

300613
1
2e



UNIVERSIDAD LA SALLE

ESCUELA DE FILOSOFIA
INCORPORADA A LA UNAM

LA IDEA DE HOMBRE
EN JOSE ORTEGA Y GASSET

TESIS PROFESIONAL

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

GUILLERMINA ALONSO DACAL

DIRECTOR DE TESIS
MTRO. JOSE ANTONIO DACAL ALONSO

MEXICO, D. F.

1995

FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

300613
1
2ej



UNIVERSIDAD LA SALLE

ESCUELA DE FILOSOFIA
INCORPORADA A LA UNAM

LA IDEA DE HOMBRE
EN JOSE ORTEGA Y GASSET

TESIS PROFESIONAL

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

GUILLERMINA ALONSO DACAL

DIRECTOR DE TESIS
MTRO. JOSE ANTONIO DACAL ALONSO

MEXICO, D. F.

1995

FALLA DE ORIGEN

**"ESE PEREGRINO DEL SER, ESE SUSTANCIAL EMIGRANTE,
ES EL HOMBRE".**

JOSE ORTEGA Y GASSET.

A Dios, por el don más grande y maravilloso que es la vida. Gracias por permitirme vivir.

A mis padres, a los que les debo todo lo que soy. Gracias por su inmenso amor, comprensión y apoyo en todo momento.

A mi hermano, porque juntos hemos aprendido, hemos vivido el gran privilegio y el gran desafío que significa ser hombre. Ese privilegio y ese desafío que tú has elegido, decidido y logrado siendo alguien distinto a los demás.

A la memoria de mi abuelito José Dacal López y de mi tío Carlos Dacal Alonso. Hombres de nobles enseñanzas e ilimitado amor. Quienes un día faltaron a mis ojos, pero nunca serán borrados de mi corazón, siempre estarán en mi vida.

A mi abuelita, por tenerme siempre en su corazón y en sus oraciones. Gracias por esas palabras que me han motivado.

A mis tíos, a los que quiero, respeto y admiro. Gracias por su cariño y apoyo.

A mis primos, con los que he compartido y disfrutado muchos momentos. Gracias por el cariño que nos tenemos.

A mis maestros, por saber transmitir con dedicación sus conocimientos, por despertar en mí el deseo de superación. En especial a mi maestro y asesor Mtro. José Antonio Dacal Alonso como prenda de ideales compartidos.

A mis amigos y compañeros, gracias por el más noble y sencillo de los sentimientos: la amistad.

A todas las personas que me han ayudado y acompañado en mi desarrollo profesional y en la realización de esta meta.

INDICE

INTRODUCCION 15

DON JOSE ORTEGA Y GASSET; EL FILOSOFO Y SU CIRCUNSTANCIA 29

PRIMERA PARTE:

EL HOMBRE INDIVIDUAL

Capítulo I EL SER DE LA VIDA HUMANA

1. La vida como realidad radical. 49
2. Las singularidades de la vida. 54
3. La vida como autobiografía. 60
4. El saber acerca de la vida: "saber vital". 63
5. El yo y el aquí. 65
- Citas bibliográficas. 69

Capítulo II LA VIDA HUMANA Y LA CIRCUNSTANCIA

1. El mundo frente a la vida humana. 75
2. La relación del hombre, el mundo y la circunstancia. 85
3. El ensimiamiento del hombre. 94
4. En torno al cuerpo humano. 101
5. El sentido de la muerte. 111
- Citas bibliográficas. 125

Capítulo III EL HOMBRE COMO QUEHACER

1. El hombre: ser indigente. 133
2. Los fundamentos del quehacer. 142
3. La libertad. 153
4. El quehacer como programa de vida. 159
5. Actos humanos y situación. 164
- Citas bibliográficas. 171

SEGUNDA PARTE:

EL HOMBRE SOCIAL E HISTORICO

Capítulo IV EL HOMBRE COMO SER SOCIAL

1. La apertura del hombre hacia el otro.	179
2. Origen y constitución de la sociedad.	211
3. Caracteres del uso social.	225
4. El lenguaje y el Estado.	248
5. El hombre masa: fenómeno y análisis social.	286
6. Características del hombre técnico y otros quehaceres.	317
Citas bibliográficas.	345

Capítulo V EL HOMBRE COMO SER HISTORICO

1. El hombre como heredero: el pasado.	363
2. El hombre se proyecta hacia el porvenir.	367
3. Relación entre pasado y porvenir.	375
4. El acontecer histórico de nuestro tiempo.	380
5. El ser histórico y la razón histórica.	411
6. Reflexiones entre pensamiento y vida: Descartes y Ortega.	423
Citas bibliográficas.	479

CONCLUSIONES	491
--------------	-----

BIBLIOGRAFIA	501
--------------	-----

I N T R O D U C C I O N

El presente trabajo de investigación nace de una necesidad profunda y vital que experimento como ser humano por encontrar sentido a mi vida y a mi quehacer.

Desde temprana edad y por circunstancias azarosas pude darme cuenta que la vida del hombre era algo más que vivir por vivir, pues esta vida se podía ir de nuestras manos de la manera más sorpresiva, se podía ir de forma tan simple como un día nos encontramos con ella. Pensaba, por azar tengo la vida por azar la puedo perder. Este enfrentarse con la vida, con esa realidad imprevista, insegura, perpleja que el hombre tiene, que el hombre es, que el hombre vive, en muchas ocasiones y en muchos casos pasa inadvertida, pasa sin más. Esta realidad propia de cada hombre que es la vida, despertó en mí el interés y la conciencia de que la vida tiene sentido, de que el hombre tiene sentido, un sentido en el que a veces no reparamos y hacemos de nuestra vida, una vida sin rumbo, sin razón en su ser y en su hacer. Nos conducimos por la vida sin encontrarnos a nosotros mismos porque la vida siendo el ser del hombre resulta ser lo más extraño que tenemos y no sabemos ni por qué ni para qué vivimos.

La necesidad, la urgencia por encontrar un sentido a la vida, a mi vida se volvió una fuerte motivación. Primero me encontré con los tropiezos propios de mi edad, con esa falta de conocimientos que me posibilitaran canalizar esa necesidad. Pero todo llega a su tiempo y así llegó el día en que podía empezar a buscar una respuesta a mi ser y a mi quehacer humano y el camino por donde podía empezar mi búsqueda era la filosofía.

La filosofía más allá de un saber teórico es un modo de vida, un modo de ser hombre en el que insistentemente se busca respuestas. En la filosofía encontré respuestas a algunas de mis constantes preguntas vitales, claro está, que ella no es un saber hacedor de respuestas sino muchas veces en estas se logra encontrar el sentido a esas situaciones, a esas necesidades. Eran respuestas breves puesto que en ellas, de manera factible nacían nuevas y más inquietantes preguntas, preguntas que estaban encerradas en esa primera y simple pregunta que aparecía en mi

vida y que yo no lograba vislumbrar.

Esta búsqueda ha sido motivo para seguir caminando y seguir creciendo. Ahora, gracias a esa formación recibida y a mis experiencias entiendo que por encima de las respuestas están las preguntas. Unas preguntas que me mantienen viva, me siento viva, estoy viva. En las preguntas vivo y me estoy haciendo, las preguntas son mi ser hombre porque pienso que si encontrara una respuesta definitiva, mi vida, mi ser, mi quehacer se acabarían, pues la respuesta le quitaría esa motivación, esa vitalidad, ese sentido a mi vivir. Soy un ser en continua búsqueda y esto ha ampliado mi horizonte, ha hecho que viva mi vida con más solidez, con más compromiso. He aprendido a disfrutar todos y cada uno de los preciados momentos que me ha tocado vivir sin importar si son buenos o malos, difíciles o fáciles, angustiosos o tranquilos ya que ellos me han hecho, me han formado y lo más maravilloso es que los he podido v i v i r. Hoy, puedo decir, que me experimento, me siento y me vivo como auténtico y original ser humano, una tarea que todo hombre debe de hacer pero un privilegio que pocos logran.

Después de esta explicación un poco somera porque es intrincado poner en palabras la necesidad vital e íntima que me llevó a estudiar filosofía, considero que es oportuno aclarar el por qué elegí a Don José Ortega y Gasset para mi trabajo de tesis.

Confieso que Ortega y Gasset es uno de mis filósofos preferidos, pues me encuentro ante su pensamiento identificada.

José Ortega y Gasset, este hombre y este nombre por varias generaciones simbolizó y me atrevo a decir que simboliza la posibilidad de hacer filosofía en lengua castellana. Ortega es un pensador lúcido y profundo, un gran escritor que supo poner en palabras de una manera magistral su pensamiento debido a ese extraordinario dominio del lenguaje. Ortega y Gasset es un pensador que atrae, un hombre protagonista de su época y por tanto un hombre culturalmente muy complejo.

El primer contacto con el pensamiento orteguiano lo tuve en Febrero de 1985 cuando era estudiante de preparatoria y se presentó en la Ciudad de México una exposición titulada: José Ortega y Gasset y su tiempo; exposición patrocinada por la Universidad Nacional Autónoma de México y

la Fundación José Ortega y Gasset.

Desde entonces el pensamiento de José Ortega y Gasset dejó una fuerte y firme huella, tan es así que cuando tuve que decidir el tema de mi tesis no dude en ningún momento. Además encontré en él un pensamiento antropológico interesante, amplio, con actualidad y validez en sus conceptos. Aclaro que el espacio dedicado a DON JOSE ORTEGA Y GASSET: EL FILOSOFO Y SU CIRCUNSTANCIA, es un espacio biográfico. Este tema, es una parte complementaria de mi introducción porque considero que para entender el pensamiento de cualquier filósofo es indispensable entenderlo en su contexto histórico. Asimismo, Ortega marcó y representó toda una época de transición, Ortega fue clara expresión de su tiempo, clara figura del siglo XX.

Algunos discípulos e investigadores de Ortega muestran en sus estudios su admiración hacia él como el caso de Paulino Garagarri: "José Ortega y Gasset ha sido el máximo pensador de nuestra lengua, y su proyección sobre el alma nacional gravitará enérgicamente en los estratos mentales de los pueblos de habla hispánica. La resonancia de su pérdida, que nos parece todavía próxima, ha dado testimonio de su excepcional notoriedad en Europa y el mundo occidental" (1). Ciriaco Morón Arroyo en su libro El sistema de Ortega y Gasset dice: "Así nos ocurre que a los pocos años de su muerte, Ortega es sencillamente un enigma, un pensador desaprovechado. Esto es una calamidad nacional, porque si los españoles persistimos en aniquilar a uno de nuestros más grandes pensadores, el más original y profundo de nuestro siglo en España, seguiremos a la deriva sin tradición filosófica, produciendo alguna vez un monolito genial, necesariamente extranjerizante, porque nos negamos a cultivar en nuestra tierra la planta de la filosofía" (2). Estas dos citas expresan la transcendencia de Ortega en el ámbito filosófico, la calidad de su pensamiento. Estas citas las puse ex profeso para respaldar la opinión que comparto con estos dos estudiosos de José Ortega y Gasset. De igual modo me permito comentar la afirmación de Ciriaco Morón Arroyo de que Ortega ha sido un pensador desaprovechado, pues a lo largo de estos años de estudio he encontrado en Ortega sistemas poco estudiados como pueden ser la estética, la historia, la sociología hasta la misma antropología; un pensador desaprovechado puesto que tal vez no se le ha dado el lugar

que merece dentro del pensamiento contemporáneo.

Quizá una de las mayores sorpresas que existen ante la lectura y estudio de la obra de José Ortega y Gasset y por lo que me encuentro identificada es la actualidad y validez de sus ideas; y señalo esto porque no es difícil que el pensamiento de muchos intelectuales de este siglo inclusive del siglo pasado o de la primera mitad del siglo XX, al cabo de los años y por el vertiginoso proceso que se ha dado en la historia: los descubrimientos, los avances tecnológicos, los cambios sociales, económicos, las nuevas divisiones geopolíticas, no es difícil, decía anteriormente, que esos pensamientos se noten viejos, empolvados o en el peor de los casos, faltos de solidez. Por eso, resalto que el pensamiento de José Ortega y Gasset es un pensamiento con aires frescos en el que maneja un lenguaje llano, sin rebuscamientos y de forma directa como pueden ser algunas de sus ideas sobre aspectos cotidianos, aspectos que tienen valor en la vida de cada hombre. El estilo de Ortega y Gasset no busca argumentar por medio de palabras rebuscadas, sino que se remite a los ejemplos; este estilo para algunos no es del todo intelectual, para otros resulta de la mayor objetividad. Se critique o no su estilo, el pensamiento de Ortega y Gasset es un pensamiento válido, vigente, con ideas auténticas y originales; un pensamiento que está enfocado a los problemas y a las situaciones más simples y que por ser simples el hombre las ha dejado de lado, no ha fijado su atención en ellas hasta que Ortega y Gasset reparó y reflexionó sobre esos problemas, sobre esas situaciones que parecen tan simples y sin embargo son eminentes como son el hombre y su vida, el hombre y su circunstancia. El pensamiento de Ortega no es un pensamiento que se vaya al extremo teórico y caiga en algo utópico, es un pensamiento de una reflexión profunda; bien estructurado que no pierde su raíz, una raíz vital y real.

El pensamiento de Ortega es un pensamiento que transmite, que comunica; es este el sentido que Ortega le encontró a su quehacer; a su vocación que era hacer filosofía: "La filosofía es retirada, anábasis, arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo" (3). La filosofía es la verdad, la terrible y desolada verdad de lo que puramente son las cosas y lo que es el hombre, nada más (4). Para Ortega la filosofía es uno de los innumerables

quehaceres del hombre, un quehacer que hace al hombre un ser único y distinto, un quehacer que es su vida. Por eso, este quehacer no es sólo una acumulación de conocimientos sino una auténtica aquilatación (5); una aquilatación que se vive, que se es. El pensamiento de Ortega es un pensamiento que hay que aquilatar, un pensamiento que no se queda en las hojas de sus obras sino que llega a lo más íntimo y propio de cada hombre; es un pensamiento que parte del yo y su circunstancia y llega al yo y la circunstancia del hombre que lo lee y lo asimila. El pensamiento de Ortega no se puede dejar atrás, no se puede dejar quieto a la espalda, es un pensamiento que va a la par, que camina junto con la vida de cada hombre. Esto será más explícito cuando entremos de lleno a su estudio.

El descubrimiento del pensamiento orteguiano y la necesidad por encontrar sentido a mi ser y a mi quehacer, entraron en contacto, hallaron un punto de unión que me proporcionó un tema válido para mi tesis: LA IDEA DE HOMBRE EN JOSE ORTEGA Y GASSET. La titulé así porque pienso que denominarla antropología es un término elevado y completo que mi trabajo no alcanza a cubrir. La antropología filosófica maneja un cierto nivel en su terminología, metodología, marco conceptual llevando implícitamente la relación con otros saberes, con otras ciencias. La antropología es una disciplina teórica, práctica, epistemológica y ontológica, además es un saber, una ciencia que pretende una visión totalizadora y decir totalizadora significa acabada, determinada en la que el hombre es eso que el saber expone y nada más. Este saber totalizador que busca la antropología, confieso, es en mi opinión una postura un poco drástica, pues se le hace encajar a la fuerza en un ser que no es ni acabado ni determinado. Por lo mismo tampoco la titulé "el concepto de hombre" ya que concepto conlleva una definición y en mi trabajo en ningún momento doy una definición de quién es el hombre. Aquí presento y comparto las ideas que sobre el hombre tiene José Ortega y Gasset, ideas que explican, que expresan el ser y el quehacer del hombre, ideas que están lejos de ser definitivas y exhaustivas, ideas que dan la pauta para reflexionar y encontrar algunas directrices que fundamenten el sentido de la vida y el quehacer del hombre.

Este trabajo es eminentemente reflexivo, abierto a la crítica y al análisis; abierto en sus ideas enraizadas en la vida. Un trabajo que

busca despertar en el hombre, en ese hombre único que es cada uno de nosotros una conciencia, una significación ante esa necesidad que tiene todo hombre frente a su vida, frente a su ser, frente a su quehacer. Una necesidad que por circunstancias fortuitas, por circunstancias ajenas o propias no ha encauzado su vida y se encuentra desorientado, náufrago en su propio acontecer, esta situación se ha vuelto un problema en nuestro siglo, en nuestras sociedades y que hoy más que nunca el hombre necesita recuperarse como hombre.

Es ilusorio el querer encontrar en este trabajo respuestas o soluciones a los problemas, pues hay que aceptar que el hombre no se hace en las respuestas, el hombre se hace en los problemas. Este trabajo reflexivo es posiblemente una sencilla orientación de nuestro vivir humano, pero jamás será un catálogo en el que se puedan buscar respuestas y aplicarlas al hombre como si fueran recetas de cocina. El hombre, simplemente es, simplemente vive y se vive. No hay más.

Es complejo poder enunciar en unas cuantas líneas el objetivo o los objetivos del trabajo y más cuando en este trabajo me ocupa un ser tan enigmático y a la vez tan llano como es el hombre. Más que enunciar mis objetivos de una forma establecida, hay algo importante en cualquier trabajo, esto es, que el hombre que se interese en él halle las palabras, las ideas que le faltaban a su vida, que sea un trabajo que lo ayude a encontrarse y conocerse como hombre, y por consiguiente a los otros hombres y sus circunstancias. Que en este trabajo descubra su gran destino y su enorme privilegio, ser hombre.

De ahí que si pudiera lograr este objetivo estaría resumiendo y superando todos los objetivos teóricos que yo pudiera enunciar, puesto que mi trabajo no quiere quedarse en meras líneas, mi trabajo quiere llegar a ese hombre único, concreto, irrepetible y distinto que es cada hombre y despertar en él su análisis, su crítica. No pierdo las esperanzas de que esto llegue a suceder porque estimo que dicho trabajo presenta ciertas características que pueden dejar en el hombre que lo lee, aunque sea un ligero recuerdo, una ligera enseñanza, pues es un trabajo donde se manejan elementos cotidianos, comunes que penetran en lo más recóndito de cada hombre, que es imposible desecharlos sin que nos afecte, son elementos que nos hacen ser hombres.

Ahora bien, pienso que es tiempo oportuno para empezar a exponer de forma objetiva y esquemática el presente trabajo de investigación.

Después de revisar las obras completas de José Ortega y Gasset y seleccionar minuciosamente estas obras me encontré con un amplio material para mi trabajo, ante esto era necesario ordenar las ideas, comenzar a desentrañar, entender y explicar ese ser indefinible, complejo que es el hombre y esto representó una ardua faena.

El trabajo está dividido en dos partes. La primera expone al hombre como ser individual, como ese yo personal que está vinculado a su circunstancia y a su quehacer. La segunda parte se refiere al hombre como ser social y el hombre como ser histórico, dos dimensiones que son ampliamente tratadas por Ortega. La dimensión social corresponde a la etapa de madurez de su pensamiento, mientras que la dimensión histórica fue explicada por Ortega en la última etapa de su quehacer filosófico.

En el desarrollo de este trabajo persigo tres objetivos propiamente teóricos. El primero es perfilar la idea de hombre en Ortega y Gasset dentro del ámbito filosófico y sistemático. El segundo es encontrar el fundamento explicativo, el hilo conductor del hombre, encontrar esa raíz, ese sentido, esa explicación de quienes somos.

En mi análisis, en mi documentación, en mi interpretación encontré en José Ortega y Gasset y en su pensamiento, primero como hombre y después como filósofo un ser con un generoso campo de conocimiento sobre el hombre, su circunstancia y el quehacer que sabe transmitir. El pensamiento orteguiano busca ir a la vida y por ende al hombre y esto hace atractiva su obra.

De la actualidad del pensamiento de José Ortega y Gasset se desprende mi tercer y último objetivo teórico, pues en mi trabajo analítico y reflexivo expongo esas ideas, ideas que tienen en sí mismas esa actualidad, esa verdad que las hace seguir gravitando en nuestro tiempo y que trato de explicar de la manera más clara y simple. Esa actualidad de las ideas tiene un punto a su favor, son ideas que están apoyadas, están fundamentadas en lo más original y común en todos los hombres, están cimentadas en la vida misma y es absurdo querer quitarle a la vida su actualidad. La actualidad de las ideas orteguianas es algo evidente, no obstante, siempre cabe la posibilidad de un segundo juicio que corrobore

o rechace esa actualidad; un segundo juicio que dará nuevos recursos de análisis, de crítica; un segundo juicio que permitirá crecer o tal vez haga rectificar el camino. Lo que es cierto es que se hará no con la intención de destruir, sino de valorar y construir.

En la primera parte del trabajo en la que se analiza al hombre como ser individual, son tres los temas fundamentales: la vida, la circunstancia y el quehacer. La vida es la realidad radical de cada hombre, es lo que hacemos y lo que nos pasa, es decir, el hombre se encuentra con las cosas, en una circunstancia determinada, teniendo que hacer algo con ellas para vivir. El hombre se encuentra con la vida, que le es dada pero no le es dada hecha, sino como quehacer. La vida, en efecto, dice Ortega, da mucho quehacer (6).

La frase más apretada porque condensa y a la vez la más conocida de José Ortega y Gasset es aquella que expresa en las Meditaciones del Quijote: "Yo soy yo y mi circunstancia..." (7). Las cosas aparecen interpretadas como circunstancia, como lo que está alrededor del hombre, referidas, por tanto, a él. Este mundo, esta circunstancia no es la suma de las cosas, sino el horizonte de totalidad sobre las cosas y distinto de ellas. Las cosas están en el mundo mas ese mundo es el mundo de cada hombre, es la circunstancia de cada hombre. Vivir es estar en una circunstancia, en un mundo donde el hombre actúa en él, estar haciendo algo con las cosas. La vida del hombre se hace esencialmente con la circunstancia, el hombre es inseparable de ella y esa circunstancia integra su vida. De ahí su frase completa: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo" (8). Este es un hondo análisis que nos remite al yo de cada hombre que hace su vida con su circunstancia.

La vida no está hecha, sino que hay que hacerla, el hombre tiene que elegir y decidir previamente lo que va a hacer, lo que va a ser. La vida es quehacer porque el hombre tiene que decidir lo que va a ser como hombre, lo que va a vivir. El hombre es un programa, un proyecto vital que pretende realizar y que imagina, inventa, resuelve en vista de las circunstancias; para ello, encuentra ante sí un amplio repertorio de posibilidades y sólo puede vivir eligiendo entre ellas, haciéndose entre ellas. Estas posibilidades son facilidades y dificultades que componen la

circunstancia. Por eso, el hombre es hacedor de su vida, hacedor de su ser hombre; ser hombre original o plagiatario; "El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiatario" (9).

En la segunda parte se estudia al hombre como ser social y ser histórico.

El hombre, en el área de su vida encuentra lo social, los hechos sociales son propiamente, son únicamente de los hombres, por lo tanto, lo social es un hecho de la vida humana. Lo social no surge en la soledad, sino en la convivencia con los otros hombres.

La tradición sociológica ha introducido una confusión y una contraposición entre lo individual y lo social o colectivo. Ante esto, Ortega establece una distinción esencial que abre la vía a una sociología nueva. Dentro de la convivencia hay dos formas muy distintas. Una de ellas es la inter-individual que es una relación, una convivencia con los hombres en cuanto individuos, en cuanto personas. En cambio, la otra forma es la estrictamente social, es una relación impersonal, no espontánea, no responsable.

Hay que advertir algo sumamente grave, el hombre es sociable y también es insociable; esto quiere decir, que la sociedad no existe nunca de un lado estable sino es un constante esfuerzo por superar la disociación y la insociabilidad.

La sociedad es un gran sistema de usos como son el lenguaje y el Estado.

Los hechos sociales son primariamente los usos. Estos usos no nacen del individuo, no se originan ni en su voluntad ni en su inteligencia; son impuestos por la sociedad, por la gente y si no se siguen el contorno, la sociedad ejerce represalias, ejerce coacción. Los usos son irracionales e impersonales, posibilitan la convivencia con el otro hombre, con el extraño.

