

SOBRE LA NOCION DE YO EN ORTEGA¹

por José Lasaga

Mi trabajo ha consistido fundamentalmente en exponer y tratar de justificar la doctrina orteguiana del yo, del polo de subjetividad que constituye uno de los ingredientes de la vida humana, de la estructura de la circunstancia -pues no se puede entender uno sin la otra- y de las implicaciones éticas del yo.

El objeto central de la investigación podría describirse así: ¿Qué es, según Ortega, el yo de cada cual, el referente del pronombre de primera persona del singular en cualquier acto de habla de la vida cotidiana? Y la respuesta es que ese yo consiste, no en su cuerpo, ni en su mente o capacidades psíquicas, sino en un programa o proyecto de vida que es preciso realizar.

El primer capítulo, el único que ha considerado el pensamiento de Ortega en su aspecto evolutivo, cubre un periodo relativamente breve: 1923-1927. Espero haber mostrado que hay un hilo conductor desde el motivo que Ortega se propone pensar en *Meditaciones del Quijote*: la vida individual en su inmediatez como una confrontación entre un yo -concebido ya como "fondo insobornable"- y una circunstancia en y con la que es preciso salvarse; hasta las obras de madurez que comenzarían con *La rebelión de las masas* y la serie de cursos universitarios -publicados postumamente- encabezada por *¿Qué es filosofía?* La relación entre ambos momentos de la obra orteguiana tenía que ser esclarecida discutiendo el sentido de la producción orteguiana de los años veinte, cuya obra más ambiciosa es, sin lugar a dudas, *El tema de nuestro tiempo*. La cuestión del sujeto personal queda allí encuadrada en la dualidad vida/cultura: hay dos órdenes

¹ Resumen de la tesis doctoral *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset* presentada en la Universidad Autónoma de Madrid, el 28 de noviembre de 1991, por José Lasaga Medina, bajo la dirección de D. Julio Bayón Cerdán.

de fenómenos y dos sujetos correspondientes: un yo espontáneo y un yo espíritu. La noción de perspectiva, con que termina *El tema de nuestro tiempo* puede interpretarse como la solución al problema planteado. Solución parcial e insuficiente porque falta aclarar quién es el sujeto de esa perspectiva. Ortega tiene clara conciencia de ello, pues en su reflexión sobre *El tema de nuestro tiempo, Ni vitalismo, ni racionalismo*, señala que la cuestión central de su filosofía es "el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema", esto es, del sistema que concibe lo real como perspectiva.

El replanteamiento de Ortega en sus artículos de los años veinte consistiría, justamente, en investigar ese sujeto del sistema en el marco de "una ciencia del conocimiento del hombre", como da en llamar ahora Ortega a la Biología que postulará en *El tema de nuestro tiempo*. No es necesario, ni posible, repetir los desarrollos de los artículos en cuestión, examinados en este primer capítulo de la tesis. Tan solo señalaré que Ortega topa con una dualidad irreductible entre el yo espíritu, autor de nuestros juicios universales y ejecutor de nuestras acciones morales, pero que no vive de sí mismo y el yo alma, nuestra verdadera intimidad. Escisión entre un sujeto de cultura y un sujeto de vida, cuando es evidente que la perspectiva exige un sujeto personal no escindido. Entre la lógica y el deber por un lado y el deseo por el otro, sigue habiendo una distancia inconmensurable.

Advertimos un cambio de estrategia en Ortega cuando se propone determinar la racionalidad (el sentido) de determinados fenómenos humanos: la elección amorosa, la expresividad corporal, la atención. Estos trabajos le llevan a postular la existencia de una racionalidad más amplia que la circunscrita por la razón moderna en sus respectivos usos teóricos y prácticos. Pero por este camino no hay salida a un punto de partida suficientemente radical. Por otro lado la creciente preocupación por la crisis histórica que vive su tiempo y la

convicción creciente de que el yo personal está determinado, no solo por su propia intimidad, sino por la relación con los otros (convivencialidad y socialidad del hombre), le conducen a abandonar la hipótesis de una ciencia del hombre. En su lugar, Ortega se propone elaborar una metafísica (un pensar radical) de la vida humana individual. Las escisiones entre un sujeto universal y otro individual o entre una conciencia espontánea que cree ingenuamente en las cosas y una conciencia reflexiva que tutela y desmiente las convicciones de la primera son rechazadas en favor de la subjetividad y su espontaneidad en quehacer con un mundo de cosas de suyo reales.

