Revista de Historia de la Psicología
2001, Vol. 22, nº 1, pp. 59-82

ESBOZO DE UNA PSICOLOGÍA SEGÚN LA RAZÓN VITAL

HELIO CARPINTERO

Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

El artículo 42 de los Estatutos de esta Real Academia dispone que, en las obras que la misma autorice o publique, cada autor será responsable de sus asertos y opiniones. La Academia lo será únicamente de que las obras resulten merecedoras de la luz pública.

© Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

Plaza de la Villa, 2
28005 Madrid
Coordinador de la edición: Juan de Luis Camblor
Impresión: Raycar, S. A.

Índice

Excmo.Sr. D. Helio Carpintero: "Esbozo de una Psicologia según la razon vital"
Psicología y filosofía
Filosofía de la razón vital y psicología
La psicología hoy
Los niveles de la consideración
La estructura analítica del haber
Vida en vez de conciencia
La estructura empírica. El hombre
El mundo de la actitud natural
Una psicología de la razón vital
Ortega y la idea del «esfuerzo»
Alma, cuerpo
Psiquismo humano y psiquismo animal
La estructura de la vida natural
Las estructuras psicofísicas
Convivencia y ser histórico
La teoría orteguiana del conocimiento
Percibir, sentir, atender
Ideas y pensamiento
Pensamiento y lenguaje
El mundo afectivo

Expresiones y emociones
Personalidad y Tipologías
La perspectiva social
Las crisis. Crisis histórica y crisis psicológica
Una psicología del proyecto
El análisis del proyecto
Ortega y las escuelas psicológicas
Notas teóricas sobre el lugar de una psicología
Referencias Bibliográficas

Excmo. Sr. D. Jose Luis Pinillos : Discurso de Contestación

ESBOZO DE UNA PSICOLOGIA SEGUN LA RAZON VITAL.

Excmo. Sr. Presidente,
Señores Académicos:

Mis primeras palabras aquí no pueden ser otras sino aquellas con que se expresa la gratitud más amplia, más sincera, ante el honor que me habéis conferido al aceptarme como compañero en esta Casa, consciente como soy de la limitación de mis méritos.

Sé también, y ello me tranquiliza un tanto, que al venir aquí se me invita a sumar mis fuerzas a las de todos vosotros, y por tanto, que junto al inmenso honor que se me hace, también se me pide colaboración, trabajo y esfuerzo, cosas que, éstas sí, ya están en mi mano, y puedo ofrecerlas sin reserva a la empresa común de la Academia, que tendrá desde ahora mismo en mi persona un entusiasta colaborador en todos sus quehaceres y proyectos.

En la hora solemne de entrar en esta Casa, no puedo dejar de pensar que llego a ella tras muchos años de trabajos, estudios e investigaciones en el campo de la psicología y el pensamiento españoles, y me produce una singular emoción el advertir que así sigo los pasos de dos de nuestros maestros más preclaros, los primeros psicólogos que han venido ocupar sendas medallas de esta Casa: Mariano Yela, cuya ausencia definitiva se me impone con fuerza ante los ojos en esta hora, y José Luis Pinillos, con quien me he formado desde mis años de juventud, de cuya sabiduría y amistad sigo beneficiándome, y que hoy viene a recibirme en nombre de esta Academia.

Llego dispuesto a traer aquí el pálpito, las preocupaciones, las inquietudes y los problemas de una comunidad científica y profesional en expansión, atenta al estudio de cuestiones mentales y conductuales que afectan a individuos, grupos y colectividades, verdadera síntesis de cien-

cia y humanidad. La psicología es ciencia que como tal ha nacido después de que se delinease y crease esta Real Academia en el siglo pasado pero hacia la cual, no obstante, ésta se ha sensibilizado ampliamente.

Creo que, al traer tales inquietudes a esta Casa, sigo fielmente el ejemplo de mi antecesor en la medalla, el Excmo. Sr. Don Víctor García Hoz, figura indisputada en el mundo de las ciencias de la educación de nuestro país, y persona directamente implicada con los primeros pasos dados por la psicología entre nosotros, tras el tremendo corte que representara, en éste como en todos los demás campos de la vida histórica, la guerra civil española.

No se puede olvidar, en un momento solemne como el presente, que la psicología española, que había tenido una importante primera salida —como Don Quijote— a principios de siglo, y había logrado crear una primera red de estudios y de intervención social en torno a la psicotecnia o psicología aplicada, con nombres como Luis Simarro, Gonzalo Rodríguez Lafora, Emilio Mira y López, y José Germain, quedó desmantelada tras la guerra, y forzada a sufrir una reconstrucción lenta y erizada de dificultades, en los años subsiguientes.

Y fue el doctor Germain, espíritu admirable y esforzado, quien iba a emprender esa tarea, con discípulos como los ya mencionados Yela y Pinillos, junto a otros tan animosos como ellos -Miguel Siguán, Francisco Secadas, Manuel Ubeda, Jesusa Pertejo...-, con una legión siempre creciente de colaboradores y profesionales, y con la ayuda y comprensión de personas como García Hoz, que desde el mundo educativo sentían la urgencia de disponer de una psicología fuerte que pudiera ayudar a la comprensión del educando y a la mejor preparación de los educadores.

En educación, como en filosofía, como en psicología —y también en otros muchos sectores de la vida intelectual del país— se había producido una tremenda pérdida de fuerza y capital activos, en gran medida por emigración a otros países, en ocasiones por represión interior e incluso por muerte. Domingo Barnés, Joaquín Xirau, Lorenzo Luzuriaga, Alexandre Galí, Fernando Sainz, José Roura, María de Maeztu, José Castillejos, y tantos otros, habían seguido el camino del exilio. El Museo Pedagógico Nacional, la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones, la «Revista de Pedagogía» que alcanzara brillo internacional bajo la dirección de Luzuriaga, la Residencia de Estudiantes y la de Señoritas, todo se había venido abajo; en la nueva hora de posguerra, estaba todo prácticamente por hacer.

Víctor García Hoz fue sin duda uno de los más brillantes y activos protagonistas en el campo de las instituciones educativas oficiales, que había de hacer frente a la nueva situación.

Su labor tuvo un fuerte componente institucional. Ocupó muy pronto una cátedra de pedagogía experimental en la Universidad de Madrid, y un puesto directivo principal dentro de entidades tan significativas como el Instituto de Pedagogía «San José de Calasanz» del CSIC. Fundó, también, y presidió la Sociedad Española de Pedagogía, creada en 1949, y en gran medida gracias a su esfuerzo se fueron realizando publicaciones especializadas, al tiempo que organizó en torno suyo un grupo de trabajo que serviría durante muchos años de referente en el campo de la educación.

Su acción institucional, por otro lado, iba movilizada por una cierta concepción de la pedagogía, fuertemente enraizada en fuentes tradicionales cristianas, que encontró su expresión en sus diversas obras, de las que destaca sus *Principios de pedagogía sistemática* (1960), y encuentra una fórmula muy significativa en el título de uno de sus libros más conocidos y citados, la «*Educación personalizada* « (1964). En cierto modo la idea respondía, desde sus personales coordenadas, al mismo problema para el que Edouard Claparède, el gran mentor de los primeros psicólogos españoles, acuñara a principios de siglo la doctrina de «La Escuela a la medida» (*L'école sur mesure*, 120). La condición personal del sujeto humano impone a la hora de su educación el respeto hacia sus diferencias individuales, la atención a sus intereses y la toma en consideración de las circunstancias sociofamiliares que señalan el nivel de base desde el que parte para formarse e integrarse en su mundo social e histórico.