El último capítulo de este trabajo se refiere al hombre como ser histórico.

La vida humana es cambio, al hombre le pasa, le acontece su vida. El hombre va siendo y des-siendo, va viviendo, va acumulando ser, va siendo pasado. Es heredero de un pasado que condiciona su ser y sus posibilidades y a la vez, es un hombre que se proyecta hacia el porvenir.

El hombre se hace, es y vive en la dialéctica de su pasado y su porvenir.

El hombre es cambio, el hombre es un peregrino del ser, el hombre no tiene una naturaleza, el hombre tiene... historia (10).

El hombre, su vida es histórica, en consecuencia para comprender algo humano sea personal o colectivo se debe hacer desde la historia, pues lo que el hombre es, lo que el hombre hace es porque antes fue e hizo otra cosa y porque será y hará otras cosas. La vida y el hombre se vuelven un poco transparentes ante la razón histórica que es razón vital. La razón vital y la razón histórica son una razón rigurosa, capaz de aprehender la realidad temporal, la realidad cambiante de la vida. La razón es la vida humana, es decir, una realidad humana sólo resulta inteligible desde la vida, referida a esa totalidad en que está radicada. Cuando la vida misma funciona como razón podemos entender lo humano, esto es lo que quiere decir, razón vital. La vida humana es un horizonte histórico, el hombre está definido por el nivel histórico en el que le ha tocado vivir y por lo que el hombre ha sido, éste es un componente esencial de lo que es y de lo que puede ser. La vida que funciona como razón es en su misma sustancia histórica. Por lo tanto, la vida es razón vital y razón histórica.

El hombre, ¿quién es?, ¿qué hace?, ¿para qué y por qué lo hace? Estas son algunas de las muchas preguntas que continuamente nos planteamos y que a veces obtienen respuestas, adquieren conciencia, conocimiento, sentido en su vivir. Estas preguntas comunes y a la vez con necesidades individuales, personales son preguntas a las que les busco una respuesta; preguntas que necesitan una solución, preguntas que intento expresar, sin embargo a esas preguntas no les encuentro una respuesta definitiva y absoluta, pues esto es imposible y absurdo, puesto que cada hombre es único, es distinto y por tanto las respuestas para satisfacer a ese hombre deben de ser únicas y distintas, en otras palabras, son preguntas y son respuestas que tienen un sentido muy personal. Esas preguntas procuro encauzarlas, encaminarlas dentro de un pensamiento que en mi opinión tiene ideas claras y acertadas ante esas preguntas como es el pensamiento de José Ortega y Gasset en torno al hombre.

Espero que las mujeres y los hombres que lean este trabajo encuentren una orientación frente a la encrucijada de su vida, frente a esa realidad

que es lo más propio, lo más humano que tiene cada hombre y que en ocasiones le parece lo más extraño, lo más ajeno a su ser o por lo menos que encuentren en él no una orientación, no razones para su vida sino simples pretextos. Al hombre, a veces le hacen más falta los pretextos para seguir viviendo, pretextos que van formando el cotidiano vivir, pretextos para ser cada día hombre, pretextos para hacer cada día algo; pretextos para hacer y vivir la vida cada día, momento a momento de una manera original y plena; para vivir una vida siempre joven, una vida que tiene siempre algo nuevo que ser, algo nuevo que hacer, algo nuevo que vivir. La vida necesita de pretextos, pretextos para algo más... Así como el joven: "El joven no necesita razones para vivir; sólo necesita pretextos" (11). Pienso que al hombre de hoy le es apremiante el hecho de sentirse vivo, precisa de pretextos que sean el acicate para mantenerse en la existencia, para vivir una vida con sentido, para ser únicamente hombre.

Para terminar quiero hacer una breve explicación sobre la bibliografía consultada. La bibliografía sobre José Ortega y Gasset publicada hace tiempo no es accesible, resultó más fácil consultar estudios recientes sobre Ortega realizados por una nueva generación de investigadores españoles que están resueltos a rescatar y aprovechar a este filósofo español. Nuevos investigadores que entran a la bibliografía ya clásica, autores que escriben su nombre junto con José Gaos y Julián Marías; autores como Pedro Cerezo Galán, Ignacio Sánchez Cámara, Jesús María Osés Gorraiz.

LA IDEA DE HOMBRE EN JOSE ORTEGA Y GASSET, es un trabajo que se distingue por su carácter especulativo en el que independientemente de la bibliografía de apoyo, el camino que seguí fue de un constante diálogo, de manera directa con Ortega y Gasset y su pensamiento. En él encontré ideas originales, auténticas, incipientes y maduras; pero sobre todo fue un diálogo de aquilatación, de verdad con el autor, un diálogo con la verdad de su pensamiento.

DON JOSE ORTEGA Y GASSET:
EL FILOSOFO Y SU CIRCUNSTANCIA

DON JOSE ORTEGA Y GASSET: EL FILOSOFO Y SU CIRCUNSTANCIA.

"Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo" (12).

José Ortega y Gasset nació en Madrid, el día 9 de mayo de 1883, en el seno de una familia perteneciente a la burguesía liberal e ilustrada de finales del siglo XIX. La familia de su madre era propietaria del periódico madrileño El Imparcial y su padre, Don José Ortega y Munilla, fue periodista y director de dicho diario.

El hecho de haber nacido y el de que se criase en una familia tan íntimamente conectada con la actividad periodística se van a convertir con el transcurso del tiempo, en algo esencialmente ligado al desarrollo de su formación intelectual y a su forma de expresión literaria; y efectivamente, gran parte de su actividad profesional, va a desarrollarse en contacto con el periodismo; hasta tal punto que, al igual que Ortega es recordado como uno de los más grandes filósofos en lengua castellana, debe serlo también como una de las mayores figuras del periodismo español del siglo XX, tanto como articulista de temas culturales y políticos cuanto como impulsor de empresas periodísticas como la Revista de Occidente que aún permanece viva.

Tras aprender las primeras letras en Madrid con Don Manuel Martínez y con Don José del Río Labandera; en 1891 es enviado a estudiar el bachillerato al colegio que los jesuitas regentaban -y siguen regentando- en el barrio malagueño de El Palo; en 1897 obtiene el título de bachiller.

El que Ortega y Gasset recibiese su formación básica en un colegio de jesuitas y en la ciudad de Málaga serán acontecimientos que marcarán también su formación vital.

El contacto con los jesuitas y sus enseñanzas van a producir en Ortega una reacción análoga a la que se había producido casi cuatro siglos antes en otro alumno de los jesuitas: Renato Descartes. Ortega también reaccionará contra la formación adquirida en su infancia, a pesar de que él fue el "emperador" de su clase (13) y, aunque criticará el que los jesuitas: "De ellos tenían que haber salido los hombres constructores de

la cultura nacional, productores de un ambiente público más fecundo. Pero no han salido: los jesuitas, mordiendo las porciones más enérgicas de sus almas, los han inutilizado..." (14); la ironía de la historia hizo, precisamente de él, uno de los más eximios constructores de la cultura nacional española del siglo XX. En segundo lugar, el hecho de que su colegio estuviese situado en Málaga; Ortega fue compañero de los hijos de las más rancias familias burguesas malagueñas y ello le permitió entrar en contacto con las clases dirigentes que habían hecho de Málaga una de las primeras ciudades industriales de la España del siglo XIX; asimismo fue testigo del inicio del declive de esta burguesía culta e industrial, causado por la crisis económica producida por una plaga que, en menos de un lustro, arrasó los cultivos de vides que había proporcionado la infraestructura agrícola. Justamente en 1905 año en que Ortega viajará a Alemania, un compañero del colegio de jesuitas, Ernesto Rittwagen Solano, hijo de una de esas familias burguesas tuvo que emigrar a Estados Unidos para ganarse la vida allí; quizás las reflexiones sociológicas de Ortega no sean del todo ajenas a estas primeras vivencias en Málaga.

En 1898, inició sus estudios universitarios primero en Deusto y poco después en la Universidad Central de Madrid. A esta edad el joven Ortega -quince años- fue testigo de un acontecimiento histórico de invaluable trascendencia, acontecimiento que llevó a toda una generación de españoles a plantearse el problema de España. España perdía los últimos restos del imperio colonial español -Cuba, Puerto Rico y Filipinas-. Este acontecimiento funcionó en España como un detonador de la conciencia nacional que llevó a las mentes más lúcidas del momento -Miguel de Unamuno, Pío Baroja, Antonio Machado y hasta el propio Ortega- a plantearse el problema de la decadencia física y moral de España. Esta generación, la Generación del '98, centró gran parte de sus esfuerzos intelectuales en la reflexión sobre la enfermedad de España.

Ortega toma conciencia del problema de España y diagnostica que tal problema radica en el individualismo de los hombres y las regiones de España, que no han sentido una inquietud común por los asuntos nacionales; de ahí que proponga que la regeneración de España sólo puede venir de una toma de conciencia de una misión nacional, para que esta misión pueda ser llevada a cabo con éxito, Ortega propondrá la necesidad

de la existencia de una élite intelectual que, tomando lo mejor del mundo occidental sepa: "Para nosotros, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas" (15). El 12 de junio de 1902 obtiene el grado de licenciado en Filosofía y publica su primer artículo de prensa: Glosas.

Justamente en este contexto del deseo de tomar las fuentes culturales europeas para aclimatarlas a España, es donde se encuadra el viaje de estudios que Ortega hace a Alemania al finalizar su doctorado en filosofía por la Universidad de Madrid con la tesis titulada Los terrores del año mil. Crítica de una leyenda, que defiende el 15 de diciembre de 1904.

En 1905 marcha a Alemania para continuar sus estudios, y visita las universidades de Leipzig, Berlín; en 1906 se matricula en la Universidad de Marburgo en esta última Universidad será donde conozca a los neokantianos Hermann Cohen y Pablo Natorp, a los que considerará siempre sus maestros. El panorama filosófico que Ortega encontró en Marburgo estaba presidido por el neokantismo, esto es, la doctrina filosófica que postulaba la vuelta a Kant como modelo para superar los callejones sin salida a que había llegado la filosofía idealista alemana con Hegel y sus discípulos.

Ortega llegó a Alemania con un espíritu crítico, y a la vez que reconoce la impagable deuda para con sus maestros de Marburgo, también adopta una actitud crítica frente a ellos y frente al propio Kant; esta deuda y esta crítica para con Kant y los neokantianos, lo expresa con las siguientes palabras: "Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión" (16). Es así como, Ortega es consciente de que el pensamiento kantiano fue para él tan necesario pero también una prisión de la que tuvo que liberarse para poder construir su propia filosofía.

A pesar de la profunda huella vital e intelectual que Alemania dejó en él, Ortega y Gasset regresa pronto a España; este viaje a Alemania sólo puede tener sentido para él, en la medida en que sirva para que España se impregne de Europa y, a su vez, España impregne a Europa: "Queremos la interpretación española del mundo. Mas, para esto, nos hace falta la sustancia, nos hace falta la materia que hemos de adobar, nos

hace falta cultura" (17). Y más adelante agrega Ortega: "España es una posibilidad europea. Sólo mirada desde Europa es posible España" (18). En 1908 vuelve a Madrid y comienza la actividad docente en la Escuela de Magisterio, en 1909 conoce y polemiza con Miguel de Unamuno y Menéndez Pelayo. En 1910 oposita y gana la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid, en la que sucede a Nicolás Salmerón -cátedra que ejerce durante veinticinco años hasta los albores de la guerra civil-, y comienza su actividad universitaria como catedrático antes de haber publicado ningún libro de filosofía. Ese mismo año se casa con Doña Rosa Spottorno, y a partir de entonces comienza su vida pública.

La vida pública de Don José Ortega y Gasset, repartida entre la docencia universitaria y las actividades culturales y políticas extra-académicas. Tras una breve segunda estancia en Alemania en 1911, más concretamente en Marburgo, Ortega se entrega a su cátedra en el antiguo caserón de San Bernardo; sin embargo, sus inquietudes políticas salen pronto a la luz, y en 1914 funda la Liga de Educación Política Española e ingresa en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. En ese mismo año publica Meditaciones del Quijote su primer libro. En 1915 funda la revista España, en 1916 comienza la publicación de El Espectador -prolongada hasta 1934-, y realiza su primer viaje a Argentina invitado por la Institución Cultural Española. En 1917 es cofundador del diario El Sol. En 1921 se da la publicación de España invertebrada y en 1923 año en el que comienza la dictadura del general Primo de Rivera, funda y dirige la Revista de Occidente y la Biblioteca de ideas del siglo XX. Asimismo se publica El tema de nuestro tiempo. En 1924 Las Atlántidas y en 1925 se publica La deshumanización del arte e ideas sobre la novela.

Su enfrentamiento doctrinal con la política de la Dictadura lleva a Ortega, en 1929, a dimitir de su cátedra universitaria y da los cursos libres en el teatro Barceló, de Madrid, cursos que más tarde se publicarán con el título ¿Qué es filosofía? -obra póstuma-. Así, forzado por las circunstancias, Ortega se convierte en uno de los primeros filósofos españoles que explica su concepción de la filosofía ante el gran público.

En 1930, coincidiendo con la "dictablanda" del general Berenguer, contra quien escribirá su famoso artículo titulado El error Berenguer;

Ortega recupera su cátedra y publica La rebelión de las masas. Su participación en la política activa va en aumento, hasta el punto de convertirse en el centro de un grupo de intelectuales que propugnan el advenimiento de la Segunda República Española; así, en 1931, llegada la República, funda, junto con Gregorio Marañón y R. Pérez de Ayala, la Agrupación al Servicio de la República; gracias a la Agrupación es elegido diputado a las Cortes Constituyentes por la provincia de León; pero la desilusión que le produce la vida de diputado lo lleva pronto a retirarse de la política activa y a disolver la Agrupación. Ortega vuelve de nuevo a la actividad académica y publica, en 1933, En torno a Galileo, y 1934 Guillermo Dilthey y la idea de la vida. En 1935 recibe un homenaje de la universidad quien ya es la figura más sobresaliente del panorama filosófico español del momento, también en 1935 publica otro libro importante Historia como sistema. Ortega es elegido presidente del "Pen Club".

Con el inicio de la Guerra Civil Española, en julio de 1936, Ortega se autoexilia y comienza para él una etapa de desazón vital que lo lleva a vagar por el mundo; primero viaja a París y Holanda, donde pronuncia conferencias en Leiden, La Haya y Amsterdam. En 1939 publica Ensimismamiento y alteración, y Meditación de la técnica. En 1940 publica Ideas y creencias. Viaja a Argentina, y allí vive hasta que en 1942, fija su residencia en Portugal, donde escribirá Origen y epílogo de la filosofía -publicada póstumamente en 1960-, que en principio era una reflexión hecha para que sirviese de epílogo a la Historia de la filosofía de su discípulo Julián Marías. Los cursos que dio en la Universidad de Buenos Aires en 1940 y en la Universidad de Lisboa en 1944 pertenecen al proyecto de la obra que Ortega anunciaba con el título de Aurora de la razón histórica.

Al término de la Segunda Guerra Mundial, en 1945, Ortega regresa a España; pero su actividad pública queda reducida al mínimo dadas las circunstancias políticas españolas. En 1946 pronuncia un ciclo de conferencias en el Ateneo de Madrid y ese mismo año se comienzan a publicar sus Obras completas; sin embargo sigue apartado de su cátedra, en 1948, junto con un grupo de colaboradores, discípulos, y amigos entre ellos Julián Marías funda en Madrid el Instituto de Humanidades, con lo

cual, vuelve a ejercer su magisterio ante el público fuera de las aulas universitarias. Aunque se le permite vivir en España, él no se siente a gusto en su propio país, al que tanto amaba y por el que tanto luchó. En 1949 da un ciclo de conferencias con el título de El hombre y la gente -libro póstumo, 1957-.

A partir de 1950 viaja de nuevo a la Alemania de su juventud, donde ese mismo año mantiene un debate filosófico con Martin Heidegger, en Baden sobre el hombre y su lenguaje; continúa su trabajo sin descanso y, en 1955, regresa definitivamente a España; se le diagnostica cáncer gástrico, y tras una operación sin esperanzas, muere en Madrid el día 18 de octubre de 1955.

Quizás el dato más revelador del significado filosófico y humano de la muerte de Ortega lo proporcione el hecho de que, con motivo de su muerte, otro gran filósofo español, pero de vida y obras tan distintas de las de Ortega, Xavier Zubiri, escribe uno de sus raros artículos periodísticos el mismo día 18 de octubre de 1955; Zubiri llamó al diario ABC para pedir que se le publicase una nota necrológica sobre Ortega; precisamente Xavier Zubiri a quien la prensa rogaba continuamente su colaboración sin recibirla, pedía ahora recordar la muerte de su maestro y compañero. El 19 de octubre de 1955 aparece en ABC el artículo de Zubiri titulado Ortega metafísico; Zubiri dice: "En el bracear denodado con la verdad de la vida y de las cosas, Ortega nos enseñó in vivo la radicalidad con que han de librarse, cara a la verdad, las grandes batallas de la filosofía. Es lo que perennemente nos une a su espíritu con plena admiración, profundo respeto e íntimo cariño" (19).

Para Don José Ortega y Gasset filosofía y vida están tan íntimamente unidas que prácticamente son inseparables; es en esta acepción un filósofo "comprometido" en el sentido pleno de la palabra; la multiplicidad de sus intereses intelectuales lo llevó a emprender tal cantidad de empresas culturales que sería imposible dar cuenta cabal de ellas. Probablemente la mejor prueba de la huella que dejó con su pensamiento en los más diversos ámbitos de la sociedad española la proporcione la confesión de un torero, otro Ortega; Domingo Ortega quien llegó a confesar que desde que conoció y escuchó a Don José Ortega y Gasset toreó mejor.

Entender a Don José Ortega y Gasset, su pensamiento, es también entender el contexto en que se dio, esto es, no se puede entender correctamente el pensamiento de un filósofo sin analizarlo desde el contexto del ámbito histórico en el que surge su filosofía; y lo es especialmente el filósofo que motivó este trabajo, Don José Ortega y Gasset.

En primer lugar, Ortega tuvo una especial sensibilidad histórica y era consciente de la tradición filosófica en la que estaba inmerso. En segundo lugar, después de Hegel quien desarrolló con claridad por primera vez la historia de la filosofía y desde entonces es una disciplina filosófica de pleno derecho e incluso quizás sea la disciplina filosófica de mayor trascendencia para la formación de un aprendiz de filósofo, es entonces que desde Hegel ya no es posible mantener que ningún filósofo haya engendrado su pensamiento sin contacto con los que lo han precedido en la tarea del filosofar; y en tercer y último lugar, en el caso de Ortega se produce, inclusive en vida de él, una agria polémica entre quienes le han acusado de "plagio" filosófico y quienes han mantenido, a capa y espada, su originalidad filosófica. Polémica que, por otra parte carece de sentido en los términos en que sus atacantes lo han planteado habitualmente; sólo me limitaré a señalar los nombres más significativos de esta línea de ataque a Ortega: J. Iriarte (1942), J. Sánchez Villaseñor (1943), J. Gironella (1945 y 1946) y S. Ma. Ramírez. Contra estos críticos se vieron obligados los discípulos de Ortega a defender el carácter filosófico de la obra de su maestro; de entre sus muchos discípulos, destacaron a la defensa de su maestro Julián Marías y José Gaos; pertenecientes a la Escuela de Madrid, y a la que están vinculados, entre otros, Manuel García Morente, Fernando Vela, Xavier Zubiri, Luis Recaséns Siches, María Zambrano, Antonio Rodríguez Huéscar, Manuel Granell, José Ferrater Mora, José A. Maravall, Luis Díez del Corral, Alfonso G. Valdeolmillos, Salvador Lissarrague, Paulino Garagorri, Pedro Lain Entralgo y José Luis Aranguren; una escuela, la Escuela de Madrid, consecuencia de la acción filosófica y personal de José Ortega y Gasset.

Básicamente la totalidad de las críticas que ponen en tela de juicio el carácter filosófico de la obra de Ortega y Gasset están hechas desde

dos presupuestos criticables a su vez. El primero radica en que desde una concepción monolítica de qué es filosofía, según la cual todo lo que no concuerde con "el supremo concepto tradicional filosófico, único verdadero y con legítimos títulos" debe ser excluido y rechazado como no-filosófico. El segundo presupuesto radica en que gran parte de lo más apretado de la producción filosófica de Ortega no había salido a la luz pública en aquellos momentos y sólo después de haber muerto su autor lo hemos conocido; obras tan importantes como: Unas lecciones de metafísica, Origen y epílogo de la filosofía, ¿Qué es filosofía?, La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, Investigaciones psicológicas; obras conocidas póstumamente y algunas de ellas con mucho retraso.

Tuvieran razón o no sus críticos; sus discípulos más allegados se vieron en la necesidad de defender el carácter filosófico de las obras de su maestro de Metafísica. Esta polémica sobre el carácter filosófico de la obra de Ortega ha dejado de tener sentido y su interés es casi meramente histórico.

Ahora bien, centremos nuestra atención por otros caminos; una vez asentado y aclarado el carácter filosófico en la mayoría de sus escritos; plantemos la cuestión de la posible "originalidad" filosófica de la obra de Ortega. Para esta cuestión hace falta conocer, aunque sea someramente, las fuentes filosóficas orteguianas; tarea que él mismo no facilita en absoluto, pues confiesa que es lícito para el escritor borrar las pruebas de sus fuentes de inspiración: "Para el escritor hay una cuestión de honor intelectual en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes ésta. Pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados" (20).

Ortega era un lector incansable de todo cuanto caía en sus manos; como dato curioso su biblioteca personal constaba de más de veinte mil volúmenes de los más variados temas y que gran parte de sus influencias le vienen de libros que nada tienen que ver con la filosofía y de los contactos personales más variados que sólo eran posibles en un hombre

aficionado a las tertulias.

Las fuentes filosóficas más significativas en Ortega son: los clásicos de la filosofía y la filosofía alemana contemporánea a él.

Como ya mencioné, Ortega tuvo una especial sensibilidad histórica y estaba consciente de la tradición filosófica, asimismo no se escapa del valor y el sentido hegeliano sobre la historia de la filosofía y no el mero relato de las vidas y opiniones de los filósofos (21).

Para Ortega, la historia de la filosofía como disciplina filosófica le fundamenta su pensar, pues hay que hacer filosofía teniendo en cuenta el propio pasado filosófico y por otro lado siempre hay que volver a los orígenes de la filosofía o a los momentos en que la filosofía "renace". De tal modo que Ortega y Gasset considera que hay etapas históricas después de haber nacido la filosofía, que no son significativas filosóficamente hablando y también va a haber tradiciones filosóficas de las que Ortega no se sentirá heredero. Ortega se orienta primordialmente hacia dos etapas de la historia de la filosofía de las que él se siente heredero: la filosofía griega y la filosofía continental europea que partiendo de Descartes, llega hasta sus maestros neokantianos de Marburgo.

La filosofía griega será objeto de interés intelectual para Ortega porque es la piedra de toque de todo filósofo y porque en contacto con los griegos hay que ejercitar las primeras armas filosóficas: "Grecia es una piedra de toque para el intelectual. El sonido que emita su alma al tropezar con aquélla revelará sus cualidades últimas" (22).

La segunda de las grandes corrientes de la filosofía que Ortega toma en consideración es la filosofía continental europea, que él enlaza estrechamente con la griega hasta el punto de que, cuando tiene que meditar sobre la idea de principios en Leibniz, la hará básicamente, en discusión con Aristóteles.

