

La reconstrucción de lo humano

Emilio Arnau Saez

Doctor en Filología Hispánica y Literatura Comparada por L'Universitat de les Illes Balears.

1 EL HOMBRE NO ES OTRA COSA QUE LA VIDA

Sobre la cuestión antropológica, como se está indicando en esta investigación sobre José Ortega y Gasset, el filósofo del Monasterio aplica su *modo de pensar* de una forma indicativa y variantemente personal. La doctrina orteguiana al respecto se verifica como una cuestión central -o, más bien, como *la cuestión central*-. En ningún momento aplica Ortega a esta diferenciación filosófica una gnosis idealista, en todo caso, una cuestión de frecuencia vitalísima, donde el hombre columbra el eje de una realidad que se *cartilagiza* a partir de un espíritu universal. ¿Qué significa el hombre en la filosofía de Ortega? He aquí el origen de su metodología -siempre que no entendamos método como *sistema*-. El pensar de Ortega se conjunta en la realidad básica o, como él mismo definía, en la *realidad radical*². Es radical en el sentido que todas las demás realidades -sobre todo las que tienen que ver con la antropología: mundo físico, mundo psíquico, mundo de los valores- se incardinan dentro de ellas como única *realidad*. La vida humana, en tal caso, es, de este modo, una realidad sin la cual las demás carecerían de lugar propio y, por lo consiguiente, de sentido -aceptemos incluso el sentido ontológico-. Ahora bien, se prodecería a un equívoco si se intentara adjuntar esta idea a un lenguaje sublime en tanto en cuanto a una experiencia de toque común o trivial. Ortega clarifica: “La vida humana es la *realidad radical*”, lo cual no diversifica su conectividad con tal experiencia, pues va mucho más de ella. Implica, ante todo, que la opinión sobre la vida humana se sitúa ante una intensa falla, esto es, la que alude a imaginar que, de un modo u otro, la vida del hombre es una *cosa* dentro de la cual se encuentran otras *cosas*. Pero la vida humana, insiste Ortega, no es solamente una *cosa*, sino un producto de la naturaleza desde su sustantividad, incluso no es atrevido a la hora de advertir que se efectúa como una suerte de *legislación* sobre los distintos fenómenos aplicados al entorno. Ello denota que la vida humana no puede ser reducida a un *cuerpo* -aunque no pueda continuar existiendo sin ese *cuerpo*: de ahí su intención *biologista*-.

Por estas circunstancias, ni el realismo ni el naturalismo -que se imponen como clarificaciones de las tendencias físicas y biológicas- pueden llanamente comprender la realidad radical de la vida humana. ¿Es posible, entonces, que la vida se reduzca a un alma o espíritu, a una mente o a una simple conciencia? No para Ortega, porque de otro modo contorneáramos con el idealismo, escuela que nada tiene que ver con nuestro filósofo. Además, hemos de sospechar que esta *filosofía del espíritu*, tan descartiana por otra parte, proclama las *cosas pensantes*, y no las *cosas extensas*. Por lo tanto, lo anacrónico del idealismo a la hora de anunciar la realidad del *yo* comete un error a la hora de aplicarlo a la sistematización orteguiana, pues parangonea la verificación de la vida con una cosa. De manera

radical hay que descartar toda *cosificación* y, por consecuencia, toda substancialidad. Se trata de adoptar, en todo caso, una doctrina *neutralista*, pero no a la manera de Mach o Russell, quienes ocuparían una posición de la ontología tradicional, por su aproximación al idealismo o al realismo. La vida humana no sólo es una *cosa*, ni por mucho un *ser*, pues carece de *status fijado*. Incluso puede definirse desde el momento en que es posible afirmar que la vida, así como la concibe Ortega, está desprovista de *naturaleza*, dado que toda vida *ocurre* o *nos pasa*, depositándose en el puro *suced*. Ortega alardea más desde una *metafísica del devenir*, momento en que se esparcen las secuencias de un Heráclito o de un Bergson, como ya se ha referido más atrás.