Su memoria entre los educadores españoles sigue viva, y viva sigue y seguirá también en esta Casa que no olvida a cuantos de un modo u otro se han esforzado por respetar y cultivar los valores de su escudo: el *verum*, el *pulchrum*, y el *justum*, tres valores esenciales también para quien hace de la educación la tarea esencial de su vida.

* * *

Permitidme ahora que vuelva los ojos hacia lo que ha de constituir el otro núcleo temático de la sesión, el discurso preceptivo requerido por el reglamento, que he decidido construir como un conjunto de reflexiones en torno al lugar teórico de la psicología, tal y como puede verse desde una tradición reciente de pensamiento español, la filosofía de la razón vital, que iniciara entre nosotros José Ortega y Gasset. Esta línea de reflexión, desarrollada luego por sus discípulos y continuadores — mi maestro Julián Marías, el admirado Pedro Laín, junto a otros nombres bien conocidos , como los de Antonio Rodríguez Huéscar, Paulino Garagorri, Pedro Cerezo, entre otros , y enriquecida por reflexiones muy pertinentes a mi tema de Yela y de Pinillos, por mencionar dos psicólogos

indisputados, ofrece, a mi juicio, posibilidades llenas de interés para el presente y futuro de nuestra ciencia. Ofrezco aquí, pues, en abreviatura para este acto, un simple *Esbozo de una psicología según la razón vital.* con el deseo, ante todo, de que estos pensamientos puedan servir para despertar en otros colegas y compañeros nuevas ideas y comentarios más granados, mejor elaborados, que contribuyan a dar solidez a una psicología concebida como ciencia, abierta a la filosofía y la antropología, y orientada hacia una intervención social destinada a promover las cotas máximas de calidad de vida para cuantos se hallan implicados en los casos y situaciones que lo demanden.

En uno de sus últimos escritos, animaba Yela a los psicólogos españoles al estudio de Ortega y Zubiri, «que ofrecen no poca ayuda para esclarecer nuestros problemas» (Yela, 1993). Pinillos, por su lado, decía ya hace años que a su juicio «la filosofía orteguiana de la vida tiene mucho que decir a la psicología del comportamiento» (Pinillos, 1984). Pero para ello estimamos necesario disponer de una visión general que ofrezca una síntesis de las líneas presentes en el pensamiento de Ortega y que facilite una exploración más a fondo de las posibilidades teóricas allí contenidas, en vistas a consolidar la reflexión teórica que los psicólogos realizan, en particular cuando se ocupan de la vida mental y la acción humanas. Es justamente lo querrían ofrecer, al menos en bosquejo, las páginas que siguen.

FILOSOFÍA DE LA RAZÓN VITAL Y PSICOLOGÍA

Se suele entender por «filosofía de la razón vital» la tradición iniciada en España por Ortega a lo largo de la primera mitad del siglo que acaba de pasar. Y digo iniciada por él para significar que en el análisis que sigue recurrimos fundamentalmente a su obra, pero dispuestos en todo momento a complementarla o aclararla con aquellos otros materiales que han aportado sus discípulos, en continuidad con su punto de vista originario, y que puedan sernos aquí de utilidad (Marías, 1959/1960; Abellán y Mallo, 1991). Una psicología «de la razón vital» a nuestro juicio será la que coloque su punto de partida en aquella filosofía, y trate de ubicar sus diversos problemas específicos dentro de aquellas coordenadas. Se hace preciso, por tanto, comenzar recordando, sintéticamente, las líneas generales de esa construcción filosófica.

La filosofía de la «razón vital» hace de la exploración de la vida el eje de su reflexión fundamental. Ahora bien, Ortega llama «vida» a una realidad situada en un plano fundamental, bien distinto del de la ciencia. La toma, precisamente, en el sentido que el término posee en el lenguaje

ordinario, particularmente con un valor biográfico. Así significa «lo que hacemos y nos pasa» (VII, 414), la dramática interacción con el mundo que nos rodea. Pretende, con ello, retroceder a un plano último donde poder atenerse a lo inmediatamente dado e indubitable.

La filosofía ha sido desde sus inicios, un esfuerzo humano por poseer un saber racional y último acerca de la totalidad de lo real. Ha buscado, por ello, una realidad radical en la que poder fundar su saber sobre todas las demás realidades radicadas o incluidas en ella. Ortega se ha esforzado por mostrar que esa realidad radical es mi vida —o si se prefiere, para cada cual la suya—. En mi vida me hallo a mí mismo y a toda otra realidad, que, para serme tal, se ha de hacer presente de una u otra forma en esta área o escenario (VII, 101).

Ortega sitúa su concepto sobre «mi vida» como tercer estadio en una serie dialéctica del acontecer filosófico, construida en función de las distintas «realidades radicales» (VII, 350 ss). El primero habría sido el realismo, cuya realidad raíz sería la «cosa» o «ser»; le habría sucedido el idealismo, que hizo de todo ser una idea o contenido de conciencia. Finalmente ahora nos estaríamos moviendo en un nuevo plano, caracterizado por la centralidad de la vida, o mejor, de «mi vida» —y de otras realidades próximas a ella, como podría ser la *Existenz* heideggeriana— ; en esta realidad estructural y dinámica, interactiva y procesual se vendrían a reunir conciencia y cosa, yo y mundo, ahora concebidas ambas como realidades fundadas e integradas en aquella.

LOS NIVELES DE LA CONSIDERACIÓN

Cuando proyectamos sobre nuestra propia «vida» el esfuerzo analítico y reflexivo, podemos movernos a diferentes profundidades. Complementando la meditación de su maestro en ese punto, J. Marías ha propuesto distinguir los siguientes tres planos: el que llamaríamos de «reflexión natural», el «analítico o metafísico» y el que ha denominado como «estructura empírica» de la vida humana (Marías, 1993).

El primero resulta sustancialmente coincidente con el nivel que Husserl denominara «actitud natural» ante las vivencias (Husserl, 1928, #27). Dicha actitud nos sitúa dentro de un mundo que aparece como real «ahí delante», respecto del cual toda una serie de procesos y relaciones nos permiten alcanzar un conocimiento y un control práctico, siquiera sea limitado.

Por debajo de este se extiende otro en que vendría a desplegarse la «analítica de la vida humana» —en claro paralelismo con la «*existenziale Analytik des Daseins*» heideggeriana—, indagación que trata de las dimensiones categoriales de la realidad que es «mi vida». Estas estructuras y

dimensiones aparecen como requisitos necesarios de toda vida humana.

Finalmente, entre ambos extremos se vendría a situar un nuevo plano, el de la «estructura empírica» de la vida humana (Marías, 1970). Este integra los aspectos o dimensiones estructurales que hallamos de hecho en toda vida, pero que podríamos imaginar cambiados sin que se alterase la esencia del vivir. El conjunto de todas esas dimensiones vendría a constituir la estructura que denominamos «hombre» (Marías, 1970). Este será por tanto el plano de la dimensión «antropológica».

