué actuamos de ciertos modos en determinados momentos. Esta razón histórica Ortega la designa razón etimológica o, simplemente, etimología, ya que el nombrar y el lenguaje indican los orígenes y las trayectorias que son, esencialmente, modos de habitar el mundo. Así, el lenguaje tiene una función decisiva que es “la invitación a *ver* la cosa que ella denomina, a ejecutar el pensamiento que ella enuncia” (Ortega y Gasset, 2007, p. 372).

A esta altura de la reflexión retorna el problema de la validez de la hermenéutica, es decir, de saber qué narrativa es la más verdadera o válida para iluminar la cosa en sí. Si la interpretación depende siempre del lugar desde el cual mira el intérprete, la situación vital que busca iluminar, ¿qué mirada es la que más se acerca al fenómeno en sí? Aquí, la razón histórica o etimológica va a recurrir a la mirada fenomenológica como la que permite una descripción más cercana de la situación vital que provocó las distintas interpretaciones.

### **EL CONOCIMIENTO ES PERSPECTIVA: PENSAR ANALÍTICO Y PENSAR SINTÉTICO**

Interpretar, comprender y pensar lo real no son actividades arbitrarias, sino que expresan una exigencia de los fenómenos mismos. Así, para Ortega, todo ente es una fuente inagotable de realidad.

En este sentido, Ortega entiende que lo real obliga a que se continúe pensando. Sin embargo, el pensar puede adquirir la forma de ideas y conceptos que impiden que las cosas mismas sigan siendo en su plenitud. Según Ortega, el concepto es el ejercicio de un poder sobre la realidad donde la cosa es herida en sus entrañas. Sin embargo, el conocimiento conceptual es una forma del pensamiento que se integra a otros modos de “ajuste del hombre con su entorno”. En consecuencia, el pensamiento en tanto modo de ser-en-el-mundo se realiza de distintos modos: como intuición, razonamiento e intencionalidad. Estos modos del pensamiento Ortega los llama serie dialéctica.

Más aún, no solo la realidad en su totalidad “multifacética” obliga al pensamiento a pensar, sino que nuestra propia estructura nos obliga al permanente movimiento del pensar, ya que estamos siempre viendo algo desde algún punto de vista finito. Por tanto, siempre miramos la realidad desde ciertas perspectivas igualmente finitas.

Esta doble condición del pensar –la estructura de la realidad y de nosotros mismos–, demanda una forma específica de pensar la historia que sea capaz de conocer sus momentos deslizándose de uno a otro sin detenerse en un concepto determinante. Si la historia es vida, es también una realidad abierta que puede ser comprendida desde la “inaprehensibilidad” de su totalidad.

La totalidad inaprehensible de la cosa misma es la que obliga al pensar, pues “la cosa reclama ser vista completa con tal vehemencia que tira de nosotros y nos hace materialmente girar en torno de ella” (Ortega y Gasset, 2007, p. 368). Sin embargo, solo se pueden ver los aspectos de la cosa, así como solo se pueden comprender los textos fragmentariamente. La cosa misma, que exige ser vista completamente, impone que se piense cada uno de sus aspectos que se va mostrando al pensamiento en la medida que “se gira en torno de la cosa”. Este girar en torno de una cosa, corresponde al esfuerzo o necesidad de continuar pensando la cosa, sus aspectos o sus perspectivas.

Así, la *perspectiva* no se refiere exclusivamente a un punto de vista del que mira, sino a la propia realidad. Es lo real mismo que se estructura en tanto perspectiva. La perspectiva habla de una relación entre la cosa, que es cosa entera y pide ser pensada enteramente, y la mirada de quien piensa que solo puede ver los aspectos de la cosa e impone que esta se muestre en sus aspectos. Es importante notar que Ortega se opone tanto a un exagero subjetivista que supervalora la mirada del que piensa como al exceso objetivista que neutraliza quien mira. Si el aspecto que es visto pertenece a la cosa, él solo se muestra porque es provocado por la mirada de quien piensa. Es decir, “no hay aspecto si alguien no mira (...) de otra parte, dado que son [los aspectos] ‘respuesta’ a la pregunta que todo mirar ejecuta, a una inspección determinada, no son la cosa misma, sino solo sus ‘aspectos’” (Ortega y Gasset, 2007, p. 370).