Entonces, ¿cómo comprender la filosofía? No cabe la menor duda que desde lo que se podría definir como *totalidad vital* -por otros críticos, la mayoría, nombrada como *razón vital*-. ¿De qué sueño despierta esta *totalidad vital*? Sin duda, en ningún momento del alma o espíritu, sino en la elección de un ambiente social donde el hombre insiste en una vida particular y concreta con las *cosas*. Es esa *cosificación* la que no calza un acontecimiento abstracto. De ahí el tan tupido axioma orteguiano: “yo soy yo y mi circunstancia”, donde la vida se halla enteramente navegando por el mundo, en su emigración perpetua, como nos recuerda José Ferrater Mora³. ¿Qué es la vida en tal caso? Para Ortega, un diálogo con la circunstancia, un tratar con el mundo, una actuación personal con éste, un salirse de sí mismo, un enfrentamiento con *lo otro*, hasta el punto de no sólo vivir, sino convivir. Pero la vida humana no es un acontecimiento *subjetivo*. Por lo demás esta realidad objetiva subraya dos ofrecimientos particulares: la fisiología y la psicología. Dentro de este orden, el hombre tiene que *hacer* su vida, siendo fiel a su yo íntimo, desde su propia vocación y a partir de su etéreo destino -de ahí lo de la *filosofía del devenir*-. Craso error sería entender lo vivido como un escaqueo con el carácter o con únicamente el ambiente. La frase de Friedrich Schlegel: “Para lo que se tienen dones se tiene gusto” antipatiza con el sonido de Ortega, puesto que éste conjuntiviza perdurablemente la pretensión de ser con la finalidad de pretenderlo. No se *es*, en todo caso, *se está*. Y es ese *estar en el mundo* lo que verifica la vocación y el ya nombrado devenir. Esto nos avienta la idea de enfocar la vida con todas sus circunstancias, pues todo ser humano tiene que realizar su propia vida, la que le señalice su fragor andariego, su constante verticalidad, su potente autenticidad. Ésta sería la razón por la cual lo que se haga nunca será indiferente para nuestra vida. Por eso Ortega, en uno de sus ensayos sobre Goethe, reclama a éste la frase: “Mis actos son meramente simbólicos” para situarlos mejor en una manera de ocultarse en los propios actos. La vida no es símbolo, sino acto, obrar, ir, buscar, desear, descorazonarse con el vivir dentro de la propia vida.. Nosotros somos cada uno de nosotros, a pesar de Kant y sus imperativos categóricos.

2 EL HOMBRE COMO INTERRUPCIÓN

Se ha de advertir en estos momentos de esta investigación que no existe la intención de abordar la filosofía de Ortega en todas sus ramas⁴, por lo que se limitará -ya se está haciendo- a la ontología vital en su amplio espectro, en tanto en cuanto vida y hombre emergan como explicación de la cuestión antropológica orteguiana -tal y como se ha señalado en la anterior nota 153-.

De la misma manera que Kant, según nos cuenta J. H. Walgrave⁵, rumiaba que su filosofía crítica había ocasionado una revolución copernicana en la historia del pensamiento, así también José Ortega y Gasset formuló toda una rebelión ontológica en su departir entre las significaciones sobre el vivir humano y sus consecuencias. Sin embargo, Ortega nunca se vio como un sistematizador, como un extensionista dogmático, en todo caso, como un portavoz, como un testigo de lo humano, de la historia, de la cultura, de la política y tantos aspectos más. Ortega es el filósofo total, pero sin creérselo ni siquiera él mismo. La rebelión del hombre orteguiano procede de su idea de generación y por tanto es de este modo como debemos entenderlo. El hecho de que sea contemporáneo de digamos que un Heidegger no le ofrece pábulo para unirse como ideólogo fundamental, sino meramente como una variante casual y trabajadora. El trabajo de Ortega consiste en explicar la vida y concentrarse en su pensamiento abordando todas las equivalencias, lo cual lo hace más grande, lo cual sus críticos nunca supieron ver. El antiorteguianismo viene de una mínima cultura o de un proceso de aniquilación sobre sí mismo. No entender a Ortega es como no comprender nada en lo referente a la cosmovisión de un momento dado de la historia, no sólo española, sino universal.

La cuestión antropológica orteguiana le obliga a interrumpir al hombre en tanto en cuanto a éste se le dé por limitado, por sólo síntoma, por únicamente acceso a una circunstancia ya prevenida. Ortega es lo humano sin interrupciones. Es de ese modo como se hace más estética y más profunda su textualidad.