Es así como, Ortega juzgará la historia de la filosofía desde la óptica que inaugura Hegel con todos sus aciertos y todos sus errores, pues para Hegel la historia de la filosofía es la historia de la filosofía en Grecia y en la Europa continental desde el siglo XVII; al igual que para Hegel, en Ortega quedan fuera de su interés filosófico dos grandes corrientes de la historia de la filosofía: la filosofía medieval

y la filosofía anglosajona. La filosofía medieval le produce "pena" porque es un pensamiento orientado a Dios, que confunde a Dios con el ente y que lleva a no tener una recta comprensión ni de Dios ni del ente: "Confieso que no he podido nunca asistir sin pena, sin temblor de humana compasión, al espectáculo ofrecido por estos cristianos medievales que viven hasta la raíz de su creencia religiosa, que chorrean fe en Dios, extenuándose en ver si logran pensar a su Dios como ente. Se trata de una fatal mala inteligencia. Porque el Dios cristiano y el Dios de toda religión es lo contrario de un ente, por muy *realissimum* que se le quiera decir" (23); y a la filosofía anglosajona no le presta tampoco atención ni al empirismo clásico ni a las corrientes filosóficas anglosajonas contemporáneas suyas; ni a los filósofos alemanes contemporáneos de tendencias analíticas o neopositivistas como R. Carnap o L. Wittgenstein.

Es importante hacer notar la fuerte influencia del krausismo y más concretamente del krausismo español en Ortega desde joven y más aún se puede establecer un cierto paralelismo con Ortega en su primer viaje a Alemania en 1905 con la estancia de Julián Sanz del Río, fundador del krausismo español, en Heidelberg. Su relación con los krausistas fue mucho mayor de la que el propio Ortega quiso hacer ver, y lo fue; en primer lugar, la formación filosófica recibida por él en la Universidad de Madrid estuvo impregnada de krausismo; en segundo lugar, porque colaboró con los krausistas varias veces en su vida por ejemplo en 1910 en la fundación de la Residencia de Estudiantes y en 1912 en la Sección de Filosofía del Centro de Estudios Históricos; y en tercer lugar porque en los intereses regeneracionistas (24) de España coincidían Ortega y los krausistas; aunque Ortega lo orientaba desde una perspectiva "aristocrática" de la que eran enemigos declarados los segundos.

El conocimiento y la presencia de la filosofía alemana contemporánea fuera de toda duda en su pensamiento, como él lo pone de manifiesto siempre que tiene ocasión y oportunidad de ello. Afirma la deuda que tiene para con la filosofía y la ciencia alemana: "No se olvide, para entender lo aquí insinuado, que va dicho por quien debe a Alemania las cuatro quintas partes de su haber intelectual y que siente hoy con más consciencia que nunca la superioridad indiscutible y gigantesca de la

ciencia alemana sobre todas las demás" (25). Ortega se marchó a Alemania a empaparse del pensamiento germánico y en especial del idealismo; después de peregrinar por las universidades de Leipzig y Berlín, llega a Marburgo y allí encuentra a los neokantianos Cohen y Natorp siempre sus maestros. Junto a la influencia principalísima de Cohen y Natorp, en Ortega se han conocido siempre otras influencias importantes como la de Nietzsche, Husserl, Dilthey, Scheler y al final de su vida, Heidegger. Todo ello ha echado leña al fuego de la polémica entre quienes lo han acusado de plagio y quienes han defendido la originalidad de su pensamiento. Ante tal polémica, ante tal situación se hacían necesarios estudios imparciales y hechos desde el máximo rigor científico como el libro de N. R. Orringer, Ortega y sus fuentes germánicas y que ha venido a documentar exhaustivamente las tesis que mantiene. Orringer estudia en su libro la influencia en Ortega de once autores alemanes: O. Immisch, G. Simmel, H. Cohen, P. Natorp, A. Pfänder, M. Geiger, W. Schapp, E. Jaensch, K. Friedemann, E. Lucka y J. M. Verwey; Orringer hace un estudio amplísimo de la influencia de cada uno de estos once pensadores alemanes en las distintas obras de Ortega y Gasset; por ejemplo la de Simmel está documentada, entre otros sitios, en El tema de nuestro tiempo y en Goethe desde dentro.

Después del documentado estudio de Orringer, al lector de Ortega le está permitido cuestionarse sobre la originalidad de él; tratar de resolver dicho cuestionamiento tal vez conducirá a una polémica en la que se dispute sobre el más o el menos de una determinada influencia. Sin embargo hay otra cuestión más importante y más trascendente que la posible "originalidad" de Ortega, esta cuestión es: ¿en qué consiste la originalidad en filosofía? Si se pretende dar una solución razonable, tanto los atacantes de la originalidad de cualquier filósofo como sus defensores se encontrarán con la falta de sentido de sus posturas; ya que normalmente cuando se discute la originalidad de un filósofo se hace desde un punto de partida falso, este punto, consiste en juzgar la originalidad de una filosofía desde los cánones de originalidad establecidos en literatura; de este modo se suele entender como "original" aquella obra que aporta ideas que nadie ha expuesto antes o que las trata con técnicas literarias o estilos literarios no utilizados

antes. Justamente, cuando se acusa a Ortega y Gasset de plagio se hace en razón de que "copia" ideas de otros y, cuando se defiende su originalidad, se hace argumentando que ha ido más allá de sus fuentes. La raíz de estas posturas quizás haya que buscarla en Hegel, para quien las filosofías dignas de ser estudiadas en la historia de la filosofía eran nada más que las que aportaban algo novedoso; algo novedoso significaba un avance con respecto a lo anterior; si esto fuese así, pocas filosofías caerían dentro de este parámetro para ser estudiadas, pues nadie escapa a sus predecesores, a su pasado y por otro lado, la idea de que lo novedoso sea avance con respecto a lo anterior es tema de discusión. Por lo tanto, hay que plantear la cuestión de la originalidad en filosofía desde otra perspectiva; una perspectiva que nos permita aclarar el caso de Ortega y de cualquier otro filósofo.

Esta perspectiva radica en entender la cuestión de la originalidad desde la relación del filósofo con la verdad. Si entendemos y aceptamos que la función del filósofo es la de relacionarse con la verdad entonces el problema filosófico no será ya el de averiguar hasta qué punto, por ejemplo Ortega sigue o supera a Natorp o a Cohen, sino hasta qué punto Ortega se relaciona con la verdad, cambiando sus posturas y sus opiniones en la medida en que profundiza en las cuestiones. Es así como, la Verdad se hace horizonte, es horizonte para el filósofo, no importando si esta verdad se encuentra en la Crítica de la razón pura de Kant o en el Discurso del método de Descartes o simplemente en El Espectador de nuestro pensador; lo que importa en última instancia es la verdad y el que el filósofo esté íntimamente convencido de que su pensamiento, si no es la verdad, por lo menos, se acerca a ella.

Encontrar en Ortega la evolución de su pensamiento de cara a la verdad nos puede ayudar a relacionarnos con ésta; pues también para él en filosofía no se debe discutir de otra originalidad que no sea la de la relación del filósofo con la verdad: "Otra originalidad que no sea el descubrimiento de una verdad objetiva, la producción de una cosa, no puede admitirse... No se olvide que la verdad tiene este privilegio eucarístico de vivir a un tiempo e igualmente en cuantos cerebros se lleguen a ella" (26).

Lo importante cuando se estudia a un filósofo no es tanto aprender su

pensamiento, sino comenzar a filosofar en diálogo con él; es decir, no se pretende en este trabajo de tesis hacer erudición filosófica, sino de orientarse hacia la verdad de la mano de alguien que ya caminó, que ya se orientó a ella.

CITAS BIBLIOGRAFICAS.

- (1) Paulino Garagorri, Introducción a Ortega, Alianza Editorial, Madrid, 1970. p. 15.
- (2) Ciriaco Morón Arroyo, El sistema de Ortega y Gasset, Ediciones Alcalá, Madrid, 1968. p. 7.
- (3) José Ortega y Gasset, El hombre y la gente, O. C. Tomo 7, Revista de Occidente, Madrid, 1969. p. 145.
- (4) Cfr. Ibid, p. 145.
- (5) Cfr. José Ortega y Gasset, Sobre la razón histórica, O. C. Tomo 12, Revista de Occidente, Madrid, 1983. p. 167.
- (6) Cfr. José Ortega y Gasset, Historia como sistema, O. C. Tomo 6, Revista de Occidente, Madrid, 1973. p. 33.
- (7) José Ortega y Gasset, Meditaciones del Quijote, O. C. Tomo 1, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 322.
- (8) Ibid, p. 322.
- (9) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 34.
- (10) Cfr. Ibid, p. 41.
- (11) José Ortega y Gasset, La rebelión de las masas, O. C. Tomo 4, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 241.
- (12) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 1, p. 322.
- (13) José Ortega y Gasset, Personas, obras, cosas, O. C. Tomo 1, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 532 - 533.
- (14) Ibid, p. 535.
- (15) José Ortega y Gasset, Vieja y nueva política, O. C. Tomo 1, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 302.
- (16) José Ortega y Gasset, Kant, O. C. Tomo 4, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 25.
- (17) José Ortega y Gasset, Artículos, O. C. Tomo 1, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 138.
- (18) Ibid, p. 138.
- (19) Exposición José Ortega y Gasset y su tiempo, Universidad Nacional Autónoma de México y la Fundación José Ortega y Gasset, México, 1985.
- (20) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 1, p. 318.
- (21) "La historia de la filosofía es una disciplina interna de la filosofía y no un añadido a ella o curiosidad suplementaria. Dos razones

lo sustentan. **Primera:** hacemos siempre nuestra filosofía dentro de tradiciones determinadas de pensamiento en las cuales nos hallamos tan sumergidos que son para nosotros la realidad misma y no las reconocemos como particulares tendencias o ensayos de la mente humana que no son los únicos posibles. Solo estaremos en la plena posesión de estas tradiciones, que son como nuestro subsuelo intelectual, si las sabemos bien, en sus más decisivos secretos, poniendo al descubierto sus más "evidentes" supuestos. **Segunda:** lo que en la forzosidad inexorable de pensar dentro de una determinada tradición hay de aprisionamiento, de impuesta limitación, solo puede en algún modo contrarrestarse reprimando lo que la filosofía fue en su origen, cuando aún no existía una tradición, o en los puntos decisivos de su ulterior historia en que la filosofía renace, inicia rumbos parcialmente nuevos y vuelve a reorganizarse". José Ortega y Gasset, Prólogos, O. C. Tomo 6, Revista de Occidente, Madrid, 1973. p. 402 - 403.

(22) José Ortega y Gasset, Espíritu de la letra, O. C. Tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 533.

(23) José Ortega y Gasset, La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, O. C. Tomo 8, Revista de Occidente, Madrid, 1970. p. 216 - 217.

(24) "Regeneracionismo: Doctrina filosófico-social que, desde el reconocimiento de la inferioridad española con respecto a Europa, buscaba su resurgir económico, social y cultural". Pedro J. Chamizo Domínguez, Ortega y la cultura española, Editorial Cincel, Madrid, 1985. p. 180.

(25) José Ortega y Gasset, Goethe desde dentro, O. C. Tomo 4, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 347.

(26) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 1, p. 444.

PRIMERA PARTE:

EL HOMBRE INDIVIDUAL

CAPITULO I

EL SER DE LA VIDA HUMANA

UN . . .
A 20-000 . . .

1. LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL.

El problema acerca de lo que es el hombre, es también el problema de la vida.

Durante muchos años se ha tratado de dar una definición completa y acabada de lo que es el hombre. Algunos pensadores lo quieren definir por su naturaleza, otros por sus capacidades, otros por su quehacer; en fin tantas, como es posible. Ninguna puede considerarse como suficiente, la cual haga comprender en su totalidad a ese ser común y a la vez individual como es el Hombre.

Este trabajo tiene como finalidad ampliar el campo de conocimiento que sobre el hombre se tiene mediante unos postulados muy cotidianos y cercanos a nuestro ser propio, que tal vez por ser tan cotidianos nunca los habíamos pensado.

Como ya lo había mencionado, hablar del hombre es hablar de la vida y aquí se presenta un nuevo planteamiento. Sabemos de la vida como un atributo puramente biológico y así a todo quedan todavía muchos enigmas. Durante nuestra existencia vivimos para la religión, el trabajo, la economía, la política, la cultura y creando un sin fin de realidades. Sin embargo, nunca hemos reparado e intentado vivir para la vida. Ortega y Gasset escribe: "Yo no sé si eso que llamo mi vida es importante, pero si parece que, importante o no, está ahí antes que todo lo demás, incluso antes que Dios porque todo lo demás, incluso Dios, tiene que darse y ser para mí dentro de mi vida" (1).

El hombre se encuentra con la vida, sin saber como, sin más: "La vida nos es disparada a quemarropa" (2). El hecho es que al hombre le es dada la vida: "La vida nos es dada -mejor dicho nos es arrojada o somos arrojados a ella-, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros" (3).

Encontrarnos con la vida o tener vida es una realidad ante la cual no cabe manejar otra posibilidad, la vida es una realidad necesaria, la tenemos y punto. Esto es un procedimiento fenomenológico: "Y es ello que la vida no nos la hemos dado nosotros, sino que nos la encontramos precisamente cuando nos encontramos a nosotros mismos" (4).

Ahora bien, al presentarse el hecho de la vida, no podemos cambiar

esa realidad por otra e inevitablemente tenemos que resolver el problema que se plantea con ella al tenerla, requerimos explorar las entrañas de la misma para poder saber qué y quiénes somos.

Este procedimiento fenomenológico que nos permite tener un conocimiento del ser de la vida tiene como método la evidencia.

El primer atributo es que la vida tiene que existir para mí, la vida es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual: "...vivir es esa realidad extraña, única que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo; donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual: sin ese saberse, sin ese darse cuenta, el dolor de muelas no nos dolería" (5).

El hombre es el único ser que se da cuenta, que se siente vivo, los vegetales y los animales no se sienten vivos y mucho menos saben lo que son.

En el hombre el sentirse vivo es una revelación la cual lleva necesariamente a comprender que se es, por lo tanto requiere de un enterarse, y este enterarse: "Es el descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor" (6).

Este primer atributo de la vida lleva de manera clara y sencilla a un postulado importante: esta vida es sólo "mía" porque al sentirme y tratar de comprenderla tomo posesión de ella, la hago solamente "mía".

Ante la vida, ante nuestra vida tenemos esa capacidad de posesión que nos permite estar presente en todo lo que somos y hacemos, lo cual nos da la pauta de una especificación más de los otros tipos de vida. Esta capacidad de posesión que tengo sobre mi vida, que la hace ser verdaderamente mía es algo personal, es decir, la vida es personal (7) porque nos identifica y diferencia de todos y todo lo demás; mi vida me hace ser único e irrepetible, por lo tanto mi vida me individualiza y personifica.

Si bien, puedo tomar posesión de mi vida y estar presente en todo lo que es y lo que hago, significa que la puedo entender; y al poderla entender se me presenta de una manera clara, transparente y en consecuencia evidente: "...la vida es evidente, es un saberse a sí misma,

un enterarse" (8). El sentido que tiene "enterarse" como ya habíamos anotado, consiste en un descubrimiento permanente de nosotros mismos y del mundo. Este descubrimiento se lleva a cabo, gracias a la constante interacción hombre-mundo, mundo-hombre. Lo que no debemos olvidar es que este "enterarse" corresponde tanto a nosotros mismos como el mundo en derredor con sus dos aspectos el teórico y el práctico, los cuales se complementan por su relación. A esta relación Ortega y Gasset la va a denominar "contar con": "Este enterarse no es conciencia, reparar, saber, sino el elemental darme cuenta, que vamos a llamar "contar con" (9).

Hemos llegado al postulado de que la vida es un hecho individual y por lo tanto personal. Yo como sujeto único y por ende irreplicable me encuentro con la vida, pero ésta es sólo la mía, la que puedo sentir, conocer... en una palabra la poseo en su ser y en su hacer. La vida de cada uno de nosotros es una realidad radical que no puedo poner en tela de juicio: "En este sentido de realidad radical, "vida humana" significa estricta y exclusivamente la de cada cual, es decir, siempre y sólo la mía" (10).

La vida es realidad radical, primero que nada porque nos encontramos con que ella que ya es, que tiene ser, este ser referido a una existencia, a un espacio y a un tiempo; un aquí y un ahora. La vida es un hecho real, patente: "Eso es lo que encontramos como siendo ya, no más o menos teoría, hipótesis, suposición, sino como lo que hay siempre ahí, antes de toda teoría; esto es: el ser, lo real" (11).

La realidad radical, me fundamenta como hombre; me hace ser propiamente hombre; es lo más humano y personal que tengo. Mi vida, al ser sólo mía me forma como un ser único, concreto e irreplicable y por lo tanto original. Esta realidad radical es una vida auténtica: "...la vida de cada cual no tolera ficciones, porque al fingirnos algo a nosotros mismos sabemos, claro está, que fingimos y nuestra íntima ficción no logra nunca constituirse plenamente, sino que en el fondo notamos su inautenticidad, no conseguimos engañarnos del todo y le vemos la trampa" (12).

La autenticidad de ésta se funda en el hecho no sólo en que yo a mí mismo no me puedo engañar, sino que la vida en su ser es original.

Podemos crearnos un tipo de vida que no corresponde ni con nosotros

mismos ni con la realidad en la que nos toca vivir; el hombre en ocasiones finge, inventa, etcétera una vida que no es la suya; las causas que lo llevan a tal ficción pueden ser muy diversas, lo que si es cierto es que por más que está ficción sea "perfecta" nunca podrá engañarse a si mismo siempre habrá alguien o algo que lo ponga en relación con su verdadera vida y más aún en su interior sabe que se está engañando o como dice Ortega en la cita: "...no conseguimos engañarnos del todo y le vemos la trampa" (13).

Es que pretendemos hacerle trampa a nuestra vida, a nuestro ser como si eso se pudiera hacer; y si eso se pudiera hacer, no podríamos denominar a la vida de cada cual, realidad radical porque no sabríamos cual de todos los posibles inventos correspondería a nuestra vida original, a nuestro ser hombre, pero independientemente de este plano teórico y práctico en el cual confabulamos una ficción, una etapa inauténtica de nuestra vida y por lo tanto de nuestro ser. La autenticidad de mi vida, de esta realidad radical va más allá; la autenticidad de mi vida tiene su fundamento en la ontología de la misma, es decir, mi vida -realidad radical- es auténtica porque en su ser es única; la vida la vive quien la tiene que vivir, cada quien vive su vida y cada uno de nosotros somos irrepetibles, esto significa que no hubo, ni hay, ni habrá un hombre igual a mí, pues a cada hombre le toca o le tocará vivir su vida. Mi vida y con ello mi ser los creo o los destruyo yo, nadie es responsable de mi vida, sólo yo soy el causante de la misma. En esto radica la autenticidad de la vida de cada hombre. De aquí que Ortega y Gasset denomine a la vida de cada cual, realidad radical, puesto que es una vida genuina, inexorable, evidente a si misma, indubitable, incuestionable (14). En otras palabras, mi vida es única, yo la vivo en lo más pleno de la palabra.

En base a lo anterior podemos comprender un poco mejor, el por qué la vida es el principio que explica al hombre dentro del pensamiento orteguiano, y es que para Ortega la vida no sólo es lo importante sino que: "La razón de ello es que la vida se importa a si misma, más aún, no consiste últimamente sino en importarse a si misma, y en este sentido deberíamos decir con toda formalidad terminológica que la vida es lo importante" (15). Ese importarse a si misma, es la razón que el hombre

encuentra para su existencia, ya que el hombre es primero que nada y después de todo vida o mejor dicho, vida y hombre no se pueden entender separados, se entienden juntos y además de manera dialéctica: vida-hombre, hombre-vida; somos hombres porque tenemos que hacer nuestra vida, en la vida nos va el ser hombre y gracias a que tenemos que hacerla cada quien nos forma como hombres -entiéndase como ese ser único, concreto, irreplicable y distinto-. Lo verdadero en el hombre es su vida. Somos nuestra vida, lo que vivimos explica lo que somos y somos lo que vivimos.

Como nos damos cuenta, en estas pocas páginas es posible vislumbrar que dentro del pensamiento de Don José Ortega y Gasset la vida es una realidad complejísima, puesto que no es tanto averiguar qué es y explicarla, sino va más allá, porque la vida -mi vida- es principio constitutivo, especificativo y de posibilidad de ser hombre. La vida tiene mucho ser y "quehacer por delante que iremos desentrañando, para saber algo más de quién es el hombre.

Esta vida humana la de cada cual, que toma posesión del ser y del hacer; esta realidad radical no la puede vivir otro, cada quien tiene que vivirla, esto significa no sólo algo individual, personal, sino algo único, concreto, irreplicable, distinto. La vida es única, nadie puede vivirla por mí y como nadie puede vivirla por mí, la vida es en este sentido una sola posibilidad: vivirla yo: "...el yo de cada cual es único. Es, sencillamente, el yo que vive su vida y esa vida que él vive no la vive otro, aunque fuesen iguales todos los contenidos de ambas vidas" (16). Por más que dos sujetos se encuentren en las mismas condiciones o circunstancias cada uno lo va a recibir, sentir, experimentar... en una palabra a vivir de manera diferente y única. Esto queda más claro con el ejemplo coloquial de Ortega y Gasset que dice: "En rigor, el dolor de muelas del prójimo es últimamente una suposición, hipótesis o presunción mía, es un presunto dolor. El mío, en cambio, es incuestionable" (17).

Para nuestro pensador, vida humana en la radicalidad de su ser, es sólo la mía; esto no quiere decir que Ortega niegue la vida de los otros hombres. Si bien es cierto que, en mi vida se manifiesta otras vidas humanas que son realidades radicales para cada uno de ellos como es la

mía para mí, mas éstas se encuentran fuera de mí: "Lo que si está patente en mi vida es la noticia, la señal de que hay otras vidas humanas, pero como vida humana es en su radicalidad sólo la mía, y esas vidas serán las de otros como yo, cada una de cada uno, por tanto, a fuer de ser otros, sus vidas todas se hallan fuera o más allá o trans-la-mía. Por eso son transcendentales" (18). Que la vida del otro me sea trascendente significa que está fuera de mí y además: "La vida del otro no me es realidad patente como lo es la mía: la vida del otro, digámoslo deliberadamente en forma gruesa, es sólo una presunción o una realidad presunta o presumida..." (19).

La vida del otro hombre es una realidad presunta porque se me manifiesta, yo la veo, con-vivo con esa vida humana, pero no la vivo: "La veo pero no la soy, es decir, no la vivo" (20). Incluso la vida del otro, de ese hombre que me es cercano e íntimo seguirá siendo una realidad, algo presunto, un simple espectáculo de su acontecer vital. Por lo tanto, la vida es realidad radical para cada uno de quien la vive, es decir, mi vida -realidad radical- es sólo para mí, mientras que la vida del otro -es realidad radical para él- me es una realidad presunta, pues la infiero en relación con la mía al igual que mi vida es una realidad presunta para él y para los otros hombres.

2. LAS SINGULARIDADES DE LA VIDA.

De la vida como realidad radical y como sólo la de cada cual, podemos deducir: que es realidad intransferible y por tanto una soledad: "...la vida es intransferible y que cada cual tiene que vivirse la suya; que nadie puede sustituirle en la faena de vivir..." (21).

Vamos a hacer esta nota constitutiva más explícita. Como cada quien tiene que vivirla, es imposible e ilógico que alguien pueda hacerlo por mí por muy cercano que esté porque la vida no sólo tiene sentido espacial y temporal, sino otro mucho más importante que es el sentido ontológico: la vida es mi ser y mi ser es la vida. Esto sólo se puede entender de manera dialéctica, lo que vivimos explica lo que somos y somos lo que vivimos. Es preciso retomar el punto de la vida como intransferible para

poder seguir de manera adecuada y ordenada nuestro trabajo.