En su día la investigación sobre teoría de sistemas (von Bertalanffy, 1967) mostró que los planos básicos presentan exigencias y fundamentalidades que han de ser tenidas en cuenta por las explicaciones concretas; éstas, en cambio, atentas a los niveles de información empírica, no deberán ser configuradas sino en conexión con los delineamentos básicos que las fundan.

En nuestro caso, ello significa que la construcción psicológica que buscamos habrá de tomar como base inexcusable esa fenomenología analítica de la vida y de sus estructuras empíricas, buscando luego para su explicación aquellas causas y factores que, desde una concepción naturalista, hagan posible comprenderlas.

VIDA EN VEZ DE CONCIENCIA

Inicialmente, la filosofía moderna, y por ende, también la psicología habían comenzado por suponer, como estructura radical, la conciencia o experiencia consciente de un sujeto. Wundt hizo de ella el objeto propio de la nueva ciencia de la mente. Más tarde, la fenomenología iba a convertir esa conciencia en la realidad radical de su sistema, asumiendo la empresa de su descripción y exploración. Pero precisamente al partir de ahí, la filosofía de la razón vital ha comenzado por situarse frente al idealismo, y entonces ese orden ya no puede mantenerse inalterable (Molinuevo, 1984). En cierto modo cabe pensar que lo que ha hecho esta filosofía es sustituir la realidad «conciencia de» por la realidad de «mi vida» concebida como estructura y área dinámica de realidad. Tal cambio por fuerza había de tener consecuencias.

El mismo Ortega ha reconocido que al pensar a fondo la doctrina de su maestro Husserl se encontró llevado a admitir que no había tal «conciencia de» como realidad radical porque la conciencia reducida y puesta «entre paréntesis» habrá de ser reducida por un yo que activa y efectivamente esté poniendo esos paréntesis, al tiempo que él mismo se queda fuera de aquella reducción (VIII, 274 n.). Esa idea, confiesa, le pareció novedad tan excesiva en aquella hora que no la publicó ni sbrayó,

aunque dejó constancia en sus cursos tempranos de psicología y en un prólogo sobre estética de 1914.

La consecuencia es, para él , que lo que hay en todos los casos es una interacción entre mi yo y mi circunstancia, circunstancia que contiene todo cuanto no soy yo y me resiste, esto es, no solo cosas, objetos y mundo exterior, sino también ideas, objetos mentales, "los mundos insensibles —las tierras profundas—" que son "también exteriores al sujeto" —como escribe en cierta ocasión (I, 349). Sensualidad e idealidad —como los llama en las *Meditaciones del Quijote*— son igualmente circunstancia, realidad frente al yo-sujeto que está enfrentado a la totalidad de lo qe le rodea.

UNA PSICOLOGÍA DE LA RAZÓN VITAL.

Siempre ha sido la Psicologia un saber especificamente vital. El horizonte de sus problemas, históricamente, viene a situarse inequívocamente en el ámbito de los fenómenos de la vida. Podemos pues venir desde las consideraciones precedentes a una delimitación de su perfil.

Examinemos, para empezar, una posible definición. Propuse hace muchos años entender la psicología como «la ciencia explicativa de la vida biográfica» (Carpintero, 1974). He querido con ello significar precisamente lo que acabo de bosquejar como perspectiva, a saber, que mientras que lo que queremos explicar es la realidad de la vida humana, entendida como un drama o interacción entre yo y mi circunstancia, el ángulo desde el que pretendemos operar es precisamente el de una ciencia natural que tiene los supuestos de un saber de nuestro tiempo.

Habrá por ello de tener esta psicología una esencial fundamentación metafísica y antropológica, explícitamente situada en la filosofía de la razón vital, al tiempo que le impulsa, desde el otro extremo, la inequívoca pretensión de construirse como ciencia positiva, explicativa y predictiva, empíricamente fundada.

Retornemos al punto de partida. Mi vida es un drama entre mi yo y mi circunstancia que acontece en el tiempo y que, como acabamos de decir, suponemos que acontece poniendo en juego una serie de estructuras naturales; drama o proceso cuyo devenir se articula en un rosario de vivencias.

¿CÓMO CONCEBIR LA ESTRUCTURA DE LA VIVENCIA?

La descripción orteguiana recoge y repiensa la doctrina de Brentano. Así, muestra que aquella «parece consistir en la conjunción, complexión

o íntima, perfecta unión de dos cosas totalmente distintas: ... el objeto ante mí y yo ante el objeto, distintos radicalmente el uno del otro pero dependiendo mutuamente.. ..

El hombre futuro – sigue diciendo- ... los imaginará como aquellos dioses de los etruscos que estos llamaban *dii consentes*, divinidades compañeras que según el mito habían de nacer y morir juntos» (1996, 166-7).

Estos «dioses cómplices» aparecen unidos por estricta oposición y enfrentamiento. El objeto es lo «objectum», lo opuesto que resiste frente al yo. Y el yo es aquello que se encuentra «refiriéndose a», «oponiéndose a», y en general «resistiendo a» todo cuanto le rodea. Tal vez no sea inoportuno recordar que ya William James, al presentar el hecho del conocimiento, advirtió ahí «un dualismo completo». Y añadía: «Supone dos elementos, una mente que conoce y una cosa conocida, y los trata como irreductibles. Ninguno de los dos se sale de sí mismo ni penetra en el otro... Simplemente se mantienen frente a frente en un mundo común « [1890, I, 218]): frente a frente e irreductibles — casi tanto como los Dióscuros, cabría ahora decir.

Semejante comprensión de la vivencia en general, del acto de darse cuenta de algo, transforma en puntos esenciales la tradición fenomenológica de que se partía. Pone punto y final a la tradición idealista. Y conduce, por otra parte, a admitir una esencial condición dinámica de aquella. Al hacerlo, Ortega tenderá a acercarse a aquella tradición que contemplaba la vivencia como «effort», como «esfuerzo», la de Leibniz, Maine de Biran, Dilthey o Scheler; una tradición que viene desde hace siglos manteniendo que lo esencial de la realidad es su condición dinámica intrínseca.

Cada vivencia en que mi vida se va condensando y configurando se muestra como una realidad dinámica, en que lo circunstante aparece como «resistencia», y yo me aparezco como «*effort*».

La comprensión del dinamismo propio de la vida requiere ver ésta precisamente desde dentro. Es desde ese interior de toda acción desde donde se evidencia su energía. Cada sistema de fuerzas ha de ser visto desde su centro, en forma de proceso que va avanzando. Marías ha propuesto representar ese dinamismo de la vivencia mediante la aplicación de la idea de «vector», que conjuga a un tiempo magnitud y orientación. Con ello, reactualiza una clásica propuesta de Kurt Lewin en favor de la construcción de una psicología vectorial (Lewin, 1938). Se trata de que en toda vivencia hay una tensión que lleva a cada cual, a cada yo, a proyectarse en una «dirección» y con una cierta «intensidad» hacia el entorno.

De esta suerte, un esbozo de psicología fundado en tal premisa habrá de girar en torno a conceptos dinámicos vinculados al esfuerzo, en lugar de hacerlo en derredor de las tradicionales ideas de «alma» y «cuerpo»,

con todas las consecuencias de tal variación.