La relación entre la cosa y el pensar provoca una forma del pensamiento distinta del pensamiento analítico. Recuperando la distinción kantiana entre pensamiento analítico y sintético, Ortega va a mostrar que el segundo es provocado por la propia cosa o fenómeno o, incluso, por una idea en la que se piensa. Si el pensar analítico se refiere a un pensamiento que está implícito en uno anterior –“esto es el pensar analítico, la serie de pensamientos que brotan dentro de un primer pensamiento en virtud de progresivo análisis” (Ortega y Gasset, 2007, p. 351)–, el pensar sintético concierne al pensamiento que obliga, desde un concepto o idea o la cosa misma, a continuar pensando. Así, el segundo pensamiento no está implícito en el primero, pero se agrega a él forzado por él, ya que, para continuar pensando sobre el primero pensamiento, hay que agregarle nuevas perspectivas o aspectos. Por ello, Ortega dice que en el pensar sintético el primer pensamiento no implica sino “complica” el segundo.

Lo que Ortega va a llamar serie dialéctica corresponde, entonces, a una serie de pensamientos donde cada uno complica e impone pensar el siguiente pensamiento. En una serie dialéctica, por tanto, el nexa entre los pensamientos es sintético y no analítico. Así, para pensar la historia es al segundo pensar que se apela si se quiere comprender los sentidos que se despliegan de la narración histórica. Pensar sintético y serie dialéctica también son modulaciones de la razón vital y, por ello, expresan las situaciones vitales que buscan comprender. Comprender un momento histórico dialécticamente

significa pensarlo una y otra vez con relación a lo que le vino antes y a lo que él mismo provocó que le viniera después (Gaete, 1962).

El pasado es, entonces, aprehendido en sus aspectos y cabe al pensar dialéctico “acumular” un cierto número de vistas o miradas o pensamientos que son, en último término, los aspectos de las cosas mismas. El error, según Ortega, es creer que un momento de la serie dialéctica corresponde a la totalidad de la cosa, es decir, identificar una idea o pensamiento que es siempre parcial, averiguarlo con relación al aspecto de la cosa que le confirma y, de ahí, darse por verdadero sin confrontarlo “con el decisivo carácter de la realidad que es ‘ser entera’ y, por lo mismo, tener siempre ‘más aspectos’ ” (Ortega y Gasset, 2007, p. 373).

El pensar dialéctico puede ser un recorrido personal, es decir, un pensar sobre sí mismo, y también un recorrido histórico. La diferencia, según Ortega, es que la historia camina despacio, marcha con gran lentitud. En este sentido, nosotros seguimos ignorantes respecto de la historia de la humanidad, pues hemos visto pocos aspectos de lo que se puede llamar la realidad histórica. En todos los casos, la cosa misma reclama ser vista entera y obliga al pensar dialéctico, pero no es aprehensible en su totalidad. En consecuencia, al atribuir a la cosa una fuente inagotable de realidad que nos fuerza a pensar, Ortega critica a los idealismos en general y la fenomenología de Husserl en particular.

Ortega, como Husserl, fue un crítico de la crisis del mundo occidental y los científicismos que reducían la razón a los métodos científicos. No obstante, Ortega también criticó los idealismos que no reconocen a las cosas mismas su dimensión vital, es decir, que reducen los fenómenos a representaciones o conceptos a los que se alcanzan no por exigencia de la cosa, sino que por una cualidad cognitiva de quien conoce. El método fenomenológico, integrado a la filosofía de la vida de Ortega, no podría dejar de verse afectado en sus fundamentos idealistas. El método descriptivo de la fenomenología sufre, entonces, una relectura orteguiana bajo los fundamentos de una ontología en donde el ser de las cosas mismas cobra legitimidad.