Ortega y Gasset sólo reclama para sí una nueva y revolucionaria visión que va madurando con el tiempo dentro de sí mismo, alejado de sus coetáneos, con lo que sitúa un broche fundamental para definir el nuevo tiempo en el que le ha tocado vivir. Su originalidad no hay que buscarla ni en el mundo objetivo⁶ ni en la autoconciencia del sujeto, sino en la vida como multilateralidad de toda su proyección textual en torno a la realidad humana. Por lo tanto, se trata de una actividad independiente que deriva hacia una función de la existencia. La filosofía que vislumbra en la vida un pensamiento que alcanza su objetivo produce ese mismo pensamiento como actividad humanística, a partir de la *totalidad vital*, mal llamada o por lo menos hasta ahora definida como *racio-vitalismo*⁷. Es el vitalismo el que considera el vivir como el hecho primitivo que todo lo abarca, en su plenitud, coraje y mundialización antropológica: de ahí esta *totalidad vital*, esto es, la vida que se esponja a un pensar da emergente entrada a todo tipo de realidades, que son las que refulgen en una sintomatología sobre la experimentación de lo humano en su historicidad completa. El hombre no es otra cosa que su vida. En ningún caso, *naturaleza*, sino el mismo ejercicio de esa vida en tanto en cuanto adobo del entorno o la contextualización de todo tiempo que pasa alrededor del individuo. Dice Walgrave: “¿Acaso no es la vida un ocuparse de las cosas y de las personas que nos rodean?”. He ahí el adonde de toda situación o circunstancialidad que precisa al sujeto viviente. La manera en que el ser humano se preocupa de esa circunstancia impala lo que el mismo hombre piensa y, sobre todo, *es*. El determinismo que plantea todo pensar no es un mundo natural, sino más bien el propio mundo de los hombres, generados o, mejor, regenerados por su impronta de cultura y de aproximación a una realidad que le atañe en su personal temporalidad. El existir no es una cuestión de propiedad, única y definida como auténtica reflexión, más bien se anhea en torno a la fusión del hombre con los demás. Vivir no es una vida, sino todas las vidas. De ahí el concepto de generación,

tan orteguiano por otra parte. Las circunstancias varían constantemente, de modo que debe ser el hombre el que se adapte a esa mutación. Esa adaptación ocasiona que lo humano viva siempre en consonancia con las alteraciones de lo vital y su contorno. Sin contorno, no hay hombre, sólo individualismo. La existencia, en tal caso, sólo se comprende desde la época y la vida en común, cuyo resultado es un análisis de racionalización de todas las cosas. El hombre, enfrentado a su mismidad, nunca es el mismo, pues la vida siempre varea y distorsiona el baremo de la instantaneidad. Por eso es tan importante la *espontaneidad* a la hora no de forzar un sentido subjetivo de los acontecimientos, mejor desde el momento que abordamos ese relativismo o lo que los críticos vienen definiendo como *perspectivismo*⁸. Insistimos, la vida es el hombre, pero también la inteligibilidad del hombre con la historicidad. El pensamiento no obtiene como finalidad una alegre contemplación de esencias eternas, sino que se adensa en función de la vida humana. La preferencia de la vida es, por tanto, el principio primordial y constante de la filosofía del siempre investigador del *Todo* Ortega y Gasset. El hombre nunca puede ser interrumpido.

3 LA BELLA CONTEMPLACIÓN HUMANA

Al punto de este análisis, si se halla un rasgo de sinceridad, lo que más interesa es el hombre Ortega, no tanto el mito o su especulación como la verdad de su metodología o *formas de pensar* a lo largo de todo su biografismo. Su actuación es siempre humanista. En este sentido, se está en consonancia con el capítulo o estudio de José Luis Abellán en su libro *Ortega y Gasset en la Filosofía Española*⁹. Quizá la característica más radical y más personal de la biografía filosófica de Ortega sea lo que José Gaos definió como *espontaneidad reactiva*¹⁰. Podemos entender con esto la natural formatividad en la que estaba instalado Ortega para reaccionar con la inteligencia ante la avalancha de circunstancias, por muy diferentes que fueran éstas, aunque esa reacción surgiera ante todo desde un esteticismo que derivaba hacia la bella contemplación de la existencia, esto es, belleza y placer. Este optimismo orteguiano nace desde la *espontaneidad* y reacciona ante cualquier caso, suceso, acto, objeto o tiempo: digamos que una teoría, un libro, un paisaje, un hombre, una filosofía, una emoción, una pintura -Velázquez sobre todo¹¹-. Esta bella contemplación de las cosas aerodinamiza su súbita impresión en cada momento, a costa de convertirse en *espectador* del mundo en su integridad, tanto desde el punto de vista de la comunicación silenciosa, como del intelectualismo, como de su propia dosis de goce constante y remitente. Este placer, esta contemplación, es transmitida al lector orteguiano a cada instante, hasta el punto de quedar prendido de su voluptuosidad como juego de cualquier proceso teórico.

La idea -ya mencionada en la frase “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”- funciona, desde estos páramos, como una teoría que justifica la sincera manera de ser de Ortega, aferrada siempre a su sentido de intelectualidad. El hombre Ortega regurge en constancia tras cada una de sus páginas bien leídas -no a tropezones como se le ocurre a algún torpe lector-. La estética de lo humano se construye desde el esteticismo del hombre en función de su garantía de pensamiento propio. El Ortega de *El Espectador* -posiblemente su libro más personal- hace gozar y entusiasmo, entre lo movedizo y lo espectacular, a todo aquel que se aproxime a su obra.

Ortega es una hedónica personalidad. Un contemplativo hermoso de paisaje humano.