ALMA, CUERPO

En efecto, para Ortega, cuerpo y mente son en sentido último cosas; si se prefiere, dimensiones básicas de mi estructura empírica, que condicionan y modulan de modo radical mi propio vivir; en ese sentido, cabe considerarlos como cosas o dotes de que me valgo para vivir. Los procesos corporales y los psíquicos ocupan, por tanto, un lugar mediacional entre el ego y su mundo.

Naturalmente, su funcionamiento, si bien hace posible la realización de mi vivir, impone también ciertas condiciones y limitaciones que afectan a su ejecución. Mi vida biográfica depende en gran medida del funcionamiento de los sistemas que llamamos biológicos. Sobre y gracias a una *zoé* o vida biológica se eleva la vida proyectiva, biográfica de cada cual, a la que alguna vez ha acertado a llamar *bíos* (IX, 511). Ello obliga a examinar la relación que pueda mediar entre esos dos planos. *

García Morente vio agudamente, hace muchos años, que el pensamiento orteguiano en temas de biología y psicología era esencialmente holista, enfrentado radicalmente a toda concepción asociacionista que pretendiera derivar la unidad de una combinación o suma de elementos, y a todo mecanicismo, que quisiera reducir los comportamientos a pautas fijas repetitivas y mecánicas. Efectivamente hay aquí una clarísima opción por una visión holista y funcional que encontró apoyo en ideas de Pi Suñer, Marañón, Hertwig o , dentro del mundo psicológico, los gestaltistas Köhler o Koffka .

¿Cómo funciona ese todo para producir tan gran variedad de procesos y vivencias? ¿Funciona como una totalidad indiferenciada? ¿ O mediante estructuras de alta especificidad? (Hoy los psicólogos siguen haciéndose preguntas más o menos análogas a estas, cuando consideran la existencia o no de sistemas modulares en la mente para cumplir con sus funciones).

La posición de Ortega está lejos de ser monolítica; antes al contrario, tiende a establecer una pluralidad de niveles de operación. Admite que entre las funciones que relacionan el organismo con su entorno, unas están rígidamente determinadas por las estructuras generativas, mientras que hay otras poco o nada específicas, que permiten formas flexibles y creativas de acción.

Opuso así una vida creadora, toda energía sin apenas constricción, auténtica «natura naturans», a la vida mecánica, culta y civilizada, verdadera «natura naturata» (II, 281) , fuertemente constreñida y determinada.

Se opone ahí, frente a un vivir «modularizado», otro más básico, impulsivo y fontanal. Pero no están situados en el mismo plano, porque hay una asimetría fundamental: «la vida no organizada crea la organización» (II, 282); se trata, en efecto, de que los modos estructurados tienen a su base los procesos flexibles y organizativos propios del nivel fundamental. «La vitalidad es anterior y creadora de sus funciones concretas; el río es padre del arroyo» (II, 287).

El holismo de base va aquí acompañado de una amplia diversificación de operaciones mediante el recurso a una concepción estratigráfica del psiquismo que encuentra su expresión en las páginas de «Vitalidad, alma, espíritu». En sustancia, más que «módulos» cerrados y definidos, en la psique habría estratos, capas, niveles de funcionamiento con cualidades distintas, aunque también con zonas de transición e indistinción entre ellas. Es este un modelo en 'capas' que estaba por entonces muy generalizado en el mundo germánico: Klages, Rothacker, Hoffman, incluso en algún sentido Freud, recurrieron al mismo.

La primera y más básica capa, la «vitalidad», reúne los elementos que se refieren al tono y energía vitales, las sensaciones cenestésicas, dolor y placer, impulsos e instintos (de agresión, poder, juego...); incluso llega a llamarla «alma corporal», subrayando así la continuidad psique-soma que se establecería a través de este nivel. Sobre ella se construye el resto del edificio de la personalidad, y se moviliza la condición dinámica del sujeto.

La segunda estructura o instancia la llama «alma». Integra el grupo de fenómenos que incluyen afectos, sentimientos, deseos, emociones... Son procesos de índole radicalmente subjetiva, que representan las respuestas cálidas y personales ante las excitaciones y afecciones del contorno. Aquí sitúa el núcleo de individualidad de cada cual.

En fin, sobre las dos precedentes vendría a situarse el «espíritu», nivel o ámbito propio de la racionalidad, abarcador de aquellos procesos que se muestran determinados por reglas objetivas, y regulados, por tanto, «desde fuera». Aquí se sitúa la razón —el razonamiento y la volición— que crean un ámbito común para todos los hombres que operan racionalmente. También destaca de ellos otra nota: todos estos serán procesos de autoría estrictamente personal: «llamo espíritu al conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista» (II, 461).

La estructura de la intimidad, tal y como ahí se dibuja, configura un mundo de vivencias con órdenes y tipos muy diversos, situados a diferentes distancias del yo de cada uno. Es por un lado una visión energetista y dinámica, que incita a buscar puntos de referencia en el campo de la

ciencia natural. Pero apela, por otro lado, a una dimensión diferente: el espíritu parece incluir vivencias donde la individualidad de mi yo comunica, sin reservas, con otros espíritus. Al lado de los mecanismos naturales, es preciso situar la influencia de la experiencia convivencial, de la comunidad humana.

CONVIVENCIA Y SER HISTÓRICO

Es natural: para una psicología que no sea puramente «biologista», el fundamento de los complejos fenómenos humanos ha de irse a buscarlo al plano social, una vez que su posible base biológica no ha sido considerada como exclusiva. Es lo que ha sucedido una y otra vez en la historia de esta ciencia, y lo que volvemos a encontrar nítidamente ejecutado en el sistema orteguiano.

El punto de partida es claro: empíricamente, me encuentro viviendo en un aquí y un ahora, situado ahí por mi corporeidad y forzado a actuar en esa circunstancia (VII, 114). Y en ella nos hallamos, desde el principio, entre personas. Interactuamos y nos comunicamos con ellas, que nos prestan ayuda, hacen daño, ofrecen recursos, o amenazan con peligros. La convivencia, que aparece como un hecho en mi vida, interviene tanto en la configuración de mi yo como en la construcción de mi circunstancia.

Empleando una aproximación fenomenológico-descriptiva, se muestra con evidencia que, al encontrarme viviendo, me hallo ya de hecho interactuando con otros hombres. Con otras palabras, me descubro viviendo en un previo espacio de convivencia con los otros. Esto implica, en último término, que llego al «yo» desde un previo «nosotros». Como a principios de siglo mostrara James Mark Baldwin, iríamos del 'nos' al yo en un esencial regreso reflexivo.

Frente a toda inferencia que pudiera llevarme a la comprensión de la otra vida, Ortega mantiene la primariedad de esa experiencia del otro en cuanto tal. El otro nos reciproca, nos responde, hace gestos y sus gestos nos colocan en una situación inicial de convivencia, de «nostridad».

Se produce, entonces, una creciente interacción comunicativa que se inicia tímidamente en la relación con el animal , y cobra plenitud con los otros hombres, en el amor y la amistad.