En el proyecto orteguiano, la suspensión de las situaciones vitales propuesta por Husserl es un error idealista. Para Ortega, la verdad no estriba en agotar la realidad de un fenómeno, sino en un adecuarse o confrontarse humano con su circunstancia. De este modo, no existiría una verdad completa,

sino que una verdad en términos de suficiencia. En otras palabras, la verdad de un pensamiento o conocimiento está relacionada con el proyecto vital de nosotros. Su suficiencia es siempre relativa a este proyecto. Así, Ortega permite la formulación de una noción de verdad en la que el conocimiento de la cosa está relacionado con su suficiencia respecto de la vida concreta de nosotros.

El pensar fenomenológico de Ortega es, por tanto, perspectiva en el sentido que integra las diversas relaciones posibles entre quienes conocen y lo conocido. La pregunta de Ortega respecto de cuál de las miradas es la más verdadera no se plantea desde la eidética husserliana, sino en términos de las distancias vitales entre quienes miran y la cosa vista. Coherente con el centro de toda su filosofía que es la vida misma, Ortega afirma que la realidad más fundamental desde la que derivan todos los puntos de vista es la realidad vivida. La realidad vivida concierne siempre al aspecto más originario de las cosas, aquello que, cuando ausente de una mirada o punto de vista de la cosa, hace de este pensamiento, idea o conocimiento algo ininteligible.

El concepto de subjetividad nos indica la presencia de algo propio, único, singular, intransferible e indeterminado en nuestra experiencia de primera persona. Sin embargo, las teorías científicas o métodos de investigación en psicología orientados por la lógica de las ciencias naturales han olvidado o bien dominado la subjetividad en su indeterminación irreductible. Las conceptualizaciones, tecnologías, clasificaciones o métodos de investigación empíricas en psicología corresponden a la lógica del pensamiento identitario que anula a la subjetividad domesticando o eliminando su dimensión de negatividad, inaprehensibilidad y rebeldía. En consecuencia, en su trayectoria histórica la psicología científicista se ha olvidado o despreciado la subjetividad como objeto de investigación científica inteligible o bien la ha reducido determinándola por medio de instrumentos de medición o conjuntos de factores o variables científicamente controlables.

Ahora bien, la filosofía de la vida de Ortega y Gasset puede ser integrada en el marco de una crítica al científicismo en la medida que Ortega apela a un “retorno” crítico y, a la vez, constructivo de las tradiciones desde la comprensión del sentido de la vida. Por este motivo, el pensar histórico en la filosofía orteguiana deja en evidencia los límites de la razón instrumental en tanto razón *a priori* o analítica (Habermas, 1990a).

Sin embargo, es interesante notar que Ortega no reclama una lucha contra la razón instrumental, sino que devela sus límites y los “errores” que consiste en reducir todo pensamiento a una única y autoritaria forma del pensar identificada con el procedimiento científico. Por tanto, es posible decir que no se trata en Ortega de un rechazo a la racionalidad moderna, sino de una crítica a algunas de sus expresiones limitantes de la vida y del existir humano. En consecuencia, la filosofía de la vida de Ortega se opone al pensamiento identitario denunciado por Adorno (2001) y corresponde a una ontología pertinente para un campo de estudios que tiene como fenómeno central de investigación la subjetividad en tanto proceso y modos de relación inaprensibles por la lógica categorial.