El estar viviendo es algo que sólo me sucede a mí, sólo me pasa a mí, o mejor dicho mi vida es un acontecimiento: "Y así, empiezo diciendo que la vida -piense cada cual en la suya- es aquella realidad que, a diferencia de todas las demás conocidas y supuestas, es pura y exclusivamente "acontecimiento" (22).

Este puro y exclusivo acontecer debe entenderse como: "Vida es pasar, un pasarme a mí" (23). Este pasarme a mí, me guste o no, por su carácter intransferible lo tengo que realizar yo solo, mi vida la realizo en soledad, porque nadie puede ayudarme a hacerla aunque sea en una minúscula parte: "...tendremos que la vida humana *sensu stricto* por ser intransferible resulta que es esencialmente soledad, radical soledad" (24).

Hay que dejar bien claro que soledad se debe entender en el sentido de que la vida es intransferible, puesto que el hombre es un ser que necesita vivir y hacerse con los otros -los hombres- y con lo otro -las cosas-. Ortega escribe: "Desde ese fondo de soledad radical que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en un ansia, no menos radical, de compañía. Quisiéramos hallar aquel cuya vida se fundiese íntegramente, se interpenetrase con la nuestra" (25).

Aunque tal vez sólo hay dos sucesos en el ser del hombre que los realiza en absoluta soledad: el nacimiento y la muerte; nadie nace por mí y mucho menos nadie muere por mí. ¿Serán quizás los sucesos más solos y más angustiantes del hombre?

El hombre se encuentra sumergido en este torrente incansante de la vida, la cual le acontece: "Pero lo que consiste en pasar y acontecer es pura movilidad y flujo. ¡La vida es la grande, esencial inquietud!" (26). Ante este constante pasar y movilidad, ante este cambio, el hombre no puede sentirse seguro de nada porque sólo se puede estar seguro de algo que ya tiene un ser fijo, determinado, acabado de una vez para siempre y este no es el caso del ser de la vida, pues el ser de la vida depende del hombre y viceversa y ninguna de las dos realidades están acabadas: "Pero la vida no se sienta nunca, no tiene un ser fijo y dado de una vez para siempre, sino que está siempre pasando y aconteciendo. La vida está constantemente siendo y des-siendo, algo que nunca sólo es sino

que siempre, además, des-es. La vida no debiera decirse que es, sino, precisamente, que vive" (27).

De lo anterior podemos inferir que el hombre en su vivir va formado su ser, por lo tanto el hombre es el ser que vive: "No digamos, pues, que el hombre es, sino que vive" (28).

Esto nos da la pauta para poder afirmar la vida como principio fundamental y constitutivo del ser del hombre. No hay otro principio más radical que la vida, a partir del cual podemos fundamentar y analizar las otras realidades. Este principio del hombre es un auténtico problema, puesto que tenemos que resolver nada más y nada menos que su ser y este ser también es el ser del hombre. Frente a esta realidad tan problemática, el hombre tiene que hacer algo; pero antes de este hacer es necesario revisar los elementos que hacen posible el problema.

Es un hecho que el hombre está en la vida, se sitúa en ella; de aquí que digamos que el lugar del hombre, su posición, su situación es la vida: "Por tanto: la situación del hombre es la vida, es vivir" (29).

Este vivir es muy complejo, empezando porque no está dado de una vez para siempre, el vivir no tiene un ser fijo como es fijo el ser de la piedra que nunca cambia, que desde que es, siempre será el mismo. Ahora bien, por constitución, el hombre siempre se siente temeroso, angustiado dentro de una situación que no conoce, que no sabe lo que es y en consecuencia el hombre se siente perdido: "...el hombre se siente perdido, no a ratos, no algunas veces sino siempre, o lo que es igual, que el hombre consiste sustantivamente en sentirse perdido" (30).

Este sentirse perdido debe de tener una posible solución aunque no sea de modo completo, por lo menos debe ayudar: "...la vida, es desorientación, es estar perdido -y por eso existe la Metafísica" (31). Al buscar una posible solución en la Metafísica lo que el hombre pretende es orientarse, encontrarse; ¿sería viable que el hombre la encuentre?: "...que a la esencia del hombre, a su verdadero ser no pertenece como uno de los atributos constituyentes el estar orientado sino que, al revés, es propio de la esencia humana estar el hombre radicalmente desorientado" (32).

Retomando la Metafísica no como posible solución, sino como ayuda. Previamente para poder hacer Metafísica o cualquier otra ciencia es

necesario un pensamiento, este pensamiento entendido como acción, ¿por qué? Por la sencilla razón de que necesitamos el pensamiento para poder lograr sobrevivir en esta jungla que es la vida: "El destino del hombre es, pues, primariamente, acción. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir" (33). De aquí que el pensamiento sea anterior al vivir en la acción pero no en el ser: "Lejos de haber sido regalado al hombre el pensamiento, la verdad es -una verdad que yo ahora no puedo razonar suficientemente, sino sólo enunciarla-, la verdad es que se lo ha ido haciendo, fabricando poco a poco merced a una disciplina, a un cultivo o cultura, a un esfuerzo milenarío de muchos milenios, sin haber aún logrado -ni mucho menos- terminar esa elaboración" (34).

Lo anterior nos lleva a resumir que el hombre tiene que ir haciendo todo, incluso hasta la capacidad propia del hombre que es el pensamiento y como es algo que va haciendo, que va adquiriendo ¿no estará en peligro de algún día perderlo? Lo que si es fundamental es recalcar que pensamiento y vida se deben entender de manera dialéctica. Para resolver esta vida necesitamos del pensamiento y gracias a que podemos pensar logramos sobrevivir para después vivir: "No hay, pues, acción auténtica si no hay pensamiento, y no hay auténtico pensamiento, si éste no va debidamente referido a la acción, y virilizado por su relación con ésta" (35). Toda acción está fundada en un pensamiento y todo pensamiento se constituye en tal dentro de la acción. Teniendo claro el pensamiento no sólo como capacidad intelectual, sino también como acción podemos retomar esa ciencia que es la Metafísica. La Metafísica no pretende encontrar un nuevo enfoque del saber, sino el que se tiene como idea básica; es decir, la Metafísica como la ciencia primera que busca los principios de toda realidad. Si la vida es radical desorientación y el hombre es su vida y su vida es su ser, un ser que es propiamente desorientación, por lo tanto, el hombre puede plantearla en dos momentos: "...el hombre se puede encontrar en una de dos situaciones: una auténtica, que implica la desorientación y por lo mismo nos obliga a intentar orientarnos; otra ficticia, falsa en que nos damos por orientados" (36). ¿Qué sucede con el hombre que vive alguna de las dos situaciones? Empezaremos con aquel hombre que cree que está orientado. Al hombre se le presenta la vida como un caos donde está perdido, él lo sospecha, pero no lo quiere asumir y se

engaña. Ortega y Gasset dice que esta actitud de engaño no la crea sólo el hombre individual sino asimismo la sociedad en la que nos encontramos inmersos: "...en que la orientación es ficticia, en que no es el sí mismo de cada cual el convencido sino un pseudo-yo que nos viene del contorno social, el cual ha desalojado y suplantado nuestra efectiva personalidad y actúa en nosotros" (37).

De tal modo que este hombre lleva una pseudo-vida y por tanto un pseudo-ser; se es un pseudo-hombre. No obstante examinemos el otro caso: el del hombre que se siente desorientado. El hombre que sabe y admite que la vida es sentirse perdido, desorientado; este hombre ha comenzado a entender y explorar su auténtica realidad y en consecuencia ya no se encuentra como una barca en alta mar en medio de la tormenta, porque la tormenta ha empezado a apaciguarse y se puede encontrar el rumbo: "El que no se siente de verdad perdido se pierde inexorablemente; es decir, no se encuentra jamás, no topa nunca con la propia realidad" (38).

Así podemos concluir, que no importa tanto el saber como ciencia que me ayude a orientarme, sino saber que verdaderamente estoy perdido y este saber vivencial me permite orientarme: "El estar orientado no se aclara verdaderamente por el concepto de saber, la orientación no es un saber, sino al revés, el saber es una orientación" (39). Como resultado, la Metafísica más que una ciencia puramente abstracta, es una ciencia concreta y con principios bien fundamentados en la realidad que todos y cada uno por separado experimentamos.

Es oportuno puntualizar los factores que intervienen en la vida del hombre para sentirse perdido y desorientado.

El hombre se siente perdido en la vida porque ésta se va viviendo, no está vivida de manera completa, tan claro y evidente que no sabemos lo que nos va a pasar mañana, es más, no sabemos que va a pasar con nosotros y por tanto con ella dentro de unos minutos: "Porque la vida, individual o colectiva, personal o histórica, es la única entidad del universo cuya sustancia es peligro. Se compone de peripecias. Es, rigurosamente hablando, drama" (40). Drama en el sentido de constante peligro en nuestro vivir, puesto que por muy seguros que estemos de lo que nos va a pasar mañana, siempre cabe la mínima, pero al menos la posibilidad de modificarla, cuántas veces no nos hemos cuestionado si

hubiera llegado un poco más temprano a tal lugar, hubiera encontrado a tal persona y como este ejemplo tan trivial, hay otros más complejos que la hubieran cambiado de manera radical. Este factor de la vida como drama, se debe principalmente, por un lado, a que en ésta se presentan constantemente muchas posibilidades, pues: "La vida es multilateral" (41). Y por otro lado como se presentan muchas posibilidades, la vida es imprevista: "En sus líneas radicales la vida es siempre imprevista" (42).

Esta vida multilateral en sus posibilidades y como consecuencia imprevista lleva al hombre a encontrarse permanentemente en una encrucijada que tiene que resolver mediante su capacidad de pensar y de elección: "La existencia del hombre es constante encrucijada" (43). Todo hombre se siente, o mejor dicho, nos sentimos vacilantes, dudosos, asombrados frente a lo que tenemos y podemos hacer, y si reparamos un poco, nos damos cuenta que así hemos estado viviendo lo queramos o no; no tenemos otro remedio que encontrarnos resolviendo esas encrucijadas tan bien entrelazadas que es difícil poder desglosarlas y entenderlas: "Por eso, el Hombre, gústele o no, quíéralo o no, es constitutivamente y sin remedio descifrador de enigmas..." (44). El hombre como descifrador de enigmas es una tarea muy laboriosa, porque nunca estamos seguros que la elección de determinada posibilidad sea la correcta para nuestra vida: "De aquí que la vida sea permanente encrucijada y constante perplejidad" (45). ¿Por qué esta constante perplejidad de nuestra vida, ante las posibilidades que se me presentan? Quizás la respuesta es simple pero a la vez muy dura de aceptar. Pienso que esto se debe a que en todo instante de nuestra vida está presente la muerte, la organizamos en función de la muerte; no vamos a poder entender esta perplejidad sino es referida a la muerte. La vida me es perpleja porque un día me tengo que morir; esto significa que mi tiempo vital es limitado y por ende, no me puedo dar el lujo de estarme equivocando. Tengo que aprovechar todas las posibilidades de manera adecuada; ya que de ello depende mi realización, no sólo en el aspecto externo de la acción, sino en el más importante, la realización en mi ser, en mi constitución como hombre. ¿Qué sucedería si la muerte no estuviera presente en mi vida? Las posibilidades están ahí en mi vida, aunque ésta como no estaría limitada en el tiempo podría hacer todas las posibilidades y a la vez nada; la

inmortalidad paralizaría la acción, la suprimiría; pues al pensar que tengo el tiempo ilimitado para realizar todas mis posibilidades, mi vida transcurriría en pura reflexión y este plano teórico no daría cabida al plano práctico y por lo tanto no podría llevar a cabo todas mis posibilidades y por ello se anularía la elección.

La muerte es una forzosidad, está en el ser de mi vida; pero no así en mi pensar, porque si estuviera de manera fiel, perseverante en mi pensar, tampoco podría hacer nada, puesto que querría hacer todo y no lo lograría.

Resumiendo: la vida es drama ya que necesitamos hacérsola, necesitamos vivirla; y para ello es indispensable que tenga yo con qué realizarla, con qué llevarla a cabo, para lo cual se me presentan las posibilidades y como tales son imprevistas, están ahí, sin yo pensarlas, conocerlas y mucho menos planearlas, por eso me encuentro en una encrucijada, en un estado de confusión, de perplejidad. Ante tal situación, el camino que tiene el hombre para resolver este dilema es la libertad, mediante la cual el hombre podrá elegir que posibilidad es la adecuada en ese momento y poder así atenuar un poco la incertidumbre de su vivir.

3. LA VIDA COMO AUTOBIOGRAFIA.

El concepto de vida en Ortega y Gasset no es tanto el de la vida biológica, sino el de la vida en el sentido de irla haciendo. Aunque claro Ortega no niega, ni pretende anular esa "vida biológica" que hacen referencia los teóricos al decir que el hombre tiene ciertos sistemas fisiológicos como son: la respiración, la nutrición, el crecimiento, la reproducción, etcétera y que tales sistemas los tiene en común con ciertos animales. El hombre no es su estructura y constitución fisiológica; eso no es su vida. La vida del hombre es lo que hace, experimenta, siente, padece..., en una palabra, la vida del hombre es lo que vive y lo que vive es lo que lo está formando propiamente como hombre. Porque lo que vive, lo vive cada quien en su individualidad y esta vida la de cada quien, hace que cada uno de nosotros seamos únicos,

seamos propiamente hombres. Ser hombre es ser único, concreto, irrepetible, distinto.

Sobre el tema de la vida biológica y la vida humana; la vida biológica es una creación teórica del hombre, él está viviendo una vida biográfica y no biológica; "La vida de que empezamos a hablar no es la biológica. El conjunto de fenómenos orgánicos que la biología llama "vida" es ya una creación teórica del hombre, biólogo que viviendo, no biológicamente sino biográficamente, viviendo su primario y fundamental vivir hace, como una de tantas cosas, biología" (46). Y es que Ortega entiende por "vida biológica", la psico-somática, mientras que vida, la propiamente humana la entiende en el sentido biográfico (47). La vida biológica es condición de posibilidad de la vida biográfica, es decir, que gracias a que tenemos una vida biológica, podemos hacer una vida biográfica. El hombre no se distingue en que si tiene la presión más alta o más baja, que si su aparato respiratorio le funciona bien o mal, en fin, el hombre se distingue por lo que hace, siente, crea..., y también por lo que no hace, no siente, no crea. Sin embargo, todo eso que vivimos, que hacemos, lo podemos realizar porque tenemos vida biológica, es por eso que la vida biológica es condición de posibilidad de la vida biográfica. El día que me falte esta condición de posibilidad simplemente ya no podré tener vida biográfica.

Del hombre sabemos, hablamos, pensamos en base a su vida biográfica. Ahora bien, ¿qué entendemos cuando decimos que el ser del hombre que es su vida, lleva una vida biográfica y no biológica?

Según la etimología griega biografía viene de bios, vida y graphoo, escribir. De esta manera podemos entender que la vida del hombre sea una biografía, siempre y cuando estemos de acuerdo con la idea de que el hombre va haciendo su vida; estamos en la vida pero necesitamos ir la haciendo, ir la viviendo porque no nos la dieron vivida; o más bien, para basarnos en la etimología de la palabra, el hombre va escribiendo su vida, día a día, momento a momento. El hombre es el biógrafo de su vida, es el autor, el hacedor de su acontecer vital. La vida como biografía manifiesta nuestro cotidiano y común existir y por lo tanto también manifiesta nuestro ser.

Ortega y Gasset da una explicación sencilla, a la vez de que es usual

referente al hecho biográfico de nuestra existencia y dice: "...el hombre más humilde e ignorante habla de su "vida", y nos dice que: "le va bien o mal en la vida", "que ha fracasado o triunfado en la vida", "que está harto de la vida", en el sentido, en fin, en que el enamorado, por lo menos el enamorado español, al pasar por unos de esos instantes tropicales frecuentes en el amor llama a su amada "vida mía" (48).

El hombre es su vida, y la vida es puro acontecer, lo que nos pasa, lo que nos sucede. Por eso cuando hablamos de nuestra vida estamos hablando de nosotros mismos. Somos lo que nos acontece y este acontecer a veces nos trae momentos de plenitud y a veces momentos de frustración.

La vida es un fenómeno puramente individual, al igual que lo es también la muerte. Cada hombre vive su vida -realidad radical-. La vida es la de cada quien; es mi vida y solamente mía, y al ser mía pasa a ser en lugar de una biografía una autobiografía. Porque cada quien, en su individualidad va "escribiendo" su vida, va haciéndola, no olvidemos que la vida es radical soledad, porque mi vida es un haciendo intransferible.

Ortega al modificar la concepción referente a la vida con la idea de que la vida se tiene que ir haciendo, cada quien la suya, y como consecuencia la ha denominado autobiografía; por lo mismo modifica la ciencia o el saber que puede dar razón de la vida humana, y no es precisamente la Biología, sino la Biognosis (49) que por su etimología viene del griego bios, vida y gnósis, conocimiento. De esta forma la Biognosis nos va a permitir tener un conocimiento de la vida humana. La Biognosis no va a ser la única ciencia que me permita tener un conocimiento de la vida humana, porque si la vida humana se va haciendo momento a momento, entonces la vida humana es histórica tanto en su hacer individual como colectivo. Tal vez esta afirmación de golpe parezca un poco precipitada y no muy clara; pero en el capítulo V correspondiente a: **EL HOMBRE COMO SER HISTORICO**, se aclarará tal afirmación, y es que necesitamos hacer una reforma a nuestra idea de historia que por años y por tradición educativa nos han enseñado que la historia es solamente la crónica, la narración de hechos pasados y dicha idea nos limita para poder comprender la vida humana como un quehacer histórico.

4. EL SABER ACERCA DE LA VIDA: "SABER VITAL".

El hombre es un ser que le gusta saber y a través del tiempo ha ido acrecentando su acervo cultural, creando nuevos y distintos campos del conocimiento. Para poder crear esos nuevos y distintos campos del conocimiento que hoy denominamos ciencia y que pueden ser: exacta, social, política, humanística, biológica, etc. El hombre necesitó también formarse un conocimiento acerca de la vida y no precisamente el que conocemos como biología, a este conocimiento Ortega le ha denominado "saber vital".

Don José Ortega y Gasset plantea muy bien las diferencias entre: "saber vital" y "saber científico". Y es que todos los hombres participamos de ambos saberes en mayor o menor grado sin darnos cuenta.

El saber científico es aquel que hemos ido aprendiendo a lo largo de nuestros años de estudio, incluso podríamos pensar en aquellas personas que no tienen la oportunidad de asistir a la escuela y que sin embargo tiene un saber científico gracias a sus conocimientos empíricos. Este saber científico es un saber firme, seguro, sin posibilidad de cambio, es este saber aquí y ahora, para los hombres de hoy y de mañana. Es un saber que poco a poco va creciendo, que siempre será el mismo para todos los hombres, por ejemplo: la física es igual en México, en Japón, en la C. E. I. -la Comunidad de Estados Independientes antes la URSS-. En otras palabras, sabemos lo mismo de física en México, que en Japón o en otro país. En cambio, esto no sucede con el saber vital, el cual es un saber abierto y por lo tanto con posibilidades de cambio. Esto se debe a que el fundamento del saber vital es el hombre y como consecuencia su vida y no la realidad como es en el saber científico: "...el saber científico es cerrado y firme, mientras que nuestro saber vital sobre los demás y sobre nosotros mismos es un saber abierto, nunca firme y de un dintorno flotante" (50). El hombre es un ser abierto, susceptible a ser distinto en cada momento, porque no tiene un ser fijo y dado de una vez para siempre como lo tiene la realidad, no tiene un ser terminado, de aquí que tenga que irselo haciendo día a día, que se encuentre en constante cambio, renovación y por ello sea un ser distinto cada vez. "Esto trae consigo que el hombre mientras vive puede siempre ser distinto de lo que

ha sido hasta aquel momento; más aún, es de hecho siempre más o menos distinto" (51). Es precisamente esa capacidad que tiene el hombre de ser distinto en cada momento, lo que le hace ser propiamente hombre; como escribiría más tarde, el también filósofo Eduardo Nicol en su libro La idea del hombre: "Ser hombre es ser distinto. La dificultad estriba, paradójicamente, en la misma abundancia de las distinciones, que hace del hombre un ser inconfundible; pues cada uno, por ser hombre, es distinto de los demás hombres..." (52).

Nunca vamos a poder tener una definición acabada y universal del hombre, lo que podemos decir del hombre es que, el hombre en su ser es distinto a cualquier otro hombre, porque cada uno tiene un quehacer diferente; y es precisamente en ese quehacer diferente que nos permite ser distintos donde nos identificamos como propiamente hombres.

Por lo tanto se explica el por qué el saber vital es abierto. Este saber vital se va acrecentando, aumentando en la medida que vayamos conociendo a otras personas y también a nosotros mismos, incluso podemos decir que, nunca vamos a conocernos a nosotros mismos y mucho menos a los otros, porque nunca seremos seres acabados en su ser, siempre estaremos en proceso, habrá zonas que no podamos penetrar por su constante cambio, habrá algo del otro que ni él mismo ni yo sabremos; asimismo pasa con el yo de cada uno, pues ambos tenemos la posibilidad de cambiar y ser distintos cada día: "...me quedan siempre en el otro zonas oscuras, opacas, arcanas, escotillones y recovecos de su ser que no logro penetrar. Pero ello es que, sin que yo lo procure, o lo quiera, tengo constantemente ante mí una figura del carácter, del hacer, padecer y ser del tú. Esta figura se modifica constantemente..." (53). Tanto el yo como el otro hombre son saberes vitales que se modifican constantemente y en algunas ocasiones esta modificación es tal, que es difícil que coincida con el modelo que se planteó y esto no es un paso atrás, al contrario, todo saber vital del hombre es un paso adelante -aunque ese cambio o modificación haya sido acertado o erróneo- porque de todo y de todos siempre hay algo que aprender, estamos abiertos a nuevas experiencias.

El hombre es libertad de ser, el hombre elige y decide lo que quiere hacer y en consecuencia ser, es decir, se es lo que se hace: "...el hombre, sea el otro o sea yo, no tiene un ser fijo o fijado: su ser es

precisamente libertad de ser" (54).

De aquí que el saber vital es tan amplio cuantos posibles hombres haya; nunca podremos conocer al hombre en general, entiéndase al hombre como ser completo sin carencias, sólo conocemos al hombre que tiene carencias, como muy bien escribió Ortega en Historia como sistema el hombre es: "...el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres" (55). Estos menesteres del hombre son los que nos van haciendo distintos unos de otros, cada uno de nosotros tiene necesidades diferentes y por ende diferentes posibilidades de satisfacer esas necesidades. Esas necesidades y posibilidades diferentes nos permiten quehaceres de la misma manera diferentes.

Cada hombre a lo largo de su vida va ir configurando su saber vital, así va ir conociendo y aprendiendo de otros saberes vitales.

5. EL YO Y EL AQUÍ.

Al hablar de la vida como realidad radical, como un hecho personal y todas las singularidades de la misma, estamos hablando del Hombre. Sin embargo, es momento oportuno para discurrir en torno al hombre como un "yo" y como "persona".

Para Ortega y Gasset hablar del hombre, es hablar de un ser que es unidad, es decir, el hombre es un yo.

El yo que es cada cual, es un yo que vive, o mejor dicho, que está viviendo entre las demás cosas, las cuales le aparecen, le resisten dentro del ámbito que es su vida.

El sentido del yo, a lo largo de la Historia de la Filosofía se ha ido modificando y podemos encontrar principalmente dos sentidos muy distintos. El primero se refiere a ese yo abstracto, genérico y universal que maneja Descartes, incluso Kant y que se refiere a ese yo que "está en el Mundo", que "vive en el Mundo", él cual nunca llega a ser ese yo concreto y único que debe de ser. Ese yo concreto y único es el segundo sentido del término yo, y que Ortega hace referencia cuando dice: "Y otro sentido concreto y único: el que tiene cuando quien llama a mi puerta y pregunto: "¿Quién es?", me responde: Yo" (56). Cuando preguntamos: ¿quién

es? y nos responde: yo; en esa respuesta se está manifestando la individualidad y autenticidad de cada ser, de cada hombre. El yo nos expresa a un ser que está unido y que nosotros así lo captamos, un ser que es único, concreto y por lo tanto irrepitable, distinto. El término yo engloba todo lo que somos, arroja mi individualísima biografía.