* * *

Si el primer capítulo desarrolla el camino seguido por Ortega hasta este descubrimiento, el resto de la tesis, aunque especialmente el capítulo dos -dividido en cinco párrafos- describe la teoría orteguiana del yo en el contexto de la vida humana como realidad radical. En el § 1 se parte de la siguiente pregunta: ¿Cómo aparece el yo propiamente tal en el seno de mi vivir? Y la respuesta es que surge en el acto de ensimismamiento. **En el § 2 se trata ya de exponer en qué consiste** ese yo que se muestra en el proceso de retirarse el viviente del mundo para pensar en lo que hace y tiene que hacer con su vida. A lo que se responde que es "proyecto" y "vocación". En consecuencia, se despliega un análisis de estos dos conceptos y de sus funciones en los actos de vida que constituyen el vivir. Llegamos así a una primera precisión sobre la consistencia del yo: es un "personaje programático", distinto del "actor", sujeto superficial y aparente de las actuaciones vitales. Este personaje no es un verdadero "autor", sino un "inspirador", término con el que se pretende subrayar que la vocación es trascendente a la propia subjetividad, si bien toma prestada su voz. En el § 3 se hacía preciso situar al yo en su realidad inmediata: en el mundo, de donde el análisis le había abstraído. La

cuestión a dilucidar aquí es: ¿Cómo se va formando el yo en el concreto de su vivir? Y encontramos un importante motivo que nos había salido al paso en el § 1: la dialéctica sociedad/soledad. Es en esta tensión no resuelta entre lo convencional y heredado y lo propio-auténtico, donde situamos el núcleo del planteamiento orteguiano. Así, en el § 4 trato de hacer converger los resultados de los dos anteriores: puesto que el personaje programático tiene que realizarse en el mundo histórico-social, la cuestión decisiva será la de si el viviente asume su vocación o se abandona a las presiones de lo social. El acontecimiento dramático que es la vida de cada quién, se revela en la **decisión** de asumir o no los envíos del propio programa de vida. De ahí que la mayor parte del parágrafo esté dedicada a exponer las relaciones entre el **destino** de nuestra vocación y la libertad efectiva para asumirla o ignorarla. Lo que a su vez endereza el análisis hacia los conceptos de mayor importancia para comprender el papel de nuestro yo en nuestra vida: los de "autenticidad" y "justificación". Mi interpretación tiende a subrayar la imposibilidad de una consecución efectiva de la autenticidad, que sería un movimiento que no tiene su término fuera de sí, un proceso de los que llama Ortega de "progreso hacia sí mismo". Esto convierte a la justificación en la categoría clave de la vida humana, entendida como realización de un proyecto **dado**: la justificación -en el sentido de una **narración** comprometida con la búsqueda del sentido unitario de nuestras intervenciones en el mundo, esto es, con el desvelamiento del argumento que constituye nuestra vida- a **posteriori** de los propios actos es lo único que permite ir dando cohesión (narrativa) a éstos, en la medida en que son referidos al origen de su inspiración, en una construcción abierta, fragmentada y revocable de la autobiografía.

En el § 5 he intentado arrojar algo de luz sobre una de las cuestiones que se presentan más ambiguas en los textos orteguianos:

la estructura del tiempo en la vida humana y, concretamente, la aparente contradicción entre la prioridad ontológica del presente sobre el pasado y futuro y la prioridad que el futuro cobra sobre el presente por el hecho de ser el yo futurición. La respuesta ha consistido en subrayar la dimensión dialéctica del tiempo humano.