Los términos orteguianos de deficiencia, inefabilidad, lo inefado y lo inaprensible registran una dimensión negativa que impide el dominio definitivo de la subjetividad por categorías derivadas de la lógica identitaria. En este sentido, es posible considerar la ontología orteguiana como un modo de pensar capaz de acercarse a la vida subjetiva evitando, al mismo tiempo, su clausura. Asimismo, elementos de la ontología orteguiana como razón histórica, perspectiva e interpretación permiten comprender que las subjetividades son siempre procesos históricos situados y dependientes de las narrativas con las que se reconstruye el pasado y se proyecta el futuro. En este sentido, la interpretación histórica es también apta para iluminar los orígenes y devenires de las categorías y métodos de la propia ciencia.

Ahora bien, a pesar de esas contribuciones a los estudios críticos de la subjetividad, existirían algunas limitaciones de la ontología orteguiana que requieren futuros análisis. A continuación se presenta una línea de indagación posible en torno al concepto orteguiano de autenticidad. Según el breve análisis que se ofrece en este trabajo, esta noción representaría una restricción de la filosofía de Ortega para el campo de estudios críticos de la subjetividad. En particular, la autenticidad, como está concebida por Ortega, dificultaría el compromiso crítico de comprender los contextos de poder y los procesos ideológicos implicados en las formas de subjetivación funcionales a las diferentes modalidades de dominación.

La autenticidad orteguiana es un imperativo y se comprende como vocación y misión (Turró-Ortega, 2019). Lo auténtico es lo verdadero en

nosotros que nos hace únicos. Es una vocación que no se asimila a ninguna sustancia o esencia predeterminada, sino que es reconocible como un llamado a ser que cada uno de nosotros, en nuestra apertura al mundo, debemos escuchar para que nuestros actos estén dotados de un sentido verdadero. En Ortega, cada uno de nosotros tiene conciencia de esta vocación íntima que identificamos con un yo singular.

Las nociones de autenticidad, misión y vocación indican una concepción de subjetividad cuya opacidad indica una negatividad constitutiva de la experiencia subjetiva. Asimismo, en la ontología orteguiana el desdoblamiento del yo –operación típica del pensamiento moderno–, conlleva a reconocer la agencia y libertad subjetivas en la medida que podemos elegir escuchar la vocación a ser lo que propiamente debemos ser. Sin embargo, esta falta de transparencia que nos impulsa a escuchar nuestra voz interior que nos llama a realizar nuestra misión, se integra más bien a una concepción de sujeto que, según Álvarez (2010), expresa una ambigüedad respecto del proyecto ilustrado de la modernidad. En Ortega, la deliberación consciente indispensable para el proyecto moderno es una noción tensionada entre la razón ilustrada y el misticismo romántico. Según Álvarez, en la obra de Ortega y Gasset, la noción de autenticidad indica que “el papel de la conciencia parece limitarse más bien a la función de acoger y transmitir sin deliberación alguna la oscura voz que me llama a cumplir la misión a la que mi vida me destina” (2010, p.41).

Así, aunque en la ontología orteguiana exista un yo que pareciera optar por escuchar la vocación de ser yo mismo, este no es un acto de deliberación en la medida que, “eso que cae bajo mi poder de elegir se refiere a algo que como tal cae fuera de mi elección, pues me es impuesto” (Álvarez, 2010, p. 41). De este modo, siguiendo la argumentación de Álvarez, existiría una indecisión que atraviesa la obra orteguiana respecto de la autonomía individual que se deja ver en su noción de autenticidad. Esta tensión también se expresa en la diferenciación que propone Ortega entre vitalidad, espíritu y alma. En la distinción, la vitalidad es una fuerza que se identifica con el ámbito más básico de nosotros, el espíritu corresponde a la capa más elevada y transparente de nuestra personalidad en la que nos sentimos protagonistas de nuestras vidas y el alma

se extiende entre la vitalidad y el espíritu. Se trata de todo el campo de los sentimientos y emociones, de los deseos, impulsos y apetitos. Por eso, el recinto anímico es más claro que el de la vitalidad, pero menos que el espiritual. Y lo que en él ocurre –los estados y movimientos del alma, así como los afectos e inclinaciones en general– es algo mío, pero no soy yo (Álvarez, 2010, pp. 43 y 44).