La aplicación de estas ideas puramente antropológicas esclarecen el *idearium* orteguiano. No se abrirá aquí la negación de la trabajosa combinación del biografismo de Ortega, pero lo que se defiende según se cree no demasiado equivocadamente es su extraordinaria proporción de *vitalidad*. La vitalidad de Ortega refiere una abundancia. Esta abundancia luego se verá reflejada en sus textos, desde la alegría juvenil hasta la sensorialidad de sus metáforas e imágenes, que son, éstas últimas, las que hornean más copiosamente los más obstruos conflictos de su filosofía. La atención hacia el cuerpo o hacia el *alma corporal* ajuman esta sensualidad difícil de no ser comprendida como una explicación de la cuestión antropológica. El hombre vive para gozar, vital o culturalmente.

4 EL METHODE COMO FACULTAD DEL SER

Ortega y Gasset filosofa sobre la realidad. Para obtener respuesta a este enigma hemos de encapricharnos de la esencia de las cosas, así como progresa sin radicales alteraciones y de tal modo, así también, culmina al agotarse en sí misma, como suscitó el cartesianismo. En Descartes se estrecha el eje panorámico de la realidad en dos sustancias básicas: la pensante, que ya es el hombre por sí, y la extensa, que vendría dada por el resto de los componentes. Todo hombre es una sustancia que piensa, como leemos en Paulino Gararorri¹². En el ínterin de toda metafísica, ya nos advertía Aristóteles lo siguiente: “Los hombres aspiran a saber... por naturaleza”. Esto es, se define lo natural como esperanza aclarativa de toda sabiduría, por lo tanto el hombre se integra entre las sustancias naturales a la hora de, como en otros recursos, facilitar su horma de pensamiento o de razonamiento. Se trata, pues, de conocer la realidad. La realidad -para Gararorri- es la naturaleza y el saber, como don esencial del hombre. Pero aquí se piensa que el testimonio orteguiano no facilita la comprensión aristotélica, sino que va más allá y traslada todo lo natural -adjetivo que no va mucho con Ortega- en su circunstancialidad. Es la circunstancia y no la naturaleza la que posibilita todo ansia de conocimiento. El conocimiento se obtiene desde la implicación del hombre con la cultura y, por ende, con todo su contorno. Sin entorno, no hay humanidad. Y por lo tanto no existe la sustancialidad del *ser*. El conocer, en todo caso, tiene que ver con la contemplación, con la expectación y con la *espontaneidad*, más que desde la generalización del ser antes del ser. Lo que en puridad importa es que, a través de la realidad, obtengamos el acceso a la verdad -la *alétheia* griega-.

El hombre, desde todos los tiempos, ha intentado sobrevivir. Para tal anomalía todo ser humano ha procurado salir de ese abismo a través de la orientación. ¿Cómo se orienta el hombre? Sencillamente, desde el momento en que conoce el mundo y lo busca allende todos los lugares y tiempo. Pues bien, retornemos a Descartes. Toda filosofía aspira a la experiencia humana desde una sola respuesta: la realidad es *lo natural*, dotada ésta consecuentemente de razón. Si seguimos por esta vía, seremos capaces de entender la teoría cartesiana, según la cual la razón consiste en la facultad de conocer el *ser* propio de las cosas, y, a la vez, o por lo consiguiente, el conocimiento es aprehensión de dicha realidad, una mera cercanía del intelecto hacia lo que, en primarias, da la impresión que se

aleja del ser humano. De acuerdo con esta tesis decimonónica, el hombre es pura naturaleza y con ella crea su propio castillo o fortificación cognitiva. Esto es lo que se define como *naturalismo sustancialista*, o mejor, simplemente *realismo*. Dicha situación sólo es posible si lo humano aporta directamente su fe conclusa en la razón. Pero ¿qué queda después de todo ello? Es ahí adonde llega Ortega.