El yo entendido en su segundo sentido afirma la exclusión de todos los otros yo, -claro está, menos el mío- mientras que entendido como "el que vive en el Mundo" incluye el yo de todos los hombres. En consecuencia, el yo en el segundo sentido no sólo me hace único, concreto, irrepitable, distinto en mi ser y en mi hacer; sino además en el tiempo y en el espacio, pues es mi tiempo, es mi espacio. El yo abstracto, genérico y universal me unifica en el tiempo y en el espacio, incluso llega a nulificarme.

Dentro del pensamiento orteguiano se maneja el segundo sentido, el yo como único, concreto, irrepitable, distinto porque es sin duda el sentido que mejor explica lo que es el hombre, independientemente de que todos los hombres lo utilicen y signifique: cada cual viviendo en este mundo y sintiéndose diferente del mundo y de los otros yo que lo rodean; las palabras cada cual nos está determinado la individualidad; pues si bien es cierto, que cada uno de nosotros nos sentimos viviendo en este mundo y distintos al mundo, y a los otros hombres; cada hombre se siente; se experimenta de manera diversa, cada hombre vive su propia vida; es por esto que decimos que la vida de cada uno de nosotros está configurada de sentimientos, experiencias muy distintas. No hay, ni habrá dos vidas idénticas.

El yo está unido a la palabra "aquí". Aquí y yo, los gramáticos las han llamado: "palabras de significación ocasional". Para Ortega tal acepción podría ponerse en discusión. Para él, aquí y yo tienen un significado único y preciso, el significado radica en sí mismos y no tanto por quién lo diga en una situación dada (57).

Sobre el aquí, Ortega escribe: "Yo puedo cambiar de sitio, pero cualquiera que él sea, será mi "aquí". Por lo visto, aquí y yo, yo y aquí, somos inseparables de por vida" (58).

El aquí podemos decir que es sinónimo del yo, en las categorías de espacio y tiempo. El yo implica el aquí y viceversa. Mi yo que es único,

concreto, irrepitable, distinto y que hace referencia a mi ser y a mi quehacer se encuentra limitado por un espacio y un tiempo; me tocó vivir en esta determinada circunstancia y en este fin de siglo, estoy limitada por un aquí.

El aquí al tener referencia espacial y temporal, está vinculado con la idea de cuerpo que es un medio también limitante. El cuerpo es una estructura o elemento que hace posible la relación con la circunstancia, a la vez de que me está determinando en un espacio y en un tiempo, en una palabra, me está determinando a un aquí.

Al decir que cada hombre es único, concreto, irrepitable, distinto, es decir, es un yo. Este yo que sin dudas es alguien y alguien muy importante, este yo es una persona: "Pero una persona es asunto mucho más complejo y rico de contenido que el átomo o el icosaedro porque es mucho más real. De aquí que hablar de algo humano -sea lo que sea- es mucho más prolijo y exige muchas más palabras" (59).

Don José Ortega y Gasset independientemente de que es un pensador sistemático y por ello riguroso, así lo es en el lenguaje. Por eso hace una observación: en el planteamiento de la pregunta por el yo. Generalmente nos preguntamos ¿qué es el yo? o en el mejor de los casos ¿qué soy yo? Estas preguntas están mal planteadas, porque al yo se le está cosificando y el yo no es una cosa, sino un sujeto. De ahí que el planteamiento correcto es ¿quién soy yo? El cual, nos hace referencia inmediata a un sujeto, o como pregunta Ortega: "...¿quién soy yo?, ¿quién es ese yo de que constantemente hablo en el sentido más concreto del vocablo yo, no en su sentido abstracto, en el cual se refiere a todos los que son yo, al yo de ti, al yo de él, sino al yo que soy yo mismo y no otro, no tú ni él?

Resulta, pues, que el algo que es la persona es un algo que resulta ser un alguien" (60).

Ese yo al ser un sujeto es un alguien, por lo tanto ese alguien es persona.

Al respecto Ortega admite la idea de Scheler de que persona es: "...sólo el sujeto de los actos como tales" (61). Tal definición para nuestro filósofo no es clara, pues en su opinión esta definición no nos dice casi nada o tal vez no acaba de decirnos lo que es persona (62).

Ortega no complementa de manera directa la definición de Scheler, a la vez de que tampoco de forma abierta da la suya.

El concepto de persona está relacionado con el concepto del yo. En la medida que voy formando, que voy haciendo mi yo, también me voy haciendo como persona. Tanto el yo como la persona son conceptos que nos dan las características de ese ser único, concreto, irrepetible, distinto que es el hombre.

Para poder entender el concepto de yo, de persona: "...hace falta haberse desembarazado antes, en el lugar debido, de la categoría de sustancia" (63). La categoría de sustancia acuñada por Aristóteles es una categoría que nos permite dar razón de otros tipos de existencia, mientras que la existencia del hombre no la puede explicar; al contrario, la limita porque la sustancia explica existencias ya acabadas, determinadas; en cambio el hombre no es una existencia acabada, determinada; el hombre es una existencia que está en peligro de no ser. Por otra parte, la categoría de sustancia se predica de muchos, de manera universal y unívoca. El yo y la persona se predicen de manera única y concreta, nos individualiza y corresponde a esa realidad que es cada hombre, a ese ser que vamos formando distinto al ser del otro hombre. En consecuencia al referirnos al hombre no podemos predicarle la categoría de sustancia porque nos generaliza, nulifica nuestra individualidad.

El yo, la persona es el sujeto capaz de crear su propia vida y quehacer, de relacionarse con realidades tan distintas como pueden ser: el mundo, el otro hombre y las cosas, incluso consigo mismo y esto le origina diversos actos.

CITAS BIBLIOGRAFICAS.

- (1) José Ortega y Gasset, Unas lecciones de metafísica, O. C. Tomo 12, Revista de Occidente, Madrid, 1983. p. 31.
- (2) José Ortega y Gasset, El hombre y la gente, O. C. Tomo 7, Revista de Occidente, Madrid, 1969. p. 102.
- (3) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 36.
- (4) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 102.
- (5) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 33.
- (6) Ibid, p. 33.
- (7) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 114.
- (8) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 44.
- (9) Ibid, p. 47.
- (10) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 141.
- (11) José Ortega y Gasset, Sobre la razón histórica, O. C. Tomo 12, Revista de Occidente, Madrid, 1983. p. 195.
- (12) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 100.
- (13) Ibid, p. 100.
- (14) Cfr. Ibid, p. 100.
- (15) Ibid, p. 116 - 117.
- (16) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 54.
- (17) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 100.
- (18) Ibid, p. 142.
- (19) Ibid, p. 142.
- (20) Ibid, p. 100.
- (21) Ibid, p. 105.
- (22) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 196.
- (23) Ibid, p. 196.
- (24) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 105.
- (25) Ibid, p. 108.
- (26) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 202.
- (27) Ibid, p. 202.
- (28) José Ortega y Gasset, Historia como sistema, O. C. Tomo 6, Revista de Occidente, Madrid, 1973. p. 39.
- (29) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 25.
- (30) Ibid, p. 28.

- (31) *Ibid*, p. 25.
- (32) *Ibid*, p. 26.
- (33) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 88.
- (34) *Ibid*, p. 89.
- (35) *Ibid*, p. 92.
- (36) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 30.
- (37) *Ibid*, p. 30.
- (38) José Ortega y Gasset, La rebelión de las masas, O. C. Tomo 4, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 254.
- (39) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 28.
- (40) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 4, p. 194.
- (41) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 104.
- (42) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 35.
- (43) *Ibid*, p. 75.
- (44) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 177.
- (45) *Ibid*, p. 104.
- (46) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 299.
- (47) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 103 - 104.
- (48) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 299 - 300.
- (49) Cfr. *Ibid*, p. 302.
- (50) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 186.
- (51) *Ibid*, p. 186 - 187.
- (52) Eduardo Nicol, La idea del hombre, Fondo de Cultura Económica, México, 1977. p. 11.
- (53) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 186.
- (54) *Ibid*, p. 186.
- (55) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 6, p. 33.
- (56) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 193 - 194.
- (57) Cfr. *Ibid*, p. 193.
- (58) *Ibid*, p. 126.
- (59) José Ortega y Gasset, Pasado y porvenir para el hombre actual, O. C. Tomo 9, Revista de Occidente, Madrid, 1971. p. 650 - 651.
- (60) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 212.
- (61) *Ibid*, p. 212.
- (62) Cfr. *Ibid*, p. 212.

(63) Ibid, p. 213.

CAPITULO II

LA VIDA HUMANA Y LA CIRCUNSTANCIA

1. EL MUNDO FRENTE A LA VIDA HUMANA.

La vida tengo que vivirla y este vivirla implica que la tengo que hacer, me tengo que ocupar en hacerla, tengo que hacer mi vida. Para poderlo entender un poco mejor, es necesario analizar primero dónde la podemos hacer, en qué lugar tengo que vivir mi vida. Y este lugar no puede ser otro que el mundo o circunstancia, lo que me rodea: "El hombre, pues, al encontrarse viviendo se encuentra teniendo que habérselas con eso que hemos llamado contorno, circunstancia o mundo" (1). De tal modo que la vida es circunstancial, porque el hombre se encuentra sin saber cómo ni por qué en una circunstancia al igual que se encontró con la vida y es que así como se nos dio una vida también se nos dio una circunstancia, en la cual tenemos que ir haciendo y con ello viviendo nuestra vida. A esto Ortega le llama: "... la circunstancialidad de la vida, o que se vive en vista de las circunstancias" (2).

Este vivir en la circunstancia o mundo incluye que debo de realizarme, o ser en una realidad extraña a mí, existir en algo que no soy yo: "Vivir es existir fuera de sí, estar fuera, arrojado de sí, consignado a lo otro. El hombre es, por esencia, forastero, emigrado, desterrado" (3). Tenemos que ser en una realidad que no somos nosotros, en una realidad que está aquí y ahora, en mí y frente a mí. La circunstancia es espacial y temporal; asimismo nuestra vida tiene un sentido de espacio y de tiempo; tenemos que ser en este lugar -circunstancia- y en este momento. Esta realidad extraña y ajena a mí ser es donde tengo que vivir y hacerme hombre: "... el elemento extraño al hombre, foráneo, el "fuera de sí", donde el hombre tiene que afanarse en ser" (4).

Este mundo o circunstancia y yo, tenemos que vivir en una relación muy cercana; unimos, entrelazamos nuestras existencias, co-existimos, con-vivimos: "Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir, hallarse en medio de una circunstancia" (5). Antes de entender la con-vivencia entre el mundo y el yo, es importante revisar el término existencia.

La existencia es una realidad que tiene que aparecer, la existencia, en este caso, es un dato fenomenológico: "De aquí que ningún conocimiento de algo es suficiente -esto es-, suficientemente profundo, radical, si

no comienza por descubrir y precisar el lugar y modo, dentro del orbe que es nuestra vida, donde ese algo hace su aparición, asoma, brota y surge, en suma, existe. Porque eso significa propiamente existir..." (6).

La realidad radical -la vida de cada hombre- deja a un lado su efecto puede pensarse solipsista, teniendo bien claro el concepto de solipsismo, como aquel según el cual existo únicamente yo y todos los otros entes -hombres y cosas- son sólo mis ideas, es decir, no hay más realidad que yo, todo lo demás es producto de mi pensamiento.

El planteamiento orteguiano es opuesto a lo anterior, pues la vida es realidad radical porque cada quien tiene que vivir y hacer su vida, es un hecho personal y de soledad. La vida hay que hacerla y esto es posible, gracias a que tengo otras realidades con las cuales es probable o viable una comunicación mutua: "Es, pues, esta realidad radical -mi vida- tan poco egoísta, tan nada "solipsista" que es por esencia el área o escenario ofrecido y abierto para que toda otra realidad en ella se manifieste y celebre su Pentecostés" (7).

En mi vida van a surgir otras realidades, estas realidades se manifiestan en un mundo, es más, dentro de mi mundo, en el mundo de cada uno de nosotros, al cual Ortega denomina mundo primordial, porque es el mundo en el que cada uno vive; cada hombre vive su mundo y al vivirlo le es patente y sin misterio (8).

Por lo tanto, en mi realidad radical se encuentran otras realidades que me permiten ampliar mi horizonte -mi campo de conocimiento y de acción-. Estas realidades son realidades de segundo orden o presuntas y se les denomina así, puesto que son interpretaciones o ideas de la realidad, presunciones o verosimilitudes que hemos recibido de nuestro contorno social o por tradición y que hemos llegado a hacerlas nuestras, debido a que muchas veces, por no decir, la mayoría de las ocasiones, los asuntos, cosas que vivimos son presuntas y en algunos casos ilusorias, ya que hemos oído a los otros hombres -nuestro contorno social- hablar, explicar, valorar hasta justificar esas realidades presuntas y que sin más análisis, ni reflexión las damos por verdaderas.

Por eso, para que algunas interpretaciones o ideas de la realidad puedan ser tomadas como verdaderas requieren de un fundamento, una razón: "De éstas hay algunas que merecen ser tenidas por verdaderas, y a ellas

llamo realidades de segundo grado -pero ese "merecer ser tenidas por verdaderas" ha de entenderse siempre con cuenta y razón, no así, sin más, a rajatabla y en absoluto". (9).

Si mi vida está abierta a diversas realidades como pueden ser: el otro hombre, las cosas, el arte, la economía, la política, la ciencia..., es oportuno plantearnos la pregunta ¿qué entendemos por realidad? El significado general de realidad es aquel que designa el modo de ser de las cosas -entiéndase entes reales- en cuanto existen fuera de la mente humana, que tienen una existencia independiente del pensamiento y no por el hecho de pensarlas existen; al contrario, existen separadas de quién las piensa y cómo las piensa. Si la realidad tiene una independencia con respecto a mí, quiere decir que en algunas ocasiones me encuentro con ella, quiéralo o no: "Entiendo por realidad todo aquello con que tengo que contar" (10). Al decir que la realidad es todo aquello con que tengo que contar, Ortega está expresando la idea del "Yo y su circunstancia", es decir, el hombre toma por realidad todo lo que tropieza con su persona, todo cuanto le rodea desde su aspecto interno como son sus sentimientos, pensamientos hasta su aspecto externo como pueden ser las cosas, los animales, el otro hombre. Es claro que, la realidad o este contar con se entrecruza con mi existir y por lo tanto modifica, amplía y configura mi vivir.

La existencia -el existir- es un dato fenomenológico y por ende nos hace referencia a la situación de que hay o no hay tal ente, existe o no existe: "Repito, pues, que por lo pronto, entendemos el existir algo o no existir algo como el haberlo o no haberlo" (11). Cuando denominamos la existencia de algo como el haberlo o no haberlo trae como consecuencia dos nuevos planteamientos sobre el "haberlo", pues se está hablando sobre algo que existe, que es. Estos dos nuevos planteamientos sobre el existir de algo es: 1°. qué es lo que existe y, 2°. cómo existe. Ortega dice: "Esto nos hace caer en la cuenta de que al hablar de la existencia de algo tenemos que distinguir dos cosas: el algo que existe y el existir de ese algo. O en la otra expresión: lo que hay, y el ser habido el lo" (12).

El hombre es el único ser que se da cuenta de su existir, se sabe existiendo y por ello va a ser el único ser que se dá cuenta de las otras

cosas que existen y son. O mejor dicho, el hombre es el ser que tiene el privilegio de descubrir y de saber de los otros tipos de existencias. El hombre al darse cuenta de las otras existencias, la relación con ellas va a ser de dos maneras, la primera: algunas existencias van a formar parte de su vida, esas existencias van a ir configurando, constituyendo su existir porque toma conciencia de ellas, las asimila, las entiende: "...me doy cuenta de ese algo por separado, en que, digámoslo así, lo tomo ante mí de hombre a hombre, lo hago término preciso y acotado de mí darme cuenta; y otra forma en que el algo existe para mí sin que yo "repere" en él" (13). En una palabra, hay existencias -ese algo- que intervienen en mi vida de manera directa para bien o para mal y la modifican. Mientras que, la segunda manera: hay existencias que no van a constituir de manera directa la vida del hombre, porque simplemente sabe de esas existencias pero no la modifican, pues no se dieron las condiciones de posibilidad que permitieran un punto de unión entre su existir y el del hombre; son existencias que no intervienen en su vida.

Los diferentes tipos de existencias llevan a las preguntas ¿qué son? o ¿cómo son? Preguntas que nos hacen una referencia directa a la esencia. La esencia es un atributo de todo ser que lo hace ser, lo que debe de ser o también, aquello por lo que una cosa es, lo que es. De tal modo que no se puede entender existencia sin esencia, porque en el acto de existir se da el acto de la esencia: "Existencia *sensu stricto* significa, pues, ser ejecutivamente algo, ser efectivamente lo que es; en suma, ejecución de una esencia" (14).

En la existencia nos es dada la esencia como principio constitutivo y esta esencia tiene que ejecutarse, que realizarse porque en la vida se tiene que ser, en la vida es donde llevamos a cabo nuestra esencia: "...ejecutar la esencia, ser efectivamente lo que se es, *serse*" (15). El existir o ejecutar la esencia, tropieza con multitud de elementos que forman parte irremediable de nuestra vida y que no podemos rechazar ni en ocasiones modificar, desviar o apartar y sin embargo, con ellas tenemos que elegir y efectuar nuestras decisiones. Para llevar a cabo mi esencia se necesita de un quehacer y este quehacer es el que me va formando, el que me va constituyendo, el que me va siendo y haciendo hombre.

ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

El tema del quehacer humano será analizado posteriormente debido a la gran importancia que tiene dentro de la concepción antropológica de José Ortega y Gasset.

El hecho de existir no es una realidad fácil como ya vimos, mucho menos lo va a ser el tener que realizarla todos los días junto a otras realidades que asimismo realizan su existencia aunque de manera distinta.

En la realidad radical tengo que considerar a esas otras realidades que hay, como son: los otros hombres, los animales, los vegetales, las cosas como objetos inertes, la cultura, la economía, etc.

Todas esas realidades que no son yo existen, están ahí y tienen que efectuar su existencia independiente de la mía y de manera distinta. Ahora bien, en ese existir diferente de cada uno va incluido: el oponerse a la otra existencia que no es ella, es decir, en cada existir individual va incluido el resistir: "En el existir va incluido el resistir y, por tanto, el afirmarse el existente si nosotros pretendemos suprimirlo, anularlo o tomarlo como irreal. Por eso lo existente o surgente es realidad, ya que realidad es todo aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no está ahí, ex-iste, re-siste" (16).

De esta manera queda más clara la idea de existencia como un continuo hacer frente a otras existencias que también buscan lo mismo. De aquí que podamos afirmar que toda existencia se va configurando de la resistencia de otras existencias.

Esta revisión de conceptos nos permite comprender como se puede llevar a cabo una relación entre dos realidades tan distintas como son: la vida de cada hombre y este mundo o circunstancia con el cual se encuentra con-viviendo y por tanto siendo y des-siendo.

Ya habíamos apuntado que el mundo o circunstancia es ese elemento extraño donde el hombre tiene que irse formando: "El mundo nace ante nosotros como "no" (17). En consecuencia, si este mundo aparece ante mí como un "no", que no soy yo, esta es la razón por la cual el hombre se siente en el mundo como un extranjero, se siente ajeno a la realidad, porque no sabe en sí lo que es y lo que puede afectarle esa realidad. Bien, ¿cómo se puede explicar esa sensación del hombre en el mundo o circunstancia? Ortega y Gasset da un ejemplo que puede ser tomado de manera análoga: "...estar yo en la habitación es existir yo en lo otro

que yo, por tanto, es existir fuera de mí, en tierra extraña, es ser constitutivamente forastero, puesto que no formo parte de aquello donde estoy, no tengo nada que ver con ello" (18).

Al revisar con más detalle lo que encierra decir que, el estar en el mundo o circunstancia es "estar fuera de mí", al respecto nuestro filósofo dice que el hombre no es un elemento de espacio y por tanto no puede estar fuera de una realidad que no le corresponde: "Ahora bien: 1°. Yo no soy un punto del espacio, por tanto, no puedo estar fuera de los otros puntos del espacio..." "Estar fuera" significa aquí, en efecto, no más que "estar en lo otro" (19). "Estar fuera" supone, aunque suene absurdo y contradictorio "estar dentro del mundo", estar en esta realidad extraña. Estoy fuera de mí, para entrar en una realidad ajena a la mía, para entrar en algo que no soy yo y en la cual me tengo que ir haciendo: "...vivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos, llevando en peso nuestra vida por entre las esquinas del mundo" (20).

Mi vida es conocida por mí, tiene una constante forzosidad de realizarse a sí misma y esto lo lleva a cabo en la realidad ajena, extraña y como consecuencia desconocida que es la circunstancia o mundo, una circunstancia o mundo que es el lugar y el medio para tal fin, lugar y medio en la que realizo mi existencia entre otras existencias.

Es un hecho que estoy en el mundo o circunstancia, este "estar en el mundo" o "estar dentro del mundo" no quiere decir que formo parte de él, somos dos realidades independientes, diferentes y complejas. Este "no formar parte del mundo" no significa que lo anulo o lo suprimo de mi vida, al contrario, el hombre tiene dos modos de pensar el mundo o circunstancia, un mundo que lo constituye y quiera o no tiene que tomarlo en cuenta. Estos dos modos son: el indirecto y el directo (21).

El modo indirecto es aquel en el que el hombre piensa el mundo como una realidad desfavorable, que no le ayuda: "...con un mundo desfavorable y antimágico, esto es, con un mundo compuesto de ingredientes que fallan, que no nos sirven" (22).

En el modo directo se piensa el mundo como una gran seguridad, esto no sucede en el orden de lo real, prueba de ello, es que el hombre se siente perdido por la inseguridad que le presenta esta realidad: "En ese mundo el hombre sentiría una imperturbable seguridad. Pero si lo imagina

es que en este mundo, en el real, en el que no tiene que ser imaginado por el hombre sino que lo envuelve y aprisiona inexorablemente, se encuentra inseguro, extranjero y perdido" (23).

En el mundo o circunstancia, el hombre se tropieza con dificultades para vivir cada día. Si en vez de tropezarse con dificultades hubiera encontrado un mundo que le satisficiera todas sus necesidades, nunca habría reparado en él y quizá el hombre no habría pensado nada sobre esta realidad en la cual vivimos: "Si el mundo en torno respondiese a todas mis necesidades o menesteres yo no me habría hecho nunca cuestión de nada en él, no se me hubiera ocurrido pensar sobre nada, y ni siquiera tendría la idea de necesitar, de haber menester. Un mundo en tal sentido favorable al hombre es precisamente otro mundo, el mundo con que el hombre sueña y sueña en él porque éste es, más bien, lo contrario: un mundo desfavorable al hombre" (24).

¿Por qué el mundo o circunstancia es una realidad desfavorable para el hombre? Por la sencilla razón de que el hombre consigo mismo es desfavorable, porque cada día tiene que ir haciendo su vida y de entrada esto ya es un problema, a lo cual se le suma una realidad en la que está y no la conoce, en la que tiene que vivir e ir sorteando todos los obstáculos que se le presentan. El vivir es una tarea difícil de llevar a costas.

Que más quisiéramos que todo lo que anhelamos, deseamos..., se nos diera sin más ni más, sin ningún esfuerzo o trabajo; la vida entonces ¿tendría sentido?, ¿sabríamos valorarla?