De esta forma, para Ortega, nuestra singularidad, o sea, lo que verdaderamente nos individualiza, “es ese interior nuestro que se cierra sobre sí mismo y denominamos alma” (Álvarez, 2010, p. 44). Así, el alma indica la posibilidad humana de intimidad, de un encerrarse sobre sí mismo correspondiente a nuestra individualidad singular. En consecuencia, esta distinción orteguiana vuelve, una vez más, a romper la dialéctica entre mundo social e individual pues dificulta iluminar la mediación del mundo social, económico y cultural –que es siempre un mundo de relaciones de poder–, en la constitución de la subjetividad. En consecuencia, la ontología orteguiana, aunque desde una perspectiva vitalista, no logra escapar de un cierto subjetivismo propio de la tradición fenomenológica en donde el yo se convierte en un principio que antecede a los procesos de la realidad social (Álvarez, 2010). En este sentido, el subjetivismo y esencialismo presentes también centrales en la ontología orteguiana representan algunas limitaciones de la filosofía de Ortega para las elaboraciones teóricas y reflexiones metateóricas del campo de los estudios críticos de la subjetividad.

## CONCLUSIONES

Los estudios de la subjetividad encuentran en la ontología orteguiana tanto una contribución como una limitación para cumplir con los principios que delimitan este campo de investigación. Sin embargo, un análisis adecuado y preciso de las razones o motivos internos que permitirían comprender las ambigüedades presentes en la obra orteguiana excedería los objetivos de este artículo. En todo caso, es posible sugerir algunas preguntas para futuras investigaciones. Por ejemplo, ¿las limitaciones de la filosofía de Ortega para integrar los aspectos sociales, económicos y culturales en la comprensión de los procesos de subjetivación afectarían también el potencial de negatividad de términos orteguianos como son la deficiencia, la inefabilidad y lo inaprensible? Estos términos, que expresan lo negativo y permiten abordar la

subjetividad sin clausurarla, ¿no conllevarían en sus bases una negligencia de los particulares procesos sociales, económicos, políticos y culturales históricamente situados? ¿En qué medida la ambigüedad presente en la obra de Ortega refleja los cambios políticos del propio autor durante su vida?

Una investigación que abordara estas interrogantes podría explorar la obra orteguiana aplicándole el propio método hermenéutico. En este sentido, la obra de Paul Ricoeur podría ser pertinente en la medida que en ella encontramos una hermenéutica crítica que busca reconciliar la interpretación hermenéutica de las tradiciones con la crítica de las ideologías (Kaulino, 2007). En todo caso, estas son sugerencias para futuras indagaciones interesadas en el análisis interno de la obra orteguiana.

Ahora bien, ¿podrían los resultados de futuras investigaciones debilitar la dimensión de negatividad constitutiva de la deficiencia, la inefabilidad y lo inaprensible? Si esto fuera así, ¿las contribuciones potenciales identificadas en este artículo también se desvanecerían transformándose, incluso, en su

contrario, o sea, en ideología y dominación? Es afirmativa la respuesta a estas preguntas. En consecuencia, los argumentos y propuestas desarrolladas en este trabajo son provisionales y están expuestas a refutaciones derivadas de futuras investigaciones acerca de la obra de Ortega y Gasset.

Considerando los objetivos aquí planteados, es suficiente indicar que el subjetivismo y la dimensión mística o metafísica del pensamiento de Ortega parecen obstaculizar el ejercicio de una crítica comprometida con develar los procesos y estrategias de subjetivación funcionales a la dominación y el control de las subjetividades. En este sentido, una breve indagación acerca de su noción de autenticidad permitió identificar en la ontología orteguiana, una limitación posible para una crítica que aspira contribuir a la emancipación de las subjetividades que se constituyen y se encuentran situadas en posiciones diferenciadas en diversos contextos de poder. En consecuencia, pareciera ser que las investigaciones en el campo de los estudios críticos de la subjetividad requerirían ir más allá de ontologías como la descrita por la filosofía orteguiana.