Primero se ha de avisar que esta actitud descartiana ya se produce en la Edad Moderna. Pero fue -se insiste- en Aristóteles donde se produjo. Descartes sólo hizo que corregirla y ahorrarla. La teoría aristotélica apuntaba a que lo originario, esto es, lo natural, poseía un alcance *a priori* de toda metafísica basada en el *logos*, superando quizá el *episteme* de los filósofos presocráticos. Descartes, avanzando a hurtadillas ingiere una dosis de cordura -ficticia por lo menos- y añade en su *Discursos del Método* que: “el buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo”, y, a continuación, agrega: “la potencia de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que propiamente se llama buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres”, pero René Descartes no se detiene ahí: “la diversidad de nuestras opiniones no procede de que unos sean más razonables que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por distintos caminos”, esto es, desde distintas concepciones filosóficas. No olvidemos que la actitud descartiana examinaba tajantemente la moralidad. En la Tercera Parte del *Discurso...* afianza sus máximas: 1.- Hay que obedecer las leyes y costumbres del país, conservar la religión y guiarse por las opiniones más moderadas; 2.- Hay que ser lo más firme y lo más decidido en las acciones y en seguir, con no menos firmeza, las opiniones más dudosas como si hubieran sido verdaderas; 3.- Hay que cambiar los propios deseos antes que el orden del mundo, excepto los pensamientos, que acuden al poder de toda vida humana. Es precisamente después de esta lectura cuando atisbamos que se acusa el profundo desplazamiento que la filosofía va a significar para la modernidad occidental. Todo esto sugiere ni más ni menos que la necesidad, a pesar de este don prodigioso del hombre, de que existan tantas cosas que son difícilmente explicables. Así es como Nicolás de Cusa lo argumentó años antes en su humilde y toda vez socrático *De docta ignorantia*. Esto es, el hombre es ignorante por mucho que se empeñe en adquirir conocimientos máximos. De Cusa, no obstante, ofrece su apelación ante el buen razonar, en virtud de la alimentación ontológica de toda realidad, que fulgura como ente en el que debemos posar nuestro entendimiento y orientación, obviando la naturaleza y nutriendo sobre todo el hecho consciente. ¿Cómo se manifiesta Nicolás de Cusa? Del siguiente modo: 1.- Al advertir que el buen uso o el mal uso de la razón incide sobre la verdad, es necesario situar la atención en ésta, es decir, en el pensamiento propiamente adivinado; sólo un recto pensar, un razonar adecuado a un método reflexivo, será el que nos habitúe a una realidad cierta. La realidad, entonces, resulta de la conectividad con el método del conocimiento. 2.- A esta primera retracción, que va de las cosas al pensar, continúa la investigación de cuál debe ser el justo criterio que defina el método como inmutable y definitivo. La fórmula, entonces, se vidría: ¿cuántas cosas adquieren condicionantes que imposibilitan una aproximación a la verdad? He ahí la duda escolástica. Por tanto, la doctrina de la *alétheia* presupone en sí un síntoma de negatividad: ser indudable, resistir toda imaginable duda se acerca más aún a ella.

Peró aquí llega René Descartes y su imposición: la duda universal sólo tropieza con una única experiencia de una

verdad manifiesta que no es el dudar mismo, pues éste se aclara desde la receptibilidad del profundo pensamiento. La realidad es sólo pensamiento, incluso conciencia, y con toda seguridad dentro de ambos hallaremos toda verdad, firme e inalterable. Todos vivimos desde nuestra conciencia y, por lo consiguiente, no podemos escapar de ella. En esta nueva hiladura, la idea de lo natural se manifiesta como impropia. Ya Kant, anexionado a Descartes, persigue la misma ideación: algo que permanezca fijo, inmóvil, inmutable. Es así como la Edad Moderna aprisionó el nivel del método como categoría inexpugnable. Frente a todo este idealismo -la conciencia como ideal-, en que se pretende capturar el *ser*, esto es, *la verdad*, aun a sabiendas que ya Parménides nos alertó de esa experiencia continua donde lo que prevalece es la orientación del ser pensante en el momento que es capaz de verificar las cosas y sumirlas en algo inconmutable y cohesionador, se nos presenta Ortega para mostrarnos que el hombre no sólo es conciencia, ni mucho menos naturaleza, sino la vida en sí misma, con sus dudas y con sus órdenes psíquicos. Ortega atropella a Descartes, y con él a Kant, incluso a Newton.

Éste es, señores, a mi modo de ver, el problema de la historia de la filosofía que llamamos *Cartesius*. La solución creo que habrá de buscarse recordando que Descartes no tenía ante sí otra ciencia que la Matemática pura. Y éstas, como él mismo dice, *ne traitent que de choses fort simples et fort générales sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature ou si elles n'y sont pas*. Las Matemáticas, pues, no se ocupan de las cosas existentes. ¿Qué extraño que Descartes no pudiera sacar de ellas el modo cognoscitivo de la existencia, como sacó el de la esencia, y tuviera que ir a buscar aquélla en el gran manadero del dios mitológico?

Un siglo más tarde, Newton crea la mecánica como sistema: ésta se ocupa de los cuerpos existentes. Kant dijo en 1763: *Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen mi Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte*. Dieciocho años emplea Kant en reflexionar sobre la ciencia de Newton, y a la vuelta de ellos aparece el idealismo definitivamente fundado en la *Crítica de la razón pura*. El pensar funda, como la esencia, también la existencia. El *Deus ex machina* de la lógica no es necesario, y se recoge en la Ética, de donde nadie podrá removerle.

De todos modos, Descartes usa la sistematización de sus principios del método transcendental, según el cual, sólo de la reflexión sobre el *factum* de la ciencia Físico-matemática puede obtenerse una Filosofía científica¹³.