Inmersos en la convivencia, pronto o tarde averiguamos que a su través hemos recibido interpretaciones, modelos, normas, e incluso ciertas ideas acerca de qué sea ser hombre o mujer. Recibimos todo eso muy principalmente bajo la forma de «creencias». Estas forman el suelo de convicciones que opera acríticamente en una sociedad o grupo y traza los límites acerca de lo que allí es real y lo que no lo es.

La creencia, dice Ortega, es lo «absolutamente incuestionable», es decir, «nos es la realidad misma» (VG, 44). Creencia es por tanto una asunción, un aceptar o dar por supuesto, o admitir implícitamente la «realidad» de algo en mi propio vivir. Las creencias sustentan las cosmovisiones que dirigen la acción hmana. Lo vieron también figuras como Le Bon o Pierre Janet.

En suma : las creencias, constituidas en suelo social de interpretaciones, instauran en el hombre el sentido de lo real a través de una lógica de la acción, más que de la inteligencia o la conciencia. Situadas bajo el nivel de la conciencia soportan nuestra forma de mundo hasta que el choque con otras o con ciertas experiencias radicales las haga saltar en pedazos.

Precisamente la fisura de las creencias en general instaura al hombre en una nueva situación y una nueva tarea. La situación es la duda, el problema; la tarea, la de pensar y conocer.

LA TEORÍA ORTEGUIANA DEL CONOCIMIENTO

La vida, mi vida, demanda conocimiento. La razón, decía en *Meditaciones del Quijote*, es una función vital, como el comer o el palpar. Esta tesis evidencia cierta raíz o raíces que esta teoría hunde en el campo del pragmatismo.

En general , el conocimiento parte siempre de unos «datos», que no son completos, que requieren de algo que falta para su recta comprensión. Los «datos», dirá una y otra vez con fórmula platónica (que repitiera el gran físico y epistemólogo Pierre Duhem [1990]) han de ser «salvados». Conocer es «salvar las apariencias» (*sózein ta phainómena*), y salvarlas es integrar el dato dentro de una red relacional donde cobra sentido; conocer es en definitiva relacionar, establecer una red de funciones relacionantes que fijan inequívocamente el sentido (como afirmaran Cassirer y los neokantianos).

La integración de un dato en una red de relaciones implica «construir» un modelo, o mejor, una «totalidad» que le de sentido. Ahora bien, hay una «totalidad de totalidades» que es precisamente «mi vida», y que es una totalidad real concreta, no artificial o abstracta; por consiguiente, entender algo será integrarlo en «mi vida»; ésta es el «modelo» o totalidad que salva, comprende y «da razón» de lo demás. Las realidades radicadas aparecen y funcionan en mi vida; ésta, en cambio, es para Ortega la realidad que da «razón» de las demás realidades. Y esto es lo que entiende por «razón vital»: «mi vida» en su función de «dar razón». De otra parte, lo construido es justamente el sentido y la red de relaciones

que va ligando todo, «cosa a cosa y todo a nosotros « (I, 313).

Conocer, salvar, comprender, es en último término filosofar. Y supone «construir» y completar lo dado viendo el sentido oculto de lo que era inicialmente un jeroglífico y forjando un «plan» de atenimiento al objeto. Y con ello, no sólo tendremos lo «dado», sino el «sentido» que faltaba, que estaba oculto o cubierto. Ese descubrimiento, o quitar velos que ocultan el sentido, es lo que Ortega llamará «verdad» (*alétheia*) (I, 335; cfr. Marías, 1983a, 427 ss.), resultado esencial de la acción cognoscitiva que pone la realidad patente en su verdad.

El conocimiento, resultado de toda una serie de operaciones del hombre, es un «modelo», o construcción conceptual, en suma, «un objeto ideal» con el que referirnos a la realidad, del que se predicará la verdad o falsedad. Para el filósofo formado en la fenomenología, no puede ser mera actividad psicológica —ello representaría un radical retorno al psicologismo—, aunque sea un objeto que construimos poniendo en juego las facultades o mecanismos o sistemas operativos de que nuestra corporeidad y psiquismo nos abastecen. Es preciso, paso a paso, establecer las funciones que entran en juego, para comprender los resultados , tras dar por sentado, claro está, que estas facultades van a operar sobre el «suelo de creencias», lo que quiere decir que van a operar de manera «histórica» y no sólo de n modo «natural».

EL PRIMER ACTO DEL PROCESO LO CONSTITUYE LA PERCEPCIÓN

Percibir implica ya una activa construcción por parte del sujeto. Ver una superficie , dirá Ortega, implica poner tras ella una profundidad, una interioridad; si la superficie fuera trasparente, recalca, no se vería tal superficie y la mirada la traspasaría sin tropezar en ella. Esto quiere decir que el objeto que veo es una estructura (VII, 331) compuesta de lo visible y de lo que ya no se ve, un trasfondo compresente (donde resuena la idea husserliana de lo copresente, *Mitgegenwärtig*) , y una serie de posibilidades mediante las que mi percepción actual se completa con otras posibles — por eso también dirá que un objeto es «una suma de posibles actos nuestros» (I, 331).

Esa estructura se da precisamente en una perspectiva. Sus elementos se agrupan en diversos planos y hay, además, un punto cero, un aquí, donde me hallo situado y del que no me puedo separar: «*aquí* y *yo*, *yo* y *aquí*, somos inseparables de por vida» [VII, 126]. Yo no creo la perspectiva, pero establezco las condiciones para su constitución con la colaboración esencial de los datos de la circunstancia.

El sistema de mundo en perspectiva no es el mero resultado de cierta particular geometría ontológica. Depende, en parte esencial, de un peculiar *apriori* que es el sistema de intereses de mi yo . Todo percibir recorta un «paisaje» a partir del entorno. Pero estos paisajes son resultado ya de la atención movida por afectos y valores, en los que late el ser último de cada uno, de la realidad dinámica y proyectiva que somos.

El alcance de la atención no parece solo individual, sino también colectivo: así dirá que «cada época es un régimen atencional determinado» (II, 494). Preferencias y valores son propios para las distintas épocas y sociedades; incluso las «generaciones» vendrían también a explicarse al menos parcialmente en términos de variaciones de atención. Así la historia se nos aparece como un campo donde se manifiesta y patentiza su evolución.

Pero además, aquí está el puente que lleva desde la percepción o impresión al concepto. En esta visión del proceso de conocimiento domina una estrechísima y robusta continuidad.

Ideas y pensamiento

Ortega contempla las ideas como representaciones, objetos imaginarios (V, 401),que son obra de la fantasía: «la idea es imaginación» (V, 394).Si las percepciones son estructuras o construcciones sensibles, las ideas son objetos ideales, hipótesis, ficciones, construcciones más o menos ajustadas a la realidad, obras conscientes de que el autor puede dar cuenta y justificarlas.

Ante el objeto intuido, presente en su concreción, cabe fijar y abstraer un esquema de sus elementos, mediante el pensar abstracto; pero también cabe algo distinto del recurso a la definición: cabe su aproximación, su comparación con otras intuiciones cuyas propiedades o cualidades veamos compartidas. Es la comprensión por comparación (Marías, 1983 a), es decir, el pensar metafórico.

La metáfora , ha subrayado Ortega, nos permite situar y comprender realidades antes no conocidas, concebir nuevas perspectivas sobre las antiguas, colocar los objetos y los hechos en un sesgo original que, gracias a la palabra, son creados en el espíritu del lector. Sobre todo, personaliza de modo máximo las interpretaciones de la realidad.