Finalmente, mi análisis niega la posibilidad de que ese yo real que nos constituye pueda ser identificado, llegue a ser transparente. No puede serlo porque no hay acceso al plano de su existencia. Hablar de identidad o, incluso, de mismidad, es discutible, desde el momento en que, según Ortega, el yo, como cualquier otro componente de la vida humana, está en disposición de cambiar. Esto no equivale a disolver el yo, a la manera de Hume o Nietzsche, sino que busca respetar su problematicidad. La cuestión de la identidad, en el sentido de consistencia propia, hay que situarla en el ámbito del todo indivisible que es cada vida humana: en ella encontramos suficientes elementos de identidad o mismidad: todo el pasado del yo es su mismidad, así como sus atributos sociales, inseparables en la realidad de ese yo esquivo que se manifiesta en sus envíos, espontaneidad latente que expresa sus estimaciones y preferencias y a las que atendemos o ignoramos en los actos que conforman nuestra vida.

El capítulo III proporciona a la doctrina del yo su complemento imprescindible, un estudio de la estructura de la circunstancia, atendiendo principalmente a las cuestiones siguientes: 1) las cosas se presentan originariamente como útiles o **pragmata**; 2) las cosas no tienen propiamente un ser. Su consistencia está en ser para mí: ventajas o inconvenientes de mi quehacer vital. Lo que no significa que las cosas no tengan un perfil "objetivo": lo tienen y por partida doble: primero en cuanto que la cosa llega a mí incluso en una "creencia". Las creencias, continente de nuestras vidas ("vivir es estar siempre en alguna creencia"), son vigencias colectivas que comparto

con los otros hombres, verdadero suelo histórico que sostiene mi vida; segundo, porque, cuando las creencias fallan, el extrañamiento ante la cosa me lleva a preguntarme qué es ella. Aquí sitúa Ortega el origen histórico de la pregunta por el ser y su consecuencia: la creación, por parte de la reflexión humana, de los **mundos interiores**, formados por ideas acerca de lo real.

Finalmente, extraigo la consecuencia de que lo real se dé en formas deficitarias, menesterosas, siempre insuficientes, efecto de la historicidad radical de la vida humana: la apertura del mundo a un trasmundo. La distinción mundo/trasmundo es el correlato correspondiente a los dos planos entre los que mi vida está siempre oscilando: el de mi vivir apoyado en creencias y el de vivir desde la propia soledad. Si en el primero hay seguridades y vivir es un estar entre cosas y hombres, en el segundo, perdidos sus asientos tradicionales, aunque sea temporalmente, la vida se revela a sí misma como "puro enigma".

La tesis termina con un Apéndice en el que se trata de la dimensión ética de los planteamientos orteguianos del yo y de la vida humana.

La consistencia del yo-vocación es, de suyo, ética. Se trata de un motivo filosófico que brota, no solo de la estructura ontológica de la vida humana, sino de la conciencia profunda de la crisis histórica de España primero y, casi inmediatamente, de Europa, como crisis de ideales, esto es, de ilusiones y crisis de la razón misma. De ahí que haya planteado como introducción a la ética orteguiana, sus análisis del **ethos** de la modernidad, en la idea de que sólo sobre el trasfondo de la crisis histórica, como reacción permanente y circunstancial a los efectos de ésta, pueden entenderse sus formulaciones. Ilusión e ironía, esfuerzo deportivo, concepción de la vida como realización de la propia vocación, son componentes de esta ética que cabe en un

imperativo: el pindárico que ordena: sé el que tienes que ser. La prudencia (aristotélica) y el juego (en el que el último Platón veía lo grave de la vida) se vinculan en la imagen de un héroe cotidiano que ironiza su propia heroicidad e inventa ilusiones de su propio esfuerzo, para, en definitiva, abrazar o ignorar su vocación, único recurso de realización de la "vida buena" que le es dado al viviente.