Dicho todo esto, y, atendiendo de nuevo a Ortega y su vinculación aproximativa a la vida humana, se ha de considerar que esta fórmula se debe entender como tesis en la que ésta misma se afirma, esto es, como realidad en la que se conjuntan sujeto y objeto; algo así como la suma de ambos, y ello sin escapar de los conceptos más altruistas u olvidados del pasado filosófico. Quizá tendremos que observar cómo Ortega debió entender todo eso, dado su impacto diferencial. Para ello no nos queda otra alternativa que alcanzar una suerte de gimnasia mental para

enfrentarnos a esta situación que le otorga al análisis orteguiano esa consabida *otra forma de pensar*, tras lo cual siempre sale *in corpore* el esfuerzo de la mente humana.

5 TECTÓNICA DE LA VIDA

Se viene diciendo que lo que interesa de José Ortega y Gasset es su *modo de pensar* en relación con la cuestión antropológica. Ya venimos argumentando de qué manera esa diferenciación, en tanto en cuanto a su manera de ver al hombre en derredor, de su circunstancia se amplía y ejemplifica de un modo constante, texto a texto, reacción contra reacción, eliminando viejas tradiciones de pensamientos quizá ya ajados o únicamente resultantes de su propio discernimiento como filósofo que halla en la vida todo conato de averiguación de lo que es o no es el ser humano. La vida, aunque no de un modo muy preciso, verifica lo que el hombre alechiga con ella. Es preciso indicar que es lo humano lo que se comunica con el entorno, lejos de poseer la verdad descartiana o aristotélica o ese sentido tan conceptual y teórico procedente de la Edad Moderna -en base ésta a la tradición clásica: digamos que un Aristóteles, incluso las reminiscencias platónicas-. El entorno, para Ortega, presenta dificultades a la vez que posibilidades. Ese *ser en el mundo* inscribe una reacción en virtud del hombre y su ensimismamiento, lo cual permite aislar al yo y profundizarlo de forma separada. Es cierto, a su vez, que la *verdad* tiene dos sentidos para Ortega: el yo individual, que es el que convive con la circunstancia, y lo que definiremos como el *yo conjuntivo*, que ya busca y atiende de acuerdo con la capacidad o potenciación con las que el hombre se enfrenta al mismo vivir. El *yo conjuntivo*, no obstante, convive, casi de la misma manera, con el entorno, puesto que vive en él, con él, sin disociación posible.

Sin embargo, si buscamos contradicciones en Ortega¹⁴, podemos entrever una negatividad de estas tesis anteriormente rodeables en las que asume la existencia como un vivir dentro de sí mismo -sobre todo entre los años 1920 y 1927-. De manera que el yo, en algún momento, deja de ser la circunstancia, para englobar la vida misma como efecto de toda circunstancialidad, buscando la sinonimia de la realidad como concepto general. Pero a esta tesis le interesa el hombre como capacidad y potenciación en torno a la vida hacia afuera, lo cual -de nuevo la paradoja- repercute en una asimilación del existir hacia lo íntimo, lo personal, la individualidad, el enigma que es todo yo. Lo que merodea en Ortega casi siempre no es otra cosa sino el eficaz, rotundo, estudiado conocimiento del hombre, y es ahí con precisión donde debemos inventariarlo.

Volvamos al efecto de la contradicción -que como decimos aduce en una paradoja no del todo creíble-. Siguiendo a Ciriaco Morón Arroyo¹⁵, dejemos caer estos textos orteguianos:

1907: “Fue preciso que llegara la claridad de Grecia para que los nervios del antropoide alcanzaran vibraciones científicas y vibraciones éticas, en suma, vibraciones humanas”¹⁶.

1951: “El animal que se convirtió en el hombre habitaba, al parecer, en los árboles... Como habitaba en los árboles, vivía sobre terrenos pantanosos en que abundan enfermedades epidémicas. Vamos a imaginar -sólo estoy contando

un mito- que esta especie enfermó de malaria o de otra cosa, pero no llegó a morir. La especie quedó intoxicada, y esta intoxicación trajo consigo una hipertrofia de los órganos cerebrales. Esta hipertrofia acarrió a su vez, una hiperfunción cerebral, y en ello radica todo... Este animal que se convirtió en el primer hombre, estaba, naturalmente, loco, lleno de fantasía... y esto significa que, frente al mundo circundante, encontró en sí un mundo interior”17.