## REFERENCIAS

- Acevedo, J. (1994). *La sociedad como proyecto en la perspectiva de Ortega*. Santiago: Universitaria.
- Adorno, T. (1987). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T. (2001). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Álvarez, E. (2010). La vida del yo: el problema del sujeto en Ortega. *Signos Filosóficos*, vol. XII, núm. 24, 25-47.
- Brinkmann, S. (2008). Identity as self-interpretation. *Theory & Psychology*, 18 (3): 404-422. Doi: <http://dx.doi.org/10.1177/0959354308089792>
- Brinkmann, S. (2005). Human kinds and looping effects in psychology: Foucauldian and hermeneutic perspectives. *Theory & Psychology*, 15 (6), 769-791.
- Florsheim, D. B. y Simão, L. M. (2021). Towards rethinking the primacy of foundationalism: Epistemology, dialogue, and ethics in psychopathology. *Theory & Psychology*, 31 (2), 161-178. Doi: <http://dx.doi.org/10.1177/095935432097691>
- Gaete, A. (1962). *El sistema maduro de Ortega*. Buenos Aires: Compañía General Fabril.
- Gutierrez Pozo, A. (1997). Aportaciones para un concepto crítico de filosofía en el pensamiento de Ortega y Adorno. *Enrahonar*, 27, 129-152.
- Habermas, J. (1990a). A consciência de época da modernidade e a sua necessidade de autocertificação. En: *O discurso filosófico da modernidade* (pp. 13-33). Lisboa: Dom Quixote.
- Habermas, J. (1990b). *Pensamiento Postmetafísico*. México: Taurus.
- Kaulino, A. (2007). Más allá de la reconciliación: la hermenéutica crítica de Paul Ricoeur. *Trans/Form/Ação*, 30 (1), 65-80.
- Kirschner, S. (2013). The many challenges of theorizing psychology. *Culture & Psychology*, 19 (2), 225-236. Doi: [10.1177/1354067x13478985](http://dx.doi.org/10.1177/1354067x13478985)
- Kirschner, S. (2020). Challenges for a Psychological Humanities. En J. Sugarman y J. Martin (Eds.), *A Humanities Approach to the Psychology of Personhood*. Abingdon, Oxfordshire, UK: Routledge.
- Ortega y Gasset, J. (1958). *La rebelión de las masas*. Madrid: Colección Austral.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *Carácter histórico del conocimiento*. Obras completas. Barcelona: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *Qué es leer*. Obras completas. Barcelona: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *Breve excursión sobre el sentido histórico*. Obras completas. Barcelona: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *Ni vitalismo ni racionalismo*. Obras completas. Barcelona: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *El nombre auténtico*. Obras completas. Barcelona: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *Las dos grandes metáforas*. Obras completas. Barcelona: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *La reviviscencia de los cuadros*. Obras completas. Barcelona: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *La función vital de la verdad*. Obras completas. Barcelona: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiúrgia*. Obras completas. Barcelona: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *Los aspectos y la cosa entera*. Obras completas. Barcelona: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *El pasado filosófico*. Obras completas. Barcelona: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *Unas gotas de fenomenología*. Obras completas. Barcelona: Taurus.
- Teo, T. (2017). From psychological science to the psychological humanities: Building a general theory of subjectivity. *Review of General Psychology*, 21 (4), 281-291. Doi: <http://dx.doi.org/10.1037/gpr000013>
- Teo, T. (2020). Theorizing in Psychology: From the critique of a *hyper-science* to conceptualizing subjectivity. *Theory & Psychology*, 30 (6), 759-767. Doi: <http://dx.doi.org/10.1177/0959354320930271>
- Turró-Ortega, G. (2019). El compromiso por la vida auténtica en Ortega y Gasset. *Anuario Filosófico*, 52 (3), 539-563.