El conocimiento va guiado por la atención, y ésta nos sitúa ante una dinámica psicológica básicamente modulada por los afectos y los sentimientos. Aquí radica el valor y sentido de estos fenómenos: su función reguladora del dinamismo, de la vitalidad. Las reacciones sentimentales modulan aquella tensión, y así pueden «favorecer o corregir el pulso radical de la vida psíquica» (II, 296).

El sentimiento es un regulador interno del dinamismo; la voluntad, en

cambio, canaliza el deseo espontáneo hacia actos que nacen del sujeto en una situación y buscan transformarla en una dirección determinada (III, 165). Los actos de voluntad son actos hechos por algo y para algo; aparecen como una operación racional que posee una fundamentación objetiva. No emergen de la nada, sino que se sobreponen a la espontaneidad. Esta es la realidad fontanal. Pero podemos tal vez querer movidos por contagio superficial desde el entorno, y entonces nuestro querer es resultado de la presión social de la gente pero no de nuestro ser más profundo (V, 600). Es el problema del hombre en sociedad.

LA PERSPECTIVA SOCIAL

En el marco de la sociedad cada uno construye un cierto perfil de su personalidad. En cada caso el sistema de creencias dominante impele a pensar de un cierto modo, a sentir como evidentes ciertas interpretaciones vividas como la realidad misma, y estimar unas formas de vida y unos valores frente a otros, dibujando así un perfil imaginado en que poder encajar la pretensión de cada cual.

¿Y qué sucede cuando ese suelo se viene abajo? Evidentemente, una crisis.

En la crisis el hombre transmigra de una existencia fundada en unas creencias a otra basada en fundamentos nuevos; esa variación no es superficial, ni puede verse como una mera sustitución de ciertas ideas, sino como una mutación de lo que se toma por realidad —por ejemplo, pasar de un mundo teocéntrico medieval a otro antropocéntrico fundado en la razón natural.

El tema, en su nivel histórico, desborda de los límites de nuestro trabajo, pero no ocurre así con el concepto paralelo de crisis psicológica. Puso el acento en el tema el fino psiquiatra Luis Valenciano, atraído hace muchos años por el valor de las ideas orteguianas en el campo de la psicoterapia.

Valenciano exploró con detenimiento la posibilidad de que, desde el concepto de crisis, pudiera entenderse con mayor eficacia la entidad patológica de un trastorno tan importante como es el síndrome paranoide. Este vendría a mostrarse, en su raíz, como «un estado de desconfianza extendido a un horizonte humano más o menos amplio» (1978, 57).

Visto desde el revés, es claro que la vida normal, la vida sana y equilibrada será aquella que, asentada sobre creencias firmes, tenga ante sí un horizonte de posibilidades de realización que haga verosímil el logro, siquiera limitado, de la felicidad. La clave, pues, reside en ver la vida desde su propia pretensión, desde su proyecto.

UNA PSICOLOGÍA DEL PROYECTO

Y por ello la psicología orteguiana, concebida como parte de una antropología o saber sobre el hombre que complementa el núcleo metafísico de ese pensamiento, aparece en realidad como una psicología del proyecto vital.

Para comenzar, examinemos esta idea de proyecto vital.

Analíticamente, me he descubierto como realidad radicada en mi vida, de índole dinámica y tendente, oprimiendo la circunstancia. Como realidad en tensión, cada uno de nosotros nos hallamos impulsados en cierta dirección, y además, con mayor o menor intensidad o vigor. Esa realidad tendente la concibe Ortega como «proyecto» (lo arrojado hacia delante). Pero se trata, precisamente, de la realidad misma de mi propio yo.

No estamos, en efecto, ante un yo estático y quiescente al que le sobrevenga de pronto un proyecto, un impulso hacia algún término o meta. Se trata de que somos un haz de tendencias: «yo soy una cierta individualísima presión sobre el mundo» (IV, 401).

Este yo de que habla Ortega ahí es un fondo enérgico y operante que soy, que no encuentro como objeto, puesto que lo soy desde dentro como sujeto, y que voy descubriendo a lo largo de sus operaciones, principalmente sus decisiones, sus opciones, sus preferencias y rechazos.

Por eso, en definitiva, quién soy yo es una pregunta que sólo puedo ir contestando empíricamente. A cada uno, el yo que cada uno es «nos va apareciendo ni más ni menos que cualquier otra cosa... merced a una serie de experiencias que tienen su orden establecido...» (VII, 194).

¿Y bajo qué forma se aparece? La respuesta, reiteradamente formulada en innumerables ocasiones, es simple: bajo la forma de «tener que ser» así o de tal otro modo o manera; es decir, bajo la forma de necesidad:

"es, desde luego, no un "*querer* o *desear* ser tal", sino un "*necesitar* ser tal"» (VII, 549; cfr. IV, 400).

Esa idea la ha expresado a veces bajo la fórmula del «fondo insobornable». La desarrolló con alguna parsimonia hablando a propósito de Baroja. Allí la concibe como un «núcleo último e individualísimo de la personalidad», que estaría «soterrado» y cuyas actitudes solo en «ciertos instantes» se vislumbrarían (II, 84). La razón parece clara: sobre ese yo ha ido cayendo encima la presión social que lleva hacia la actitud imitativa, esto es, ha ido fraguando un «yo convencional» o «social» (II, 84; V, 600).

De este yo, Goethe —que tantas veces ha entrevisto, según Ortega, la última sustancia del vivir— habría dicho que es «entelequia». Y nos aclara acto seguido su entendimiento de la expresión goethiana: al emplear tal término, «empleaba tal vez el vocablo mejor para designar ese pro-

yecto vital, esa vocación inexorable en que nuestro auténtico yo consiste» (IV, 405).

Así pues, también para Ortega el yo puede ser considerado como entelequia. Entelequia era, como se recordará, el alma para Aristóteles, y es una causa intrínseca del ser —en Aristóteles, del ser vivo— (Nuyens, 1973). Esta es actividad, energía operante y eficaz, es decir, es energía que posee ya la determinación o *télos* (*tò entelés ékhein*, poseer el acabamiento o consumación), y es actualidad, susceptible no obstante de ulteriores desarrollos. La tarea de la existencia, en consecuencia, es de autorrealización, de cumplimiento de un sí mismo cuya individualidad radical, aunque en cierto modo está ya presente desde el principio, ha de configurarse ejecutivamente y cobrar realidad plena en un marco histórico social definido, que impone unas condiciones previas al desarrollo biográfico.

El yo que soy como entelequia, en cierto sentido es precisamente el protagonista del yo personal que va cobrando realidad en el decurso del vivir. El yo profundo que soy, se despliega y realiza en el yo histórico y social que alcanzo a realizar. Evitemos la tentación de pensar en términos de un biologismo inadecuado, como si el yo profundo apareciera con funciones de genotipo, fundando las potencialidades que en interacción con el entorno generaría un fenotipo determinado. No se trata de cosas, ni de potencias definidas aptas para desplegarse, sino de exigencias y demandas, pretensiones, esfuerzos y proyectos, que impulsan a cumplir «en cada instante lo que sentimos "tener que ser" en el siguiente» (VII, 549).