Estos textos nos demuestran dos hechos: que se contradicen entre sí, pero que, si leemos bien, no se anuda del todo lo contradictorio. ¿Por qué sucede esto? Sencillamente, porque si nos dirigimos entre los años de separación del dictado de estos párrafos, podemos argüir que dicho efecto paradójico se reduce si lo asimilamos como un acontecimiento de perspectivas, y no como un apuro único. Siendo Ortega joven, su manifestarse recaía sobre lo ético: el hombre nació con Sócrates y Platón, porque en ellos se eleva el conocimiento puramente ejecutivo y rallante en la eticidad. Platón descubre al hombre porque desvela el concepto de hombre, y al descubrir este concepto, arriba al proceder del *episteme* o ciencia -”las vibraciones científicas” de Ortega-. El hombre es animal por naturaleza. En 1907 había dos maneras de explicar esta situación: una, desde el origen bíblico, donde toda creación era producto de una divinidad; y la otra, a partir de la transformación de las especies señalizadas por Darwin y su evolucionismo. Hoy no existe conectividad entre ambas posiciones, pues hablan desde distintas doctrinas y diferentes horizontes: la exégesis bíblica entona la interpretación del hombre desde la lejanía del lenguaje científico moderno, a pesar de un Haeckel, quien trató de unificar la evolución darwinista con la orientación evangélica. Ortega, gran lector de Renan y Nietzsche, por lógica se divierte más en torno al sistema evolucionista. La cuestión palpitante reside cuando se trata de asegurar el origen del hombre con un ideal de cultura, que es donde la humanización procede en su mismidad aludida por el materialismo. En 1955, Ortega ya concede esa originalidad de lo humano desde la hipertrofia en sus relaciones con el caso cultural. Ahí hallamos lo paradójico, pero, como se está diciendo, sin alterar la fundamentación básica y solaz de ambos escritos. Desde la influencia del neokantismo, el evolucionismo acusaba la necesidad de aglutinarse en el modelo ético, con la ley que el hombre se configura como dentro de sí mismo18. Años más tarde, Ortega consideró a Darwin como una ciencia pesimista en derredor del siglo XIX, la cual se empeñó en disminuir lo más genérico del ser humano a partir de una conjunción de mecanicismo y animalidad. El darwinismo, pues, se inunda en los escritos orteguianos desde dos puntos: 1.- Como origen del evolucionismo, acción nunca puesta en duda por Ortega; 2.- Como simple adaptación de la vida desde su versión meramente biológica e utilitaria. Este utilitarismo es contraído por el pensar orteguiano cuando ajusta la vida a un proceso de procedencia deportiva y lujosa de la vida, y, por ende, de la tendencia humana19

Bergson había realizado una tesis semejante, averiguando de qué manera el envoltorio de la vida en todas sus formas no debía explicar ni por atavismos mecánicos ni por un preciso formalismo20. El biologismo de Ortega está fundamentado desde una precisión y una profundidad algo incómoda para la ciencia moderna, por lo que se aproxima más al *principio de superficialidad* de Rolph, que el mismo Unamuno ya había citado en el año 1916. A

Ortega toda consideración en lo referente a que lo más elevado en el hombre era la inutilidad de éste, le aproximaba a una situación de desconcierto. Después de todo, si la lujosidad o el deportivismo eran las secuencias predominantes de la vida, ¿por qué renunciar a ellas? De ahí se lanzan hacia arriba otras preguntas, como son las siguientes: ¿por qué el arte nuevo no le gustaba tanto como la pintura de Velázquez?21; ¿por qué el fascismo le semejaba la *razón de la sinrazón*?; ¿por qué no aceptar la democracia desde su verosimilitud con el hecho cultural, esto es, como nueva ilusión de lo humano? Ortega define el deportivismo y su capacidad primordial a la hora de la creación, aunque no admite el historicismo de la barbarie.

Por eso cuando Heidegger le anuncia un gesto, esto es, que sistematice su pensamiento, es Ortega el que reduce el *sistema* a un simple análisis entre cultura y vida, pero una cultura que ciertamente trabaje para el hombre, una cultura que sea útil, que vaya circunvalada en el tono de la circunstancialidad. Es entonces cuando el darwinismo retorna de manera harto exagerada, puesto que es la adaptación al medio se acentúa en tanto en cuanto el hombre se comprenda a sí mismo, ya que, el medio, esto es, la naturaleza, no está hecho para el hombre -como ya se ha visto en capítulos anteriores-. El hombre es un inadapto, y, por lo consiguiente, urge que se cree en su alrededor un medio propio y personal. El combate por la vida no es como Darwin aplicaba, sino que se trata de una lucha con los demás, que es donde se verifica la congénita enfermedad del hombre en tanto en cuanto éste persiga su soledad. La cultura, por lo genérico, sólo intenta aplicar el sentido del lujo y el deportivismo según programas de existencia22.