Es precisamente en las dificultades que encontramos todos los días para vivir, donde podemos desentrañar nuestro ser. En el vivir sabemos y comprendemos lo que somos, nos encontramos a nosotros mismos en este mundo y ocupados en las cosas y seres del mismo: "El vivir, en su raíz y entraña misma, consiste en un saberse y comprender, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo" (25).

Si todo lo pudiéramos alcanzar, al final de cuentas no querríamos nada, porque ninguna cosa, ninguna situación tendría para nosotros una significación. La adversidad de este mundo da sentido a nuestra ardua tarea de vivir y de seguir adelante con nuevas metas, a pesar de que este mundo nos sea desfavorable, un mundo en el que todo, absolutamente todo

lo tengo que hacer por mi cuenta y riesgo.

De que el mundo sea desfavorable es un principio de necesidad para el quehacer de nuestra vida, para el quehacer puramente humano. Este mundo es desfavorable, pues todo lo tengo que hacer, tengo que ingeniármelas para sobrevivir en esta realidad donde lo único seguro que tengo y de lo que no puedo dudar es la inseguridad: "Por eso, el lema certero y elegante debe sernos aquel que ostentaba en sus armas un caballero borgoñón del siglo XV: "Rien ne m'est sur que la chose incertaine". "Sólo me es segura la inseguridad" (26). Así la vida y el mundo son realidades problemáticas y azarosas (27).

Había dicho que en la existencia nos es dada la esencia como principio constitutivo. Esta esencia como principio constitutivo tengo que realizarla, efectuarla en lo otro que no soy yo, llevarla a cabo en el mundo, entre los otros hombres, entre las cosas, en fin, entre otras realidades. Esta esencia al tenerla que ejecutar me está constituyendo como un ser único, concreto, irrepetible, distinto: "Yo soy único, mi esencia es sólo mía, y tiene que ejecutarse en lo otro" (28). De ahí que la esencia nos es dada como principio a todos los hombres, porque todos los hombres tenemos una esencia única y tenemos que hacerla, y esto es posible en la acción; en la acción la esencia de todos y cada uno de los hombres es única, es distinta, por eso la diversidad de pensamientos, opiniones los cuales llevan implícitos la diversidad de quehaceres y de modos de vida; diversidad de existencias que no coinciden con la esencia, con el ser; con esa esencia y ese ser único y a la vez común a todos que es la de hacernos hombres. Nunca a lo largo de la historia vamos a encontrar dos individuos con dos quehaceres exactamente iguales, pues lo que nos hace ser propiamente hombres es el carácter de únicos, concretos, irrepetibles, distintos en nuestro ser, en nuestro quehacer, en nuestro vivir.

Hemos hablado del mundo o circunstancia, en el cual nos encontramos, un mundo que nos es desfavorable, pero no hemos reparado en el concepto mismo. Ahora bien, ¿qué entendemos por mundo o circunstancia? Al respecto Ortega escribe: "Digamos, pues, que siempre que me encuentro, me encuentro en el mundo; pero, tengan cuidado, una vez más, de no dar a este vocablo "mundo" significaciones sabias, sino esa, la más vulgar:

mundo, es decir, todo lo alrededor de mí, lo que me envuelve por todos lados. Esto quiere decir que al encontrarme me encuentro prisionero" (29). Este mundo o circunstancia me rodea, no me puedo escapar de él, me envuelve de tal manera que es delicado hacer referencia a mi vida sin hacer también referencia a la circunstancia o mundo: "Nacemos juntos con él y son, vitalmente, persona y mundo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntas..." (30). Y es que vida y circunstancia se complementan, se entienden y se explican dialécticamente. Si vida y circunstancia se complementan entonces es oportuno hacer una distinción de los elementos que integran esa realidad radical que es la vida de cada hombre. De la realidad radical se desprenden dos elementos o para decir mejor en términos aristotélicos dos causas: la primera es la causa eficiente que se refiere a quien la lleva a cabo, y esa causa es el hombre. La segunda es la causa material, el medio que necesito para llevar a cabo mi vida y este medio es la circunstancia: "Yo no soy más que un ingrediente de mi vida; el otro es la circunstancia o mundo... Yo vivo, y al vivir estoy en la circunstancia, la cual no soy yo. La realidad de mi yo es, pues, secundaria a la realidad integral que es mi vida; encuentro aquélla -la de mi yo- en ésta, en la realidad vital. Yo y la circunstancia formamos parte de mi vida" (31). Lo anterior nos hace recordar la famosa frase de Ortega y Gasset escrita en las Meditaciones del Quijote: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo" (32). El yo de cada hombre se encuentra con y en el mundo o circunstancia como lo opuesto existencialmente a él, es un "algo" que le ofrece resistencia y por ello le es constitutivamente extraño y sin embargo con y en él tiene que llevar a cabo su ser, su quehacer, su vida.

El elemento fundamental, la causa primera es la vida, la cual nos es dada sin más, nos encontramos en ella. La vida siempre es referida a la de cada hombre, esto permite darse cuenta de que se está existiendo en una realidad que es la circunstancia. Mas esta existencia es problemática porque es constante inseguridad, y para mantenerse en esa existencia se tiene que hacer invariablemente en todo momento algo; un hacer algo que se realiza en la circunstancia. Con esta explicación de que la vida se está haciendo, está co-existiendo en una circunstancia, Ortega y Gasset

aclara su pensamiento en el sentido de que no se entienda como una tendencia idealista y solipsista, por presentar en primera instancia una realidad radical como es mi vida, la vida de cada hombre y que pudiera pensarse como cerrada y ajena a todo lo demás. Es realidad radical pues sólo yo la puedo vivir; pero no radical en relación con los elementos que la configuran: "Por tanto, vida no es yo únicamente. Yo soy sólo un ingrediente de mi vida; el otro ingrediente es la circunstancia. Tan real es el uno como el otro. Por eso dije que hemos trascendido y superado todo idealismo y todo solipsismo" (33).

De tal manera que vida y circunstancia se complementan, y al hablar de la vida, inevitablemente se hace referencia al hombre, por lo tanto hombre y circunstancia tienen que con-vivir o en el mejor de los casos, estas dos realidades llevan a cabo una co-existencia: "Lo que hay pura y primariamente es la coexistencia del hombre y el mundo; lo que hay es el mutuo existir del hombre y el mundo: el mundo y el hombre, el hombre y el mundo, sin parar, indefinidamente..." (34).

¿Qué significa la co-existencia del hombre y el mundo? El punto de partida es que mundo y hombre son dos realidades, esto es, que existen, que son. Esta co-existencia del hombre y el mundo significa que ambas realidades tienen que amoldarse una a la otra, es decir, sus existencias independientes y diferentes llegan a un momento en que por necesidad tienen que entrar en relación. ¿Por qué se da esta relación? La razón se debe a que el hombre tiene una relación con el mundo de necesidad-dependencia, el hombre necesita y depende de las "condiciones físicas" del mundo para vivir biológicamente, en palabras más sencillas el hombre necesita oxígeno, agua, una cierta temperatura, alimentos, en fin ciertas condiciones para mantenerse en la existencia. Es así como la primera relación hombre-mundo se debe a una necesidad orgánica.

La segunda relación se debe a una necesidad ontológica, porque el hombre tiene que hacer siempre algo para mantenerse en la existencia y este quehacer lo realiza en algo que no es él, lo realiza en la circunstancia o mundo: "...la vida de cada cual al decir que consiste en que el yo que somos cada uno tiene que existir en una circunstancia, en un contorno dado, que tiene que realizarse en él; ¡fijense ustedes!, consiste en que yo tengo que ser yo, no dentro de mí, sino en el mundo

donde sin quererlo me encuentro, en éste de ahora. Y ese mi mundo podrá ofrecerme más o menos facilidades para realizarme en él, pero siempre es distinto de mí " (35).

2. LA RELACION DEL HOMBRE, EL MUNDO Y LA CIRCUNSTANCIA.

El mundo co-existe con el hombre, el mundo es una realidad ya dada, el hombre no puede cambiar ni elegir el mundo en el cual se tiene que hacer. Este mundo se lo encuentra sin más como se encuentra con la vida. El mundo da posibilidades para el quehacer, pero nunca da la posibilidad de cambiar este mundo por otro: "La vida, en efecto, deja un margen de posibilidades dentro del mundo, pero no somos libres para estar o no en este mundo que es el de ahora. Sólo cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive" (36).

Este mundo es un hecho de necesidad como lo es también la vida. Me encuentro en el mundo sin saber cómo, me encuentro en él sin más; este mundo no lo puedo cambiar, de aquí que sea un hecho de necesidad. Es este mundo aquí y ahora, no puedo manejar otra posibilidad porque no hay otro posible mundo. Al igual ocurre con la vida, la vida me es dada, yo no me la doy, la tengo sin más. Este es el otro hecho de necesidad: "...es encontrarse de pronto y sin saber cómo, caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable: en éste de ahora. Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, náufragos en un orbe impremeditado. No nos hemos dado a nosotros la vida sino que nos la encontramos, justamente, al encontrarnos con nosotros" (37).

La vida nos la encontramos, es un procedimiento fenomenológico. Ante tal hecho, sólo nos cabe la posibilidad de renunciar a la vida; sino renunciamos a la vida tenemos que afrontar el otro hecho de necesidad que es este mundo incanjeable. Esto es un aspecto dramático de nuestra existencia, complementario con el aspecto de que la vida es drama, pues tenemos que hacérsola. El mundo y la vida son drama porque no escogimos ni este mundo ni esta vida y mucho menos tenerla que hacer cada día en esta circunstancia: "Sólo cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive. Esto da a nuestra existencia un

gesto terriblemente dramático". (38).

Entiendase el drama no desde un punto negativo y de sufrimiento, sino drama como sinónimo de necesidad, de algo necesario; algo que no puede no ser, que es así y no cabe ninguna otra posibilidad. Por lo tanto, este mundo, el de aquí y el de ahora y esta vida que me es dada y que tengo que hacerla son dos realidades necesarias, son dos realidades dramáticas. Ortega dice: "Ante lo fatal lo único con sentido que se puede hacer, es aceptarlo. Eso es lo primero, luego ya veremos si podemos en alguna medida mejorar esa circunstancia, sacarle el mayor provecho posible" (39).

En esta circunstancia o mundo en el que tengo que vivir, en este aquí y ahora, al hombre no le ha quedado más remedio que aceptar su circunstancia, porque esa circunstancia significa su aquí y su ahora. Lo que sí permite esta circunstancia incanjeable es elegir dentro de ella este sitio o el otro donde estar, incluso el hombre ha desarrollado sus capacidades intelectuales, manuales, creativas, técnicas, etcétera para modificar el mundo o circunstancia a sus necesidades y posibilidades.

El hombre no está solo en el mundo o circunstancia, sino que en esta realidad están además las cosas -entiendase de la misma manera minerales, plantas y animales- y los otros hombres.

Es conveniente explicar el por qué a los minerales, plantas y animales se les puede denominar con el concepto de cosa, el cual nos permite hacer una división más sencilla de las realidades que están en nuestra circunstancia, "Porque vivir es andar a golpes y a caricias con las cosas. Pero éstas, no sólo son muchas, no sólo estamos cercados de innúmeras cosas, sino que además de ser muchas forman grupos diferentes por su realidad". (40).

En esta primera parte del trabajo sólo haré referencia a las cosas, porque "el otro hombre" o mejor dicho, los otros hombres tienen un papel muy importante no únicamente en el campo gnoseológico sino asimismo en el ontológico, pues dependiendo de estos conocimientos podremos entender al hombre social e individualmente, al hombre único, concreto e irrepetible; al hombre como ese ser distinto que es.

Con el término cosa designamos a los seres que tienen una existencia determinada y acabada desde un principio, son seres que no necesitan de

nada ni de nadie, se basta a sí mismos: "Ahora bien: toda entidad cuyo ser consiste en ser idéntico posee evidentemente ya y desde luego todo lo que necesita para ser. Por esta razón, el ser idéntico es el ser sustantivo o substancia, el ser que se basta a sí mismo; el ser suficiente. Esto es la cosa" (41).

Ese ser fijo y dado desde el principio de su existencia hace que a los minerales, plantas, animales y cosas en general se les pueda denominar con el concepto de cosa; de ahí la posibilidad de tener un conocimiento, por lo mismo, acabado y completo de su ser. Las cosas desde que son, desde que existen son éstas, no cambian para crecer o decrecer en ser; los minerales, plantas, animales y cosas son todo lo que deben de ser, por ejemplo un mineral -el oro- está acabado en su ser, no puede dejar de ser oro ni tampoco mañana será más oro. Este ejemplo lo podemos aplicar a cualquier otro mineral, a las plantas, a los animales y a las cosas porque su ser está en acto para decirlo en términos aristotélicos, o como escribe nuestro filósofo su ser es ser suficiente (42). Por lo tanto, el ser de las cosas -llámese mineral, planta, animal o cosa- siempre tendrá su misma estructura y esta estructura acabada, terminada la designamos "naturaleza": "Esta consistencia fija y dada de una vez para siempre es lo que solemos entender cuando hablamos del ser de una cosa. Otro nombre para expresar lo mismo es la palabra naturaleza" (43). Aunque es pertinente aclarar que para José Ortega y Gasset en estricto rigor "naturaleza" es una idea o interpretación que utilizamos para denominar al mundo objetivo (44).

De esta forma podemos decir que las cosas tienen naturaleza a diferencia del hombre que no tiene naturaleza, pues no tiene un ser dado y fijo desde el principio, sino que tiene que irse haciendo en su vivir. Esta idea la retomaremos cuando estudiemos en el capítulo III EL HOMBRE COMO QUEHACER y en el capítulo V EL HOMBRE COMO SER HISTÓRICO.

Si las cosas tienen una naturaleza, podemos tener un conocimiento de ellas fijo y acabado porque no van a cambiar. Para lograr este conocimiento me ayudo de las ciencias físico-matemáticas y de las naturales, las cuales por sus principios exactos sólo pueden tener como objetos de conocimiento los seres que tienen una estructura exacta y terminada.

Decir que la cosa tiene un ser fijo y dado de una vez para siempre, significa que desde el principio de su existencia es todo lo que debe de ser. En todo existir se debe realizar la esencia, la esencia de la cosa está ya establecida y determinada. Entonces ¿en qué consiste la ejecución de su esencia? La ejecución de su esencia consiste precisamente en tener en acto su ser, a diferencia del hombre que tiene en potencia su ser: "Pero en el sentido estricto de existir como ejecutarse una cosa, un algo, una esencia; si que le pasa algo a la cosa, le pasa, nada menos, que estar efectivamente siendo, lo que es, estar "haciendo su esencia" (45). La ejecución de la esencia de las cosas consiste de hecho y por principio en ser desde siempre y por siempre; lo que tienen que ser, por ende, no tiene que ir formando su ser, sino que ya lo tiene hecho y este ser ya hecho, ya existiendo tal y como debe de ser, es en lo que consiste la ejecución de la esencia.

Las cosas me rodean, están en mi circunstancia, las cosas están ahí independientemente de mí, de que las utilice o no, las piense o no: "Pues al llamarlas "cosas" y decir que están ahí en nuestro alrededor subentendemos que no tienen que ver con nosotros, que por sí y primariamente son con independencia de nosotros y que si nosotros no existiésemos ellas seguirían lo mismo" (46).

Ahora bien, el hombre es un haz de relaciones, tal vez por su mismo ser que tiene que hacer necesita relacionarse. Aunque, ¿cómo será su relación con las cosas? A lo largo de nuestra existencia, tenemos a la mano muchas cosas, pero no nos damos cuenta de este hecho y mucho menos que las utilizamos; para decirlo en términos orteguianos "que contamos con ellas". Es imposible que todas las cosas de la circunstancia estén ante mis ojos y sin embargo cuento con su posible presencia, es decir, unas cosas están en acto de presencia, mientras que otras cosas están en potencia de presencia. Este estar en acto o en potencia de las cosas dentro de mi mundo vital o mundo primordial significa que unas pocas cosas me son presentes y una gran cantidad de cosas me son latentes. A esto Ortega y Gasset le denomina la actualidad y habitualidad de las cosas y constituye la Primera Ley Estructural de nuestro mundo, porque si todas las cosas fueran presente, el hombre se fatigaría cada día conociendo nuevas cosas, además de que esto es imposible, puesto que el

conocimiento del hombre es limitado, no podemos saber todo de todo y más aún no tenemos ni la vida ni los recursos para explorar todo el campo del conocimiento. Por eso cuento con su posible presencia, estos dos momentos de conocimiento y de relación con las cosas, el hombre lo maneja de manera innata y hasta podríamos decir que inconscientemente: "Lo presente es para nosotros en actualidad; lo compresente, en habitualidad" (47).

La actualidad y la habitualidad de las cosas se da, en vista de que en el mundo vital de cada hombre se presentan varias cosas, incluso infinidad de cosas, sin embargo, en un cierto momento de esa vida surgen unas cosas y en otro momento otras; en cada momento siempre se destaca alguna o algunas cosas sin prestar mayor atención al resto de las mismas. El ámbito en el cual nos aparecen las cosas, Ortega lo denomina el horizonte y es la Segunda Ley Estructural de nuestro mundo: "Ese fondo, ese segundo término, ese ámbito es lo que llamamos horizonte. Toda cosa advertida, atendida, que miramos y con que nos ocupamos tiene un horizonte desde el cual y dentro del cual nos aparece" (48).

Más allá de la cosa o cosas que nos ocupan y que aparecen en nuestro horizonte, se encuentra ese mundo que no nos es presente en este momento y por lo tanto nos es latente, el más allá latente ahora es la Tercera Ley Estructural de nuestro mundo (49). Este más allá latente ahora es simplemente el mundo, el contenedor de diversas realidades entre ellas las cosas que hemos visto o que podemos ver y que en ese momento, en ese ahora están ocultas, pues en mi horizonte no están presentes: "El horizonte es la línea fronteriza entre la porción patente del mundo y su porción latente" (50).

Este mundo latente, el más allá latente ahora, Ortega a la vez lo designa perspectiva (51). Al encontrarme en este mundo que no puedo elegir, en este aquí y ahora en cambio se puede elegir donde estar, aquí o allá, cambio de sitio, el sitio que elijo es mi aquí y en base a mi aquí todas las cosas del mundo latente tienen que serme desde mi sitio, desde mi aquí. En consecuencia el más allá latente ahora se convierte en perspectiva: "Y al tener el mundo, con todas las cosas dentro, que serme desde aquí, se convierte automáticamente en una perspectiva..." (52). En mi perspectiva dentro de mi horizonte, la actualidad y la habitualidad de

las cosas me llevan sin duda a una co-existencia, a una mutua relación del yo y las cosas. Una co-existencia, una relación que puede ser de dependencia y pragmática.

Tanto el yo como las cosas son realidades y por realidades entendemos entidades que existen, que son, que tienen una existencia independiente y que por lo tanto tenemos que contar con ellas (53).

El yo y las cosas sostienen una relación de dependencia y pragmática debido a que el hombre se mueve entre las cosas y en algunos casos su vida gira en razón de las cosas; en nuestros días esto se ha llevado al extremo y se han perdido quizás otros horizontes con mayor carga axiológica. La relación de dependencia y pragmática del hombre y las cosas es un hecho.

Junto con los minerales, vegetales y animales están los objetos que el hombre ha inventado, ha fabricado para ayuda y servicio en su quehacer cotidiano. Estas cosas se encuentran en el mundo o circunstancia, cosas con las que tropezamos, con las que tenemos que contar con ellas y este contar con ellas en ocasiones nos ayuda en nuestro trabajo vital y en otras, nos estorba o perjudica. La primera y más inmediata relación que mantenemos con las cosas es una relación de acción -nos sirven o no las cosas- y después se dará una relación de conocimiento, saber el qué y el por qué las cosas son así: "Las cosas me son y yo soy de las cosas. Estoy entregado a ellas: me cercan, me sostienen, me hieren, me acarician. Entre ellas y yo no hay, pues, nada de eso que se llama conciencia, cogitatio y pensamiento. La relación primaria del hombre con las cosas no es intelectual, no es un darse cuenta de ellas, pensarlas o contemplarlas. ¡Qué más quisiéramos! Es estar en ellas y con ellas; y, por parte suya, estar efectivamente actuando sobre mí". (54). El mutuo actuar del yo y las cosas nos lleva a la Cuarta y última Ley Estructural de nuestro mundo que consiste en la organización pragmática del mismo: "...nuestro mundo, el de cada cual, no es un *totum revolutum*, sino que está organizado en "campos pragmáticos" (55).

El hombre, en su yo ha planeado un esquema del mundo, en el cual se encuentra con todo lo que tiene que contar, no sólo las cosas que le son inmediatamente corporales sino también las latentes y las que solemos llamar "espirituales" como son: los sentimientos, los pensamientos, etc.

... Esa necesidad del hombre de contar con las cosas se debe a que las cosas están actuando sobre él y este actuar de ellas sobre el hombre no es puramente superficial, sino al contrario, este actuar es trascendente por la simple razón de que las cosas son condiciones de posibilidad del quehacer al igual que la circunstancia, porque dependiendo del medio que nos rodea desde el aspecto geográfico hasta el económico, social, cultural... y unido a las cosas con que contamos, más allá de su simple existencia, las cosas van a determinar en gran medida el quehacer y por tanto la vida del hombre. El hombre puede elegir su quehacer pero siempre tiene que referirlo a las posibilidades y obstáculos que encuentra en su circunstancia: "En el mundo o circunstancia de cada uno de nosotros no hay nada que no tenga que ver con uno y uno tiene, a su vez, que ver con cuanto forma parte de esa circunstancia o mundo. Este está compuesto exclusivamente de referencias a mí y yo estoy consignado a cuanto en él hay, dependo de ello para mi bien o para mi mal..." (56).

Si admitimos que la relación primera de las cosas y el yo es de acción, esto nos lleva a una constante y recíproca actuación. Las cosas modifican las posibilidades y con ello el quehacer; así como el yo y el quehacer de cada hombre trata de modificar su circunstancia.

El hombre se encuentra con las cosas, entre las cosas y esto lo lleva constantemente a una acción; las cosas nos sirven o nos impiden nuestro actuar: "La condición primaria de las cosas consiste, pues, en servirnos para o impedirnos para" (57). Este encontrarnos con las cosas nos modifica en nuestro actuar y en nuestro ser. Ahora bien, ¿qué pasa con el ser de las cosas? Primero utilizamos las cosas y después averiguamos qué son: "De la cosa no decimos nada: decimos sólo lo que nos pasa a nosotros con ella, a saber, que la podemos o tenemos que encontrar. Pero es evidente que esto le trae sin cuidado a la cosa: porque a nosotros nos pase encontrarla, a ella no le pasa nada" (58). Este no pasarle nada quiere decir que su ser es inmutable, que no cambia y al decir que no cambia nos reafirma la idea del ser fijo y dado desde un principio en las cosas.

En nuestro cotidiano existir primero utilizamos las cosas y después averiguamos qué son; por eso primero aprehendemos su ser para y no su ser en sí, le damos a las cosas un sentido pragmático que consiste en

la servicialidad; una servicialidad que incluye por supuesto su forma negativa, la deservicialidad; es decir, las cosas me sirven, me facilitan mi quehacer o no me sirven, me dificultan dicho quehacer; de ahí que las cosas tengan un ser que consiste en pura referencia hacia mí. Este primer contacto, esta primera relación de las cosas y el yo no es ontológica, sino una relación de praxis; las cosas para mí en ese momento no tienen ser, no sé sobre su ser: "Ella, la cosa, por sí misma, según su actuación primaria en nuestra vida no es tal ni es cual, no es así ni del otro modo: está, en suma, desnuda de todo ser" (59). Esto es complicado de aprehender y entender, porque hoy vivimos sumergidos en una sociedad en la que por muy diversos medios de comunicación nos saturan de información, asimismo dentro de la tradición educativa y cultural la cual se ha ido heredando, creemos saber lo que son las cosas, el ser de las mismas y este posible conocimiento de las cosas se ha convertido en hábito.