Hay dos textos en que Ortega ha desarrollado, de paso hacia otras averiguaciones, algunas otras ideas sobre la índole del yo. En ambas ocasiones se halla en diálogo con pensadores del pasado: uno es Aristóteles, el otro Herbart. En cada caso, hay algunas facetas espinosas del tema que reciben luz de estos clásicos.

Ortega parte de una posición radical: el yo que cada uno es no puede ser una cosa. «El yo no es... nada "material" ni "espiritual"... No es cosa ninguna, sino una tarea, un proyecto de existencia» (VII, 549) Hemos visto ya reiteradamente que ese fondo último suyo es dinamismo. Lo que implica que es esencial no cosificarlo confundiendo aquel proyecto o tarea, con un momento abstracto del mismo —ya sea la meta, su denominación, su expresión o su sentido.

Al tratar de entender una realidad dinámica que consiste en cambio, Ortega la encuentra ejemplarmente analizada en la idea del «pensar» que formuló Aristóteles en el tratado *Sobre el alma*. Lo vio como un movimiento, pero precisamente como movimiento que «progresa hacia sí mismo» (*eís hautó gár he epídosis* [*De An.* 417 b 6-7]).

Es, precisa Ortega siguiéndole los pasos a Aristóteles, un proceso «que renace siempre de sí mismo» (VI, 412); en efecto, «el pensar va convirtiendo en acto lo que en él era antes potencia y va reabsorbiendo en potencia lo que de él fue antes acto», y de esta manera, «el pasado se conserva e integra» (VI, 415).

Ahora bien, aunque aquí el ser del que se habla es el del pensamiento, evidentemente bien podemos asimilarlo con el del yo, puesto que es del yo del que se dice que piensa, que ve, que ama o vive o es feliz. El yo, a través de sus actividades, no sólo iría estando en acto, sino que conservaría la potencia de seguir ejecutándolas, manteniendo la potencia de seguir siendo. Es decir, que estamos ante «un hacerse el ser a sí mismo, un incesante engendrarse... el esforzado sostenerse de algo en la existencia» (VI, 415). De esta suerte, al pensar el yo como un progreso hacia sí mismo, lo que se dice es que se halla en un proceso en el que va reactualizándose lo ya sido y convirtiéndose en potencia de lo está siendo y va a ser. Esta es una visión donde el acto presente es potencia del inmediato ser, y por ello está ya siendo ahora («entelequia») pero su completamiento procederá del acto por venir, esto es, del futuro que hay que llegar a ser.

Por otra parte, el acto futuro es, por un lado, posibilidad, pero como acto que actualizará la potencia presente, resulta a la vez necesario — para salvar esa potencia. Tal es precisamente para Ortega su concepción de la realidad del yo: «Esa posibilidad necesaria y, a la vez, insegura, es nuestro yo» (VII, 552). Es una posibilidad necesaria porque es la única que se corresponde con la potencia que es nuestro presente; y es insegura porque, como potencia, puede no llegar a lograrse.

De ahí que el imperativo orteguiano respecto del quehacer del yo haya sido el lema de Píndaro: «llega a ser el que eres».

Es, bien se ve, una concepción dinamicista del yo. Recoge sin duda innumerables sentires que han ido alumbrando la fluencia sin término en que el yo de cada cual consiste. De Heráclito a W. James, la lista podría hacerse muy larga y apretada. Pero no se deberán pasar por alto los matices y dimensiones que ha ido delineando al repensar esas páginas del *De Anima* y de la *Metafísica* de Aristóteles, en que ve recogidas las líneas esenciales de un dinamismo arraigado en el ser. Pero aún hay que añadir algunas precisiones más para completar el cuadro.

Proceden éstas de la detallada reflexión de Ortega sobre la psicología de Herbart. Son páginas compuestas ya en su juvenil madurez, para su prólogo a la *Pedagogía general* donde por cierto, de pasada, no deja de sugerir que, en torno a la cuestión del yo, tal vez no se habría avanzado un ápice desde la reflexión herbartiana hasta aquel momento.

Aunque unida a un excesivo intelectualismo, hay aquí también recogida la idea del *effort* del biranismo, conectada con la de la fuerza representativa leibniziana. Se trataría , en suma, de que el fondo de mi realidad es operante, es una pretensión radical que subyace a los actos concretos, y cuya dinámica hemos visto concebida como una realización de potencialidades que es progreso hacia sí mismo o, con otras palabras, un «llegar a ser el que cada uno somos», en una tensión con la realidad que abre y genera el espacio de transparencia en que se muestran las representaciones.

En suma , el proyecto que somos va «salvándose», verificándose y realizándose —en unos casos más que en otros, en ciertos individuos más que en otros—, pero siempre en una circunstancia determinada, en un aquí y ahora dados, como delimitación del destino, con las dotes y capacidades emotivas y cognitivas, con la corporeidad en que estamos instalados, manifestándose empíricamente a través del gusto y el disgusto —felicidad o fracaso— que nuestras experiencias vitales nos proporcionan.

Afirmado este radical dinamismo del yo, entendemos que se siguen ciertos corolarios. Uno, muy claro: Cuando en la circunstancia se llega a actualizar ese «yo futurizo» que potencialmente determina el ahora, y el yo encaja en aquella, «es lo que denominamos felicidad» (VII, 552).

Otro: cuando se va reactualizando lo que está en potencia y se salva a su vez el acto anterior —según Ortega está apuntando—, el yo, mi yo, no permanece inmutable e «idéntico», aunque sigue siendo «el mismo» que era. La realidad del yo es realidad de mismidad, pero no de identidad.

Tercero: el yo que voy actualizando puede ser ese yo mismo que soy; pero como, según vimos, ese «yo necesario» es algo posible que puede no lograrse, cabe, junto a la plenitud, una posibilidad de falsificación y fracaso.

Cuarto. De un yo que consiste en cambio, fluencia y futurición, su pasado es lo ya sido, algo mineralizado, con propiedades opuestas a la índole de su ser actual. «Nuestro yo de hace un instante, ese que fuimos, ni es ya ni es yo. » (VII, 551). Y mientras el pasado es un eco, el futuro es justamente aquí el elemento esencial y determinante; el yo es futurizante, (VII, 552), es futurizo (Marías, 1990), viene desde el futuro al presente... Pero como el futuro aún no es realidad, es irreal, entonces lo decisivo, como dice Marías, es que el yo es a un tiempo real e irreal, que consiste en realidad e irrealidad, que no está íntegramente «dado», ni «fijo», ni está «cosificado». Frente a todo cosismo, la idea orteguiana del yo ha revitalizado las visiones dinámicas del esfuerzo, la «vis», o la «entelequia», reiteradamente sostenidas a lo largo de la historia del pensamiento, una "vis" o fuerza qe se despliega en su vivir.

Finalmente, el yo de cada cual está, dice en alguna ocasión, «embozado» (VI, 159); vivir es llegar a ser en verdad y al descubierto (*alétheia)* el mismo yo que desde el principio pugna, presiona y va haciéndose en el tiempo de su vida y en el marco de su circunstancia.