En este nuevo modelo de asistir a la explicación del hombre, nada tiene que hacer para Ortega el psicologismo, puesto que se acerca más cómodamente a las tesis behavioristas. Es ahí donde se explica la nueva actitud orteguiana frente a Heidegger, pues Ortega cree en el mundo como resistencia, no como concepto del *ser*. Sin embargo, obtengamos la doctrina heideggeriana, según la cual el mundo es una estructura óptica y ontológica del hombre con anterioridad a los procedimientos de impedimento que el mismo hombre pueda encontrar tras su andar por el mundo. Ante estas diversas teorías, nos hallamos con los distintos dogmas que proponen el *ensimismamiento*, la *alteración*, la *superficialidad* o la *utilidad*.

Pero vayamos un poco más lejos para argüir sobre lo que, atendiendo a las tesis de Morón Arroyo, también se puede definir como *tectónica de la vida*. Para ello es imprescindible remitirnos a Tomás de Aquino. Según este escolástico, el hombre adquiere su estructuración si unificamos cuerpo y alma, desde la transcendencia que produce tal unificación. El alma es espiritual, pero por su relación con el cuerpo, el cual necesita integrarse en aquélla. Esta unidad es la que permite la eternización tras la muerte, y, por tanto, el proceso de resurrección de la carne. De este modo, Tomás de Aquino inicia una modernidad basada en esta dualidad indivisible, aun dentro de su versión puramente escolástica -si bien desde el revolucionarismo propio de Aquino de acuerdo con las sentencias de su tiempo-. Aquino se moderniza desde el momento en que se disocia de la tradicional tesis de asociación de la materia con la oscuridad, la ignorancia o el propio mal -tan típicamente ordenado por la metodología cristiana y su pensamiento en este caso mediavalizante-. Para Aquino el alma se realiza en el hombre de tres formas o con tres

funciones: vegetativas, sensitivas y racionales. Estas capacidades son consideradas como *potencias*, pero a su vez *actos* y, por consecuencia, *hábitos*. La tectónica de Aquino se reduce a este dintel: almas, potencias, hábitos y actos, tomados verticalmente de su relación con lo racional, lo vegetativo y lo sensitivo. De modo que lo que nos presenta el teólogo de Belcastro es nada más y menos que la vida racional o espiritual. Se ha de decir que el aquinismo fue tratado ya por Simmel, quien opinaba que la vida ejerce funciones de utilidad vital en su inmediatez y cuyas funciones extravitales gravitaban como valor propio. Serían Descartes y Leibniz quienes se esforzarían por realizar una separata entre materialismo y espiritualidad. Ortega se encontró con estas dos posibilidades de superación. Y halló una respuesta en la fenomenología de Husserl. Esta tectónica fenomenológica de la persona está explicada en uno de sus ensayos.

La 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. ¿Cómo es la figura y la anatomía de lo que vagamente solemos llamar *alma*? Aunque parezca mentira, la psicología de los últimos cien años no ha hecho sino alejarse de este asunto, al cual se ve hoy forzada a retornar. La razón de este abandono es clara. Los psicólogos del pasado siglo se propusieron exclusivamente hacer física del alma, y por ello se interesaron sólo en descomponer ésta en sus elementos abstractos y genéricos. Las leyes de la asociación de ideas fueron el *contraposto* de las *leges motus* que la mecánica de Newton había instaurado. De esta manera, se llegó a una psicología elemental, a una teoría de los elementos abstractos, no de los conjuntos concretos. Claro es que sin esa gigante labor sería hoy imposible dirigirse a mayores empresas. Pero ha llegado la hora oportuna para acometer éstas y formarnos una idea más total y compleja de la intimidad humana.²³

Es por tanto esta *vitalidad* la que se sumerge entre la *espontaneidad* y la *totalidad*. En su libro *El tema de nuestro tiempo*, Ortega pretende situar la *vitalidad* como *realidad radical*. La cultura, de este modo, surge como especificación de esa vitalidad indeferenciada. El primer texto donde aparece el rigor mediante el cual se analiza la vitalidad es en *El Quijote en la escuela*. Pero en *Vitalidad, alma, espíritu* ya indica: “A este alma carnal, 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, y no sólo se funden, sino que de ella emanan y de ella se nutren. Cada uno de nosotros es ante todo una fuerza vital; mayor o menor, rebosante o deficiente, sana o enferma. El resto de nuestro carácter dependerá de lo que sea nuestra vitalidad” II, 455-456.

Por lo consiguiente, en cuanto a la tectónica de la vida, Ortega se oculta -o más bien se trasparenta- en su definición de cuerpo y espíritu -tras la lectura de Aquino, Descarte y Kant-, pero siempre en referencia a ese vigor que el

hombre, como dilación entre la actitud fenomenológica y retomando lo que algunos críticos aducen como etapa del *racio-vitalismo*, debe ser capaz de resumir en sí mismo, puesto que todo hombre es mundo en tanto en cuanto por un lado se individualice, o, por otro, se unifique con la circunstancia o el perspectivismo del arquero que juega deportivamente con los demás. Lo demás es siempre mundo. El hombre es libertad.