Las cosas tienen un ser, una importancia sustancial que lo hace de tal manera independiente de ti y de mí, esto es, hay un mundo objetivo común: "...la idea de un mundo más allá del mío y del suyo, un mundo presunto, colegido, que es común de todos. Esto es lo que llamamos el "mundo objetivo" frente al mundo de cada cual en su vida primaria" (60). En este mundo objetivo no pueden estar sólo las relaciones pragmáticas de las cosas, el ser para de las cosas, su servicialidad sino que este mundo objetivo está formado de esas cosas que surgen con su ser propio: "En suma, que se compone de cosas que me aparecen poseyendo un ser suyo propio y no un mero ser para" (61).

Este mundo objetivo se va configurando en base al intercambio de ideas, de experiencias que tenemos en común. Este mundo objetivo que algunas veces le llamamos el verdadero Mundo es una gran conjetura que hemos ido construyendo en nuestra convivencia y por lo tanto es problemática debido a que la experimentamos con enigmas y partes azarosas. De tal suerte que el conocimiento que tenemos del mundo objetivo es parcial y aproximado o tal vez, este pensamiento milenarico enfocado al mundo objetivo está llegando a saber lo que radicalmente es.

Esta gran conjetura que es el mundo objetivo se funda en el hecho de que los hombres coincidimos en una visión generalizada de los componentes

del mundo y gracias a esa parte de coincidencia creemos vivir en un mismo y único mundo; una coincidencia que nos da la pauta a nuestra con-vivencia, a nuestro con-vivir: "...basta con aquel torso de coincidencias, puesto que ese torso es suficiente para que de hecho creamos todos los hombres vivir en un mismo y único mundo. Esta es la actitud que podemos llamar natural, normal y cotidiana en que vivimos y, por eso, por vivir con los otros en un presunto mundo único, por tanto, nuestro, nuestro vivir es con-vivir" (62).

Este ser en sí de las cosas, del mundo objetivo no es tan recurrido como el ser para de las cosas; esto se debe a que la vida del hombre está más orientada al quehacer -praxis- que a la reflexión -teoría-; digamos pues que para fines prácticos e inmediatos es difícil conocer el verdadero ser de las cosas, ya que sólo apreciamos su ser práctico: "...su ser es un ser para mis finalidades, aspiraciones, necesidades..." (63).

Las cosas que me permiten o me dificultan mi quehacer están dentro de mi mundo vital, pasan a formar parte directa de él. Las cosas que rodean a cada hombre son abstractamente las mismas para todo hombre, aunque cuando estas cosas afectan directa e individualmente son totalmente diferentes porque esas cosas van a representar un algo para o un algo en contra de sus fines: "En efecto, toda cosa corpórea tiene dos caras... y, como de la luna, sólo una de esas caras tenemos presente" (64). Este aspecto de facilidad y dificultad que presentan las cosas, en el cual me desenvuelvo hace que me encuentre en una realidad de acción, de movimiento: "Y como hacer y ocuparse, tener asuntos se dice en griego práctica, praxis -las cosas son radicalmente pragmática y mi relación con ellas pragmática" (65). Si las cosas y mi relación con ellas es pragmática, de igual modo tiene que ser el mundo o circunstancia que hace posible dicha realidad y relación: "El mundo o circunstancia, dijimos, es por ello una inmensa realidad pragmática o práctica -no una realidad que se compone de cosas" (66). Esta relación práctica del hombre con el mundo y con las cosas es un mutuo y constante actuar, es un proceso dinámico: "En nuestro mundo vital no hay nada material: mi cuerpo no es una materia ni lo son las cosas que con él chocan. Aquél y éstas, diríamos para simplificar, son puro choque y, por tanto, puro dinamismo" (67). Es

importante recapacitar que no es el aspecto práctico del mundo, de las cosas y del hombre el único ni el más relevante, porque si así fuera estaríamos incompletos en nuestro hacer y ser; y esto se volvería un continuo hacer sin sentido, el simple hacer por hacer. Gracias a que este mundo tiene sentido y está organizado, podemos transportarlo a nuestro vivir; pues nos encontramos con facilidades y dificultades y son precisamente éstas últimas las que me permiten reflexionar en torno a la circunstancia, en la cual no todo es práctico, útil y hasta en un cierto sentido cómodo, sino es una circunstancia donde se puede recapacitar sobre otras realidades como son los sentimientos, las ideas con los cuales no se puede llevar una relación pragmática por muy ordenado y estructurado que esté el mundo.

3. EL ENSIMISMAMIENTO DEL HOMBRE.

El hombre se encuentra en una circunstancia y en esa circunstancia que le rodea tiene que ir haciendo su vida. El hombre no tiene la vida hecha, no tiene una existencia terminada, al contrario, el hombre es el único ser en este mundo que tiene una carencia vivencial, una carencia existencial; el hombre necesita hacer su vida, es más, el hombre va haciendo su vida y con ella su ser. El hombre es y hace su vida. Todo lo que somos y hacemos es porque nosotros así lo quisimos, así lo decidimos.

El hombre hace su vida y su ser en una circunstancia, en palabras más sencillas, el hombre vive y es en una circunstancia: "Se halla el hombre, no menos que el animal, consignado al mundo, a las cosas en torno, a la circunstancia. En un principio, su existencia no difiere apenas de la existencia zoológica: también él vive gobernado por el contorno, inserto entre las cosas del mundo como una de ellas. Sin embargo, apenas los seres en torno le dejan un respiro, el hombre, haciendo un esfuerzo gigantesco, logra un instante de concentración, se mete dentro de sí..." (68).

En esta circunstancia -espacial y temporal-, el hombre se encuentra consignado, se encuentra con las cosas y con los otros hombres.

Dentro de la circunstancia, la existencia del hombre en un primer

momento queda absorbida a tal grado que pasa a formar parte de ella como una cosa más. Esto se debe a que el hombre no ha asumido su existencia o para decirlo en términos orteguianos el hombre no ha tomado conciencia de su vida y todo lo que le rodea. Mientras el hombre no tome conciencia de su situación, de su ser y de su hacer, su existencia se asemeja a la existencia de los animales. Por eso es indispensable "reparar"; "...que equivale a lo que tradicionalmente se llamaba "tener conciencia de algo", y el simple "contar con", que expresa esa presencia efectiva, "ese existir para mí que tienen siempre todos los ingredientes de mi situación" (69).

El hombre, en ese primer momento, se encuentra absorbido, atrapado, cautivo de la circunstancia; el hombre se siente perdido: "...el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas, es la alteración" (70).

El hombre no puede vivir en la alteración. El hombre tiene que reparar en su existencia, una existencia carente de ser, en el que el ser de su existencia, de su vivir está en su quehacer, un quehacer que se hace, que se vive, que se es en la circunstancia. Es por esto que el hombre al encontrarse existiendo en la circunstancia, necesita encontrarse a sí mismo, tiene que reparar en su ser y en su hacer, tomar conciencia de la circunstancia y él en ella: "Ahora podemos decir en fórmula clara: antes, yo no tenía conciencia de mí, no reparaba en mí, pero contaba conmigo. Por eso ha sido posible que al ahora buscarme yo, en el ahora de antes, he hallado que ya estaba allí, que ya antes existía para mí, y gracias a ello, he podido pescarme, subrayarme, reparar en mí; en suma, tener conciencia clara y aparte, de mí" (71).

Este acto de reparar en sí mismo, de tener conciencia de sí mismo requiere de un gran esfuerzo, porque resulta que el hombre está atento a la circunstancia y tiene que abstraerse de esa realidad y encontrarse a sí mismo. Necesita suspender la atención normal que tiene puesta en la circunstancia y buscarse a la vez en ella. El hombre tiene que hacer un esfuerzo doble: tiene que encontrarse entre las cosas de la circunstancia y no perderse en ellas. Este reparar en sí mismo es lo que con menos frecuencia realiza el hombre y sin embargo es lo que tiene más próximo a su ser, pues a mi ser hombre le es más próximo y más común tener conciencia de sí mismo que de las cosas, pero a la vez es lo más complejo de realizar.

Reparar en sí mismo o tener conciencia de sí mismo es un acto esencial del hombre y no accidental. Primero el hombre toma conciencia del mundo y después toma conciencia de sí mismo no por accidente o por error, sino porque el hombre en su ser lo necesita. Para el hombre es preciso tener conciencia del mundo, pero le es más trascendental tener conciencia de ese ser que vive en esta circunstancia y que es capaz de modificarla para bien o para mal: "Es muy importante esta advertencia de que la conciencia de mí mismo es esencialmente, y no accidentalmente, posterior a mi conciencia del mundo, o lo que es igual, que sólo reparo en mí cuando me desentiendo del mundo, cuando mediante la atención me retraigo o retiro del mundo" (72).

A pesar de que el hombre en un primer momento vive en la alteración, la cual no le permite ser propiamente hombre debido a que lleva una vida semejante a la de los animales, de ahí que el hombre necesita entrar en sí mismo: "Empezó a prestar atención a su interior, es decir, entró en sí mismo: era el primer animal que se encontraba dentro de sí, y este animal que ha entrado en sí mismo es el hombre" (73). Esta capacidad del hombre de entrar en sí mismo, Ortega y Gasset la ha denominado ensimismamiento: "...el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el ensimismamiento, la vita contemplativa que decían los romanos, el theoretikós bios de los griegos, la theoria" (74). El ensimismamiento es el segundo momento en la vida del hombre.

Esta capacidad que tiene el hombre de retirarse a su intimidad, de abstraerse de la circunstancia, en una palabra de ensimismarse es una capacidad que ha ido adquiriendo, no es algo innato, natural: "Esa atención hacia dentro, que es el ensimismamiento, es el hecho más antinatural, más ultrabiológico. El hombre ha tardado miles y miles de años en educar un poco -nada más que un poco- su capacidad de concentración. Lo que le es natural es dispersarse, distraerse hacia fuera, como el mono en la selva y en la jaula del Zoo" (75).

El hombre ha educado esa capacidad de ensimismamiento porque se ha sentido perdido. En el hombre sentirse perdido es un constitutivo que lo diferencia de los demás seres y que por lo tanto lo constituye como hombre en su ser y en su hacer: "La capacidad y desazón de sentirse

perdido es su trágico destino y su ilustre privilegio" (76). Este constitutivo propio del hombre de sentirse perdido le obliga a buscarse y encontrarse; y es en esa búsqueda y encuentro donde el hombre ha ido educando a través de los años la capacidad de ensimismamiento que le ha permitido desarrollar su creatividad. Gracias a ese ensimismamiento el hombre puede manifestar su vida teórica, o mejor aún, el hombre ha sido, es y será hacedor de una vida de creación. En algunos momentos el hombre al refugiarse en su intimidad, al ensimismarse encuentra la pauta necesaria para analizar su ser y su hacer, y de esta forma proyectar hacia el futuro lo que quiere ser y hacer: "Según esto, no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura" (77). Para poder vivir una vida práctica adecuada, primero que nada tenemos que elaborar una vida teórica y viceversa, es decir, vida teórica y vida práctica es un binomio insustituible que hace posible la vida humana en plenitud.

El hombre cuando vive en la alteración sus sentidos y su inteligencia captan las cosas que le rodean, cuando logra sustraerse de esa circunstancia en la que están las cosas, esto es, de ensimismarse, el hombre puede realizar un pensamiento en base a las ideas que le han originado las mismas cosas. Es claro que el hombre en este retiro voluntario que hace a su interior, en ese su ensimismamiento es cuando ha creado arte, política, economía, filosofía, educación, ciencia, etcétera; un sinfín de quehaceres que lo van constituyendo como hombre en sentido individual y en sentido social.

La capacidad de ensimismarse no es un don que se le haya dado, al contrario, el hombre lo ha ido adquiriendo con el tiempo y con mucho esfuerzo porque en el hombre nada le es dado hecho, todo lo tiene que ir haciendo. El hombre es gerundio y no participio: "Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él" (78). Todo en el hombre es pura posibilidad, hasta la vida pues en el existir de todo hombre se maneja la posibilidad de vivir o no, podía haber nacido o no.

Para terminar con este segundo momento de la vida del hombre que es el ensimismamiento, este ensimismamiento no deja de ser soledad, y es en ella precisamente donde llevamos a cabo nuestro auténtico vivir

humano.

El hombre es siempre y en su más auténtico y pleno vivir profunda soledad. En la soledad, el hombre se encuentra como hombre: "En la soledad el hombre es su verdad -en la sociedad tiende a ser su mera convencionalidad o falsificación. En la realidad auténtica, del humano vivir va incluido el deber de la frecuente retirada al fondo solitario de sí mismo" (79). El hombre es radical soledad y la soledad es la verdad del hombre.

El tercer momento de la vida del hombre es aquel en que el hombre retoma su existir en el mundo o circunstancia con un plan de modificar y actuar en su entorno: "...el hombre vuelve a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la acción, la vida activa, la praxis" (80).

En este volver al mundo o circunstancia, el hombre no pierde conciencia de sí mismo, al contrario, el hombre está más consciente de lo que es y de lo que hace, de lo que puede ser y hacer. En el tercer momento, el hombre es el protagonista del mundo, el hombre no se va a dejar manipular por su circunstancia, sino que se va a enfrentar al mundo con un plan de dominio.

El hombre en su ensimismamiento elabora un proyecto acorde con sus ideas, medios, fines para modificar su circunstancia e imponer su voluntad. Por eso, el hombre en este momento de su vida no pierde la conciencia de sí mismo pues la va a proyectar con fuerza y seguridad sobre las cosas que componen el mundo o circunstancia. El hombre va ir poco a poco transformando el mundo o circunstancia; esto es lo que suele llamarse la humanización del mundo: "El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día de entre los días, allá en los fondos del tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad..." (81).

El hombre va modificando el mundo o circunstancia debido a que su contacto primero con él, es el de un mundo desfavorable. El hombre se encuentra en este mundo incanjeable, no puede escoger otro mundo, es este mundo de aquí y de ahora en el que tiene que averiguárselas solo, porque

todo lo tiene que hacer, nada le es dado hecho. Ante esto, el hombre se siente perdido, un sentimiento que le obliga a actuar sobre el mundo: "Por eso, si el hombre goza de ese privilegio de liberarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento" (82). La razón por la cual el hombre vuelve sobre el mundo de manera práctica es que el hombre tiene la necesidad de irse creando un contorno de seguridad, puesto que bastante insegura es la vida para que todavía el espacio donde se tiene que ir viviendo lo sea también. La vida práctica, la acción del hombre en el mundo es una acción específicamente humana y esta acción es la técnica. Gracias al progreso de la técnica el hombre es capaz de modificar su circunstancia según sus necesidades y fines, de acuerdo a las comodidades que busca para poder ensimismarse y elaborar un proyecto sobre este mundo, sobre las cosas y la relación con ellas. La técnica le ha permitido al hombre modificar su mundo exterior, hacerlo un poco más seguro, asimismo le ha dado la pauta: "...para construirse un mundo interior" (83).

Es evidente que la técnica ha transformado el mundo en el largo transcurrir de los años. El mundo que actualmente estamos viviendo es el resultado de la acción de muchas generaciones y el hombre como heredero de ese avance ha podido gozar de un mundo exterior con un amplio bienestar, así como la gran diversidad de quehaceres; junto a ese cambio del mundo exterior está también el cambio del mundo interior. El hombre de hoy no sólo se encuentra con un mundo exterior que le ofrece ventajas, sino que igualmente le ofrece desventajas debido a que el hombre se ha complicado la vida; se vive en un mundo sobrado de necesidades ficticias y esto ha ocasionado que en nuestro mundo interior surjan nuevas ideas que nos embrollan. En la actualidad tenemos nuevos problemas y nuevas metas que quizás nuestros padres o abuelos ni siquiera vislumbraban.

Todo hombre ha creado su mundo interior constituido principalmente por ideas que ha obtenido del mundo exterior, de las cosas que lo rodean, de los otros hombres: "Pero el mundo es la total exterioridad, el absoluto fuera, que no consiente ningún fuera más allá de él. El único

fuera de ese fuera que cabe es, precisamente, un dentro, un intus, la intimidad del hombre, su si mismo, que está constituido principalmente por ideas" (84). Si todo hombre ha creado su mundo interior en base a las ideas que tiene referente al mundo exterior entonces es cierto que el hombre del siglo XX es un hombre congestionado de ideas, y estas ideas le están causando muchos problemas. El mundo exterior en el que está viviendo el hombre contemporáneo está cambiando de una forma vertiginosa, porque resulta que el hombre se ha ido perfeccionando más en la acción que en el pensar. Hoy, se ha divinizado la pura acción y esto ha ocasionado el constante cambio del mundo exterior, y como consecuencia el cambio del mundo interior, un mundo interior que se siente, que llega a ser en muchas ocasiones inestable. Necesitamos retomar la armonía entre la vida práctica y la vida teórica, pues una vida basada solamente en la acción: "Pierde valor, pierde precio la vida de los hombres y se practican todas las formas de la violencia y del despojo" (85). El hombre tiene que limitar su acción para recobrar su capacidad de reflexión y así llegar a un equilibrio entre su acción y su pensar, entre su hacer y su ser; esto se logra cuando se está dispuesto a penetrar en la intimidad: "...reconstruir su persona donde únicamente se reconstruye, que es en la soledad" (86).

Nunca es demasiado tarde, si queremos encontrarnos con la verdad de lo que somos y de lo que hacemos, y esto es posible en soledad. Somos y hacemos nuestra vida, una vida única y auténtica, vivida en soledad, cada hombre vive su vida solo. El hombre es y vive en soledad, aunque no lo sepamos, no lo queramos admitir, no lo sintamos así o tal vez nunca pensemos tal realidad.

Para concluir este tema es importante tener presente que estos tres momentos por los que atraviesa la vida de todo hombre y que son: 1°. la alteración, 2°. el ensimismamiento y 3°. la vida práctica, son momentos cíclicos en la vida del hombre como ser individual y como ser social o comunitario. Estos tres momentos se hacen más complejos y densos dentro de las condiciones en que se desarrollen.

4. EN TORNO AL CUERPO HUMANO.

El hombre existe en un elemento extraño, existe en algo fuera de él; este elemento extraño, ese algo fuera de él es la circunstancia. La circunstancia no es absoluta dificultad ni absoluta facilidad, porque si la circunstancia estuviera compuesta sólo de dificultades simplemente no podríamos existir, nos habría aniquilado. Ahora bien, si fuese el caso contrario, es decir, una circunstancia compuesta sólo de facilidades: "...la circunstancia no sería sino una prolongación de mí mismo, yo sería como Dios" (87).

La circunstancia se compone, a la vez, de dificultades y facilidades.

El hombre necesita de un elemento que le sea próximo y que además le permita estar en contacto con la circunstancia. Al respecto José Ortega y Gasset escribe: "Por ejemplo: las dos porciones de esa circunstancia que me son más próximas son eso que llamo "mi cuerpo" y eso que llamo "mi alma"; pues ambos no son sino dos grupos específicos de especiales facilidades y dificultades" (88).

Nos encontramos aquí con dos conceptos que a lo largo de la historia del pensamiento, el hombre ha manejado con mucha habitualidad. Estos conceptos son: cuerpo y alma.

En algunas ocasiones, el hombre se ha detenido a pensar el sentido y el valor que tienen esos dos conceptos. En lenguaje coloquial relacionamos el cuerpo a una realidad material, mientras que el alma a una realidad inmaterial y a veces espiritual. Es mucho más fácil entender y captar una realidad material que una realidad inmaterial; por eso nos es más lógico comprender el concepto cuerpo, puesto que podemos hacer referencia inmediata a cualquier objeto real. En cambio, el concepto alma no tiene referencia inmediata con algún objeto real.

Para los griegos, el cuerpo es un concepto que alude a una existencia material, en tanto que el alma significa el principio vital, el soplo de vida que estaba en todo cuerpo animado. Podríamos continuar revisando la evolución que han tenido esas dos ideas a lo largo del pensamiento, lo cual nos llevaría a ampliar o reforzar nuestro conocimiento. Sin embargo, esto sería desviarnos un poco de nuestro trabajo de investigación y de nuestro pensador; lo que aquí nos interesa es el

sentido que tiene cuerpo y alma en la concepción antropológica de la filosofía de José Ortega y Gasset.

En el pensamiento tradicional, el hombre está constituido por cuerpo y alma. Nadie duda que el cuerpo es esa estructura físico-química-biológica-fisiológica; en cambio, sobre el alma no nos hemos podido poner de acuerdo. Generalmente designamos con el término alma aquella realidad que no podemos ver, que pensamos o creemos que está dentro de cada hombre, y a veces decimos que es su interior, su sentir, su espiritualidad. Es difícil poder pensar dos ideas contradictorias, radicalmente opuestas las cuales tienen su unión en el hombre. Descartes decía que el punto de unión entre cuerpo y alma se daba en la glándula pineal.

Ahora bien, cuerpo y alma siendo ideas antagónicas, las hemos sintetizado en el hombre. ¿No será factible que estemos en un error? El hombre, ¿tiene cuerpo y alma?

Al investigar y reflexionar en torno al cuerpo y al alma en el pensamiento orteguiano, nos encontramos en primera instancia con la siguiente cita: "Porque no se trata de que yo sea una cosa, o mejor, dos cosas: cuerpo y alma; y que esa cosa o pareja de cosas que soy se encuentre, entre las otras cosas, dentro de la gran cosa que es el mundo -por lo pronto, en la tierra-, y que en ella me pase esto o lo otro. ¡No! Se trata de que no hay más que un pasarme a mí. Nada hay ni es que no sea puro acontecer. Que, por tanto, vivir no es estar mi cuerpo y mi alma en la tierra; porque cuerpo, alma y tierra no son realidades radicales, sino ideas que, viviendo, nos hemos formado sobre lo que era o es esa realidad que soy y en que estoy. Esas ideas me las puedo haber formado radicalmente o puedo haberlas recibido de mi contorno social" (89). Como podemos apreciar para Ortega y Gasset cuerpo y alma son ideas creadas por el hombre y no realidades radicales que fundamenten nuestro existir, nuestro ser hombre, pues lo que nos hace ser propiamente hombres es esa realidad radical que es la vida de cada quien.

Para Ortega, la realidad primera y auténtica es el vivir de cada hombre y es a ese vivir de cada hombre al que debemos de hacer referencia todas las demás realidades: "La misma advertencia podríamos hacer con respecto a todo, lo cual nos llevaría a descubrir que la realidad en que

creemos vivir, con que contamos y a que referimos últimamente todas nuestras esperanzas y temores, es obra y faena de otros hombres y no la auténtica y primaria realidad" (90).

El cuerpo y el alma son ideas que hemos recibido por tradición o tal vez son hipótesis confusas que hemos creado para comprender nuestra realidad radical.

Encontrarnos con la afirmación de que cuerpo y alma no son realidades radicales, sino ideas lo cual nos produce un sacudimiento en nuestro pensamiento porque desde pequeños siempre nos han dicho que somos un cuerpo y una alma. Ante este nuevo planteamiento es indispensable revisarlo con gran detenimiento para comprender la exposición de José Ortega y Gasset con respecto al cuerpo y al alma, y no cometer el error de llegar a un extremismo cerrado con nuestras ideas.

Es cierto que cuerpo y alma son dos conceptos que no tenemos claros y de ahí nuestra confusión: "La ciencia ha llegado, en la evolución de los conceptos de cuerpo y alma, a punto muerto. Cuerpo no significa hoy nada últimamente claro ni en el sentido de cuerpo físico, ni en el sentido de cuerpo biológico. Respecto al alma, no es hoy para la teoría, para la ciencia, sino muy poco más que una palabra...

Una vez más estamos perdidos. Nos sentimos perdidos ante esas dos realidades X y X', que llamamos cuerpo y alma, y que nos son tan importantes. Comprenderán que si estamos perdidos en temas tan fundamentales, mal puede ocurrir que no lo estemos en otros enormemente secundarios (la política, por ejemplo), que supondrían claridad sobre aquellos conceptos básicos, y sobre muchos otros asuntos que en ellos van implicados" (91).