EL ANÁLISIS DEL PROYECTO

El pensamiento orteguiano, en este punto, aboca a un programa de análisis existencial, exigido por su teoría sobre la vida humana. Lo vio ya, como antes lo recordaba, Valenciano en sus reflexiones psicopatológicas. Se trata, en definitiva, de la comprensión de la mismidad del hombre, que no puede realizarse sin tener en cuenta los dos polos esenciales de su realidad: el proyecto que le constituye, y la circunstancia en que se desenvuelve.

Este análisis del yo que Ortega propone no es, pues, obra de introspecciones ni memorias ni de meras cualidades psicológicas, sino de comportamientos, de logros, de vida plasmada en realizaciones en el ámbito preciso del mundo en que aquel tiene que vivir. En las páginas sobre Goya, Velázquez, Goethe o Alonso de contreras, entre otras, se encuentran precisiones acerca del modo como Ortega entendió esa tarea de comprender al prójimo.

NOTAS TEÓRICAS SOBRE EL LUGAR DE UNA PSICOLOGÍA. LLEGAMOS AL FINAL.

El interés de Ortega por la psicología se tradujo en conocimiento, en acción meditativa, y también en atenta observación de conductas y gestos de los demás. Bastaría para hacer de él un verdadero aficionado a estas cuestiones. Pero en sus páginas hay más. Hay por lo menos ciertas indicaciones orientadoras acerca de cómo veía las líneas básicas de un cuerpo organizado de saberes sobre el tema.

Ortega las resumió en un texto breve y poco conocido, de 1931: «Los tres primeros y básicos criterios a que la psicología ha de responder son: debe ser dinámica, debe ser integral (tendiendo a una consideración del todo) y lo que se sigue automáticamente de los dos requisitos anteriores, debe ser concreta»

Llegados a este punto, estamos en condiciones de entender lo que esos términos sugieren. La psicología ha de ser «dinámica», para que de ese modo responda a la condición misma de la índole activa y procesual de «mi vida», cuya condición de drama y tensión se nos ha ido apare-

ciendo una y otra vez, al considerar su estructura radical. Ha de ser, en segundo lugar, «integral», para responder así también a la condición holista, global, omnicomprensiva de la realidad de «mi vida», cuyo acontecer -desde el horizonte de nuestros supuestos científicos- resultan mediados justamente por los procesos de que la psicología ha de ocuparse. Ha de ser, en fin, «concreta» puesto que ha de analizar, describir y explicar los procesos «naturales» que hacen posible la interacción entre yo y mi circunstancia, interacción que es siempre realidad máximamente concreta , definida por su aquí y su ahora, su corporeidad y su mundanidad.

La psicología no podrá pretender sustituir la visión radical que la filosofía busca por debajo de las convicciones, creencias y supuestos que sostienen la vida humana. Y dependerá de aquella a la hora de asumir la figura, requisitos, categorías y estructuras que descubrimos en ésta. Pero, a la inversa, tampoco la filosofía podrá pretender ocupar o sustituir el espacio ocupado por los saberes positivos, de naturaleza hipotética, empíricamente probados y credencialmente sostenidos por el sistema de creencias sobre el que nos hallamos situados. Nuestras concepciones científicas, lo sabemos ahora con abrumadora evidencia, gozan siempre de una existencia a un tiempo paradigmática y limitada. Pero mientras son vigentes representan un saber genuino e irreemplazable por los demás saberes, y poseen un espacio propio en el horizonte del conocimiento.

La interacción entre todos esos saberes es, hoy, un campo fecundo y todavía más prometedor. El hombre avanza día a día en el conocimiento en profundidad de innumerables dimensiones y condicionamientos que hacen posible la realidad dramática, proyectiva, futurizante, de la vida humana. En este punto, la filosofía de la razón vital nos aparece, dentro de nuestro horizonte efectivo, como una posibilidad heurística acerca de la vida humana, cuyo enigma como realidad natural sigue demandando el esfuerzo común de psicólogos y científicos empeñados en la tarea de hacer progresar el conocimiento acerca de todo cuanto hay, porque el hombre , como Ortega afirmó repetidamente, tiene una misión de claridad sobre la tierra.

BIBLIOGRAFIA RACCMP

REFERENCIAS

Abellán, JL. y Mallo, T. (1991) *La escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*, Madrid, Asamblea de Madrid

Bertalanffy, L.v. (1967) *Robots, men and minds, New York, Braziller*

Brentano, F. (1935) *Psicología,* 2 ed. , Madrid, Revista de Occidente (*Psychologie vom empirischen Standpunkt* Hamburg, F.Meiner, 2 vols.)

Carpintero, H. (1974) Psicología y Vida , *Saitabi*, (Univ. Valencia), XXIV, 5-12.
Carpintero, H. (1984) Ortega y su psicología del hombre-masa, en VV.AA., *Un siglo de Ortega y Gasset*, Madrid, Ed. Mezquita, 117-129
Claparède, E. (1920): *L'école sur mesure,* Lausanne, Payot.
Duhem, P. (1990) *Sozein ta phainomena.Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée* , Paris, Vrin, (orig. 1908)
García Morente, M. (1945) *Ensayos*, Madrid, Revista de Occidente
Husserl, E. (1928) *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*, 3 ed., Halle, Niemeyer (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. castellana de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica,2 ed., 1962)
James, W. (1890) *The principles of psychology*, New York, Holt (repr. New York, Dover, 1950)
Lewin, K. (1938) The conceptual representation and the measurement of psychological forces, *Contributions to Psychological theory*, I,4,
Marías, J. (1959/1960) *La Escuela de Madrid,* en *Obras, V,* Madrid, Revista de Occidente (orig. 1959)
Marías, J. (1970) *Antropología metafísica,* Madrid, Rev. de Occidente
Marías, J. (1983 a) *Ortega.Circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza
Marías, J. (1983b) *Ortega. Las trayectorias,* Madrid, Alianza
Marías, J. (1993) *Razón de la filosofía,* Madrid, Alianza
Nuyens, F. (1973)*L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain , Eds. Institut Supérieur de Philosophie, reimp.
Ortega y Gasset, J. (1958) *Obras completas,* Madrid, Revista de Occidente, vols. I-XI
Ortega y Gasset, J. (1931/1971) Adler's psychology: Science of living, *Journal of Individual Psychology, 27(2)*: 134
Ortega y Gasset, J. (1982) *Investigaciones psicológicas,* Madrid,Alianza
Ortega y Gasset, J. (1996) *Meditación de nuestro tiempo,* México, Fondo de Cultura Económica
Pinillos, JL (1983b) *Las funciones de la conciencia,* Madrid, R.Acad. CC. Morales y Políticas
Pinillos, JL. (1984) Ortega y la psicología, *Campus*,[Univ. Alicante] ,3-4, 37-44
Rodriguez Huescar, A. (1982) *La innovación metafísica de Ortega, Crítica y superación del idealismo,* Madrid, Minist. Educación y ciencia
Valenciano, L. (1978) *Estudios y ensayos sobre la vida y las vidas humanas,* Murcia, Academia Alfonso X el Sabio
Yela, M. (1974) *La estructura de la conducta,* Madrid, R.Acad. de CC. Morales y Políticas
Yela, M. (1993) «¿Objetos con mente?» *Anuario de Psicologia* Facultad de Psicología. Universidad de Barcelona. 1993. (1) num. 56, Pags.