En la tradición al cuerpo y al alma se les ha dado la categoría de cosa. Y este ha sido quizá nuestro error, puesto que no podemos definir ni determinar al hombre con dos conceptos que lo cosifican, por la sencilla razón de que el hombre no es una cosa, no es un objeto sino un sujeto, un alguien, una personal, un yo.

En primer lugar, el hombre no es una cosa, sino que el hombre es su vida, es su quehacer; el hombre es acontecimiento: "Porque yo no soy tampoco una cosa que está ahí. Yo me acontezco a mí mismo. En mi vida, me acontece encontrarme constantemente con eso que llamo yo y que me da

mucho quehacer. Yo no soy mi cuerpo; yo no soy mi alma. Porque cuerpo y alma -como he dicho- son sólo hipótesis teóricas; por cierto, confusas y toscas" (92).

Ahora bien, la diferencia está en relación con aquellas concepciones antropológicas en las que el punto de partida es el hombre como cosa, y no como sujeto único, concreto, irrepetible, distinto que es el yo. Teniendo como base el yo orteguiano, podemos entender que cuerpo y alma son ideas.

El yo es un yo patente, inmediato y por lo tanto inmanente. El yo es la captación primera y fundamental de mi existencia, de mi vida. El yo es mi proyecto concreto de existencia, es mi yo actual. Este yo actual que se hace con el conjunto de mis experiencias y en vista de mis proyectos, sin dejar claro está, que me encuentro en un tiempo y en un espacio determinado. De tal forma que el hombre es vitalidad y no una cosa: "Es más, cuerpo y alma no existen para mí, vitalmente no forman parte de mi vida. Son uno y otra -cuerpo y alma- dos construcciones intelectuales mías, dos hipótesis, dos teorías que yo he hecho o recibido de otros para aclararme ciertos problemas que mi vida me plantea. Lo que existe vitalmente para mí es, pues, mi teoría de las células y mi teoría sobre el alma, esto es, dos convicciones mías, pero las células mismas y el alma misma no forman parte de mi vida" (93).

El hombre es su vida. Yo no estoy viviendo día a día, pensando, sintiendo, etcétera como un ser que se encuentra dividido en cuerpo y alma. ¡No! Simplemente estoy viviendo como unidad, ya que cuerpo y alma tienen en el hombre una presencia ideológica, solamente mental. Las ideas cuerpo y alma se manejan de forma común, no así en la vida cotidiana, pues cuando el yo de cada hombre ve, experimenta, convive con el otro hombre no está conviviendo con un cuerpo y con una alma, está conviviendo con otro yo, con un sujeto. El hombre se experimenta y experimenta al otro como unidad, no como des-unión; es más, el hombre capta su circunstancia y todo lo que en ella hay como unidad, nunca como separación. La separación sólo es posible mentalmente -gnoseológicamente-, no realmente -ontológicamente- en la existencia: "Más allá de mi llamado cuerpo, más allá de mi llamada alma, están ahí los llamados minerales, vegetales, animales; están los otros hombres; y

todo ello en un escenario, en un ámbito, en un paisaje. Porque lo que la tierra es como realidad radical, no es sino un paisaje o una serie de paisajes en que vivo" (94).

Don José Ortega y Gasset dice que el hombre no es cuerpo ni es alma, el hombre no es el acoplamiento de dos cosas; el hombre es antes que nada y después de todo unidad, es vida, es acontecer aquí y ahora, o en palabras más sencillas, el hombre es un yo.

Sin embargo, el hombre tiene un cuerpo, esa estructura o elemento que se abstrae de su yo. El cuerpo es el medio más directo que pone al hombre en contacto con su circunstancia: "He sostenido que ese yo que soy, no es ni mi cuerpo ni mi alma los cuales sólo son la porción de la circunstancia que me es más próxima y como la frontera entre la circunstancia y yo, a esto se debe que se las haya confundido conmigo. La frontera es algo en que una realidad termina y otra empieza. Por eso suele ser línea equívoca y ambigua, lugar de confusión, terreno de combates que luego cuentan sonoros, los romances fronterizos. Cuerpo y alma son casi yo, aquello de la circunstancia que siéndome más próximo, me es, por ello, más propio y por excelencia lo mío. Son del mundo mi esencial e inalienable propiedad que ningún expropiador podrá confiscarme" (95). El hombre tiene que vivir, que existir en un mundo o circunstancia que le afecta, que en ocasiones le presenta dificultades y en otras facilidades. El cuerpo es la propiedad que lo relaciona con esta circunstancia o mundo que le afecta. Este cuerpo también es algo que le afecta, porque le resiste y le entorpece, a la vez, de que lo sustenta y lo lleva. Por lo tanto, el cuerpo es una propiedad adversa y favorable.

Sobre el alma, Ortega y Gasset no profundiza mucho. Dice que el alma al igual que el cuerpo es una idea confusa, creada por Aristóteles. La idea del alma quiere denominar una realidad distinta a la realidad del cuerpo y no obstante la hemos definido con categorías que hacen alusión al cuerpo y por eso Ortega dice que el alma es una cuasi cosa o en lenguaje más castellano quisicosa: "En comparación con una realidad que es puro acontecer, ser alma no es sino ser quisicosa, no es sino ser materia -más sutil que la otra, pero, al fin y al cabo, materia-..." (96).

El alma es una quisicosa, así que debe de presentar ciertas facilidades y dificultades (97). Estas facilidades y dificultades del alma son más laboriosas para establecer, porque el alma no tiene una referencia directa y objetiva en la realidad, como en el caso del cuerpo.

Retomando el tema del cuerpo, el hombre es un ser que se encuentra confiscado en un cuerpo: "El hombre es, pues, ante todo, alguien que está en un cuerpo y que en este sentido -repárese, sólo en este sentido- sólo es su cuerpo" (98).

El yo de cada hombre tiene un medio para manifestarse y ponerse en contacto con su circunstancia, este medio es su cuerpo. El hecho de que el hombre se encuentre en un determinado y específico cuerpo lo hace asimismo único, concreto, irrepetible, distinto a todos los demás cuerpos sean de los otros hombres o de las cosas.

Al encontrarme yo sumergido, inmerso en un cuerpo va a prescribir mi relación con los otros hombres y con las cosas, va a determinar la correlación Mundo-Hombre; una correlación que modifica y forma la vida de cada hombre.

La circunstancia se compone de presencias, de cosas y estas presencias y cosas son cuerpos que chocan con el cuerpo del hombre que es lo más próximo a su yo: "Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás y que lo sea el mundo" (99).

El cuerpo del hombre tiene que relacionarse con otras estructuras semejantes, es decir, con otros cuerpos. Por eso debe de haber una concordancia, un punto común entre el yo que se encuentra en un cuerpo y el mundo: "...mundo, pues, que está hecho de cuerpos" (100). El yo para manifestarse necesita de un cuerpo y su manifestación de igual modo se tiene que dar en otro u otros cuerpos. El cuerpo del hombre hace que todas las cosas y su relación con ellas sea corporal: "Ser el hombre cuerpo trae, pues, consigo no sólo que todas las cosas sean cuerpos, sino que todas las cosas del mundo estén colocadas con relación a mí. ¡Todas las cosas, incluso las que no son corporales!" (101). El hombre posee un cuerpo que es la propiedad más próxima que lo pone en contacto con la circunstancia, de ahí que la relación primera y la más inmediata entre el yo del hombre y la circunstancia necesariamente tiene que ser corporal y después de pensamiento; primero se aprehende esa realidad presente,

patente por medio del cuerpo que enlaza los sentidos para poderla captar, experimentar y posteriormente pensarla, reflexionarla.

El hombre capta, experimenta, etcétera no sólo las cosas que son cuerpos sino además las que son no corporales; esto se debe primordialmente a que todas las cosas del mundo están referidas al hombre, al yo gracias a su cuerpo y el yo hacia ellas también por su cuerpo, es decir se puede establecer una correspondencia entre mundo o circunstancia y el yo del hombre por el cuerpo, si no tuvieramos cuerpo simplemente estaríamos aislados del mundo y de los otros hombres. De tal manera que el cuerpo es el instrumento que posibilita la captación, experimentación, pensamiento, reflexión de todas las cosas del mundo incluso las no corporales como pueden ser los sentimientos, los pensamientos.

El cuerpo me especifica y me determina en un espacio y en un tiempo: "El cuerpo en que vivo infuso, recluso, hace de mí inexorablemente un personaje espacial. Me pone en un sitio y me excluye de los demás sitios" (102). El cuerpo del hombre es un espacio porque ocupa un lugar y lo recluye en un sitio; esto lo ubica o establece en un tiempo. Al hablar del espacio del cuerpo va incluido el tiempo. El espacio que lo está limitando a un aquí, también lo está limitando a un aquí en el tiempo que designamos como un ahora. El cuerpo es un aquí y un ahora.

El cuerpo es una especificación y determinación espacial y temporal, asimismo lo es en el quehacer.

Muchas veces nuestra mente ha estado en otros lugares, en otras circunstancias; pensamos, imaginamos o recordamos sucesos que quisiéramos vivir o simplemente sucesos que ya vivimos. Nuestro cuerpo nos pone en contacto con la realidad, retomamos esa realidad que estamos viviendo aquí y ahora, pues no podemos estar y mucho menos hacer en una realidad en la que nos es imposible estar por la limitación espacial y temporal de nuestro cuerpo. El cuerpo establece un aquí y un ahora con la circunstancia y con el quehacer.

El cuerpo no sólo nos limita en estar aquí y ahora, en ser aquí y ahora; esta limitación espacial y temporal es la que nos pone en contacto con la circunstancia, la que no nos permite lanzar a vuelo las ilusiones e imaginarse o soñarse en otro lugar y momento. Ahora bien, el cuerpo es

determinación espacial y temporal así como de quehaceres, como ya mencione. Cada hombre tiene una fisonomía, una estructura establecida que lo posibilita o imposibilita para realizar alguna o algunas actividades o quehaceres. Si la circunstancia en ocasiones llega a circunscribirnos, a limitar nuestro quehaceres, a veces, más duro y cruel la limitación de nuestro cuerpo, puesto que con ese cuerpo tenemos que vivir toda la vida. En cambio a la circunstancia podemos modificarla, gracias a que en ella se presentan posibilidades; mientras que respecto al cuerpo de cada quien hay pocas posibilidades, o quizás esas posibilidades son nulas o casi nulas. Una persona con cierta limitación física o intelectual puede aminorar su limitación, sin embargo es muy difícil que la pueda recuperar totalmente, es por eso que la limitación del cuerpo en ocasiones delimita o demarca el quehacer del hombre y con ello su vida: "...yo tengo que efectuarme en el mundo, entre las cosas, entre los otros hombres, con un cuerpo que me ha caído en suerte y que padece enfermedades, con un alma acaso no muy dotada de voluntad o de memoria o de inteligencia". (103).

El cuerpo es una propiedad, es algo mío; no solamente porque mi cuerpo es distinto del cuerpo del otro, sino por otras dos razones principalmente. La primera, el cuerpo es "mío", pues es la cosa más próxima a mí tanto que me confundo con él, es más, estoy y soy en él. La segunda, el cuerpo es "mío" en vista de que es el instrumento inmediato del que me valgo para estar en contacto con las cosas, con los otros hombres, con la circunstancia para poder sentirla, verla, manipularla, etc.

Por lo tanto, "mi cuerpo": "Es el instrumento u organon universal con que cuento; por eso mi cuerpo me es el cuerpo orgánico por excelencia. Sin él no podría vivir y en calidad de ser la cosa del mundo cuyo "ser para" me es más imprescindible, es mi propiedad en el sentido más estricto y superlativo de la palabra" (104).

El cuerpo es condición de posibilidad de la vida y por ende de que se pueda vivir, sin el cuerpo es imposible el ser, el yo así como el quehacer. El cuerpo es la manifestación, lo que se presenta, lo que aparece para decirlo en términos "husserlianos", es el fenómeno de ese yo que tiene vida, una vida biológica y una vida biográfica que tiene que vivirla, que tiene que hacerla.

El yo se puede distinguir del cuerpo. El cuerpo no solamente es un medio que nos pone en contacto con los otros cuerpos y que al ponernos en contacto con los otros cuerpos de igual modo nos pone una resistencia frente a ellos, esta resistencia se refiere a que el cuerpo de cada hombre hace ser -entiéndase ser en la plenitud de la palabra que incluye no sólo el estar sino también la vida y el quehacer- distinto y único a todo otro cuerpo; el yo tiene que ser en este cuerpo distinto y único a otro cuerpo, el yo no puede ser en otro cuerpo porque sencillamente no sería yo o dejaría de ser ese yo. El cuerpo de cada hombre manifiesta una resistencia ontológica y gnoseológica.

Por otro lado, siendo el cuerpo lo más próximo a cada hombre, a cada yo lo resiste, en el sentido de que el cuerpo le causa dolores, enfermedades, fatigas y, por eso, lo distingue de su yo: "...pero mi cuerpo mismo, aun siendo lo más próximo a mí de mi mundo, me resiste también, no me deja sin más ni más hacer lo que quiera, me ocasiona dolores, enfermedades, fatigas y, por eso, lo distingo de mí, mientras, por otra parte, modera mis proyectos insensatos, los desmesuramientos de mi fantasía, por eso, contra lo que se suele pensar, el cuerpo es el gendarme del espíritu" (105). Esta última frase de Ortega: "...el cuerpo es el gendarme del espíritu", nos hace recordar a Platón en su teoría del conocimiento, la reminiscencia y la doctrina del alma; temas tratados principalmente en sus diálogos Fedón o del alma y en la República o de lo justo, capítulo VII citándolo sólo como apunte cultural.

El cuerpo es lo más próximo a cada hombre, le resiste ontológica, gnoseológica y por supuesto físicamente, pues el cuerpo padece de dolores, enfermedades, fatigas, en una palabra, el cuerpo padece limitaciones que pueden ser de distinto tipo. El cuerpo limita las fantasías puesto que hace posible que no dejemos de perder relación con la realidad; asimismo limita el quehacer ya que el hombre tiene que adaptarse a ese determinado cuerpo y sujetarse a las condiciones físicas e intelectuales que le presenta en dicho momento: "Si todo lo que me rodea, empezando por mi cuerpo, me fuese cómodo yo no repararía en nada, no sentiría la circunstancia como tal circunstancia, como algo extraño a mí sino que creería que el mundo era yo mismo" (106).

Podemos decir que el cuerpo es el medio que nos permite "poner los

pies en la tierra" -como se dice en lenguaje coloquial- y aceptar que somos seres con limitaciones y dificultades; y que gracias a que tropezamos con esas limitaciones y dificultades podemos encontrarnos a nosotros mismos y planear nuestra existencia.

El cuerpo permite que todas las cosas del mundo se relacione, o sean referidas a él gracias a su cuerpo, incluso las no corporales. Por lo tanto, el hombre capta, experimenta, sabe de su cuerpo; además debe de captar, experimentar, saber de otros cuerpos. El planteamiento es el siguiente: ¿cómo el hombre capta, experimenta, sabe de "su cuerpo" y del cuerpo del otro, llámese hombre o cosa?

Ante esta pregunta Ortega escribe: "En suma, mi cuerpo es sentido principalmente desde dentro de él, es también mi "dentro", es el intra-cuerpo, al paso que del cuerpo ajeno advierto sólo su exterioridad, su forma foránea, su fuera" (107).

Yo capto, experimento y sé de mi cuerpo desde mí, desde dentro, esta es una experiencia immanente a mi ser, a mi yo; ya que el cuerpo de cada hombre es para él mismo una experiencia patente. Mientras que el otro cuerpo se capta, se experimenta, se sabe de él desde fuera, es una experiencia latente. El cuerpo del otro hombre o de la cosa se da en un proceso fenomenológico, en el sentido de que aparece, se presenta en un determinado momento. Tanto el cuerpo de cada hombre como el cuerpo del otro o de lo otro son fenómenos heterogéneos (108), puesto que se dan por procesos también heterogéneos.

Mi cuerpo y el cuerpo del otro hombre son fenómenos heterogéneos porque esos cuerpos pertenecen a dos tipos de ser, de existencias, de yo distintos: "Yo soy, pues, heterogéneo a todo otro yo, por muy yo que sea" (109). Más adelante Ortega agrega: "...sino más radicalmente porque siendo yo único, cualquiera otra cosa, sea materia o sea otro espíritu, es distinto de mí, heterogéneo a mí" (110).

La heterogeneidad de los cuerpos se debe a que el cuerpo es un principio especificativo del ser. El cuerpo nos hace ser distintos entre unos y otros, al cuerpo nos da unidad y unicidad. El cuerpo en el proceso de captación, de experimentación es heterogéneo, esto es, mi cuerpo lo experimento desde dentro, mi cuerpo me es patente; los otros cuerpos sean de cosas o de los otros hombres son cuerpos latentes, los experimento

desde fuera, es más, esos cuerpos latentes los puedo experimentar de distinta forma o quizás no los llegue a experimentar.

Esta percepción heterogénea de los cuerpos es en el plano ontológico, sin embargo, esto no puede suceder en el plano del conocimiento.

La diversidad de las cosas en el ser se simplifica y unifica en el conocimiento, porque sino fuera así el hombre no podría conocer. Las cosas son muchas y distintas, pero dentro del conocimiento esa diversidad queda superada por categorías trascendentales; por ejemplo, podemos experimentar dos lápices diferentes entre sí, el ser que capto es distinto mas el "ser" del conocimiento es el mismo, los dos son lápices, tienen la misma esencia, la esencia no cambia. Entonces podemos decir que hay homogeneidad en la esencia, mientras que en el ser, en el existir hay heterogeneidad: "y, sin embargo, topamos aquí con la desopilante evidencia de que la homogeneidad de concepto implica en este caso la heterogeneidad de ser" (111). La heterogeneidad en el ser, nos permite ampliar nuestro horizonte, advertir nuevas y distintas cosas, en cambio, la homogeneidad en el concepto nos permite comunicarnos y de esta forma poder crear un conocimiento universal de la realidad.

5. EL SENTIDO DE LA MUERTE.

Siempre que hablamos del hombre y de su vida nos es imposible apartar de la mente la idea de muerte y más aún poder entender y aceptar la muerte como ese hecho que está presente y patente en cada momento de nuestro existir.

Muchos han sido los pensadores, así como las concepciones que han tratado de dar a la muerte una explicación; es posible analizarla desde dos aspectos muy distintos.

El primero se refiere a la muerte como un suceso que tiene lugar en el orden de los seres vivos, que consiste en la ausencia de la vida biológica y por tanto es comprobable, sea del hombre o de cualquier otro ser vivo. Aquí es donde encontramos la definición usual de muerte en los términos médicos y biológicos.

Dentro de este aspecto podemos mencionar a dos pensadores: Epicuro

y Ludwig Wittgenstein.

Epicuro escribe en Carta a Meneceo: "Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por lo cual el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada una temporalidad infinita sino porque elimina el ansia de inmortalidad" (112). Y agrega: "Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquellos no está y éstos ya no son" (113).

Ludwig Wittgenstein en su obra Tractatus Logico - Philosophicus dice que: "La muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive" (114).

El segundo aspecto explica la muerte delimitandola a la existencia humana. Esto lo podemos enfocar desde tres perspectivas: a) como iniciación de un ciclo de vida; b) como fin de un ciclo de vida y; c) como posibilidad existencial.

Como iniciación de un ciclo de vida, la muerte es entendida por algunas doctrinas que admiten la inmortalidad del alma. Dentro de ellas, la más significativa es la de Platón, el cual en su diálogo Fedón o del alma expresa la separación del alma del cuerpo, donde el alma inicia un nuevo ciclo de vida, en el que se contempla el Mundo de las Ideas.

La muerte como fin de un ciclo de vida ha sido desarrollada por diferentes filósofos entre ellos dos alemanes Leibniz y Hegel, y por un francés, Jean Paul Sartre.

Leibniz concibe la muerte como la decadencia o disminución de la vida, con la muerte la vida disminuye a un estado de apercepción o inconsciencia; podríamos decir que con la muerte se llega a un estado de "aturdimiento" que no cesa.

Hegel considera la muerte como el fin de la existencia individual o finita que no pudo devenir en lo universal o infinito.

Sartre en su obra El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica, dice que la muerte es el fenómeno humano último de la

vida. Este fenómeno humano es mío, la muerte es mía porque me interioriza e individualiza y es por eso que la vida es única en el sentido de que no se puede recomenzar, no se puede recobrar lo vivido: "...hace de esta vida una vida única, es decir, una vida que no recommienza, en que ya no se recobra lo jugado. Con ello, me vuelvo responsable de mi muerte como de mi vida" (115).

La muerte no le da sentido a la vida, sino al contrario, le quita su sentido pues los problemas de la vida no reciben solución, los problemas no tienen tampoco un sentido determinado.

Sartre considera la muerte como: "...un puro hecho, como el nacimiento, nos viene desde afuera y nos transforma en afuera. En el fondo, no se distingue en modo alguno del nacimiento, y a esta identidad del nacimiento y la muerte denominamos facticidad" (116). En consecuencia define la muerte como: "...una nihilización siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades" (117). La muerte es simplemente un hecho de facticidad derivado de la contingencia humana entre el ser y la nada, de tal manera que la muerte no es una posibilidad, sino la aniquilación de mis posibilidades y de mi ser.

Por último, la muerte como posibilidad de la existencia humana. La muerte no es un hecho que se ubique ni al principio ni al final de un ciclo de vida, sino una posibilidad siempre presente, siempre patente en la vida humana y como tal se define en sus fundamentos que la constituyen.

El concepto de muerte como posibilidad existencial, ha llevado a varios filósofos a acentuar más la vida, por ello en algunas ocasiones se le ha denominado: "Filosofía de la Vida".

Dilthey en su obra Vida y poesía manifiesta que la muerte constituye una limitación de la existencia, no sólo en el sentido de término, sino que constituye una condición que nos acompaña siempre, y por lo tanto es decisiva para poder comprender y valorar nuestra vida (118).

Para Jaspers la muerte es una situación límite, así como la lucha, el azar y la culpa. Las situaciones límites las sentimos, las experimentamos y las pensamos en las circunstancias cruciales de nuestra existencia, son situaciones concretas, individuales e impresionantes y como consecuencia difíciles de comprender: "...todas las situaciones

individuales, en ciertas situaciones decisivas, esenciales que están vinculadas con la existencia humana como tal, que están dadas inevitablemente con la existencia finita..." (119).

La muerte es una experiencia personal, en soledad, absolutamente incomunicable para el hombre; no sólo para los demás sino inclusive para sí mismo (120).

Heidegger ha considerado la muerte como la posibilidad de la imposibilidad existencial del "ser ahí", el "Dasein"; en una palabra, el hombre: "La muerte como posibilidad no da al "ser ahí" nada "que realizar", ni nada que como real pudiera ser él mismo. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse relativamente a..., de todo existir" (121).

El hombre -el "Dasein"- es el "ser ahí" que se constituye por sus relaciones. La primera relación es con el mundo: a) el "Dasein" está asignado a un tiempo y a un espacio; b) el mundo está constituyendo su ser, está haciéndose con el mundo y está haciendo el mundo. El hombre hace el mundo no sólo en el aspecto de crear cosas, sino además les da un significado. El "Dasein" da razón de ser al mundo y a los entes que están en él, esto es, el "Dasein" trasciende el mundo.

No hay que olvidar que para Heidegger, el mundo es un plexo de relaciones y referencias hacia el hombre, y para esto, la relación fundamental del "Dasein" con el mundo y todo lo que en él se encierra, no es únicamente una relación de conocimiento, sino una relación de utilización, de praxis que le va a permitir el desarrollo de sus posibilidades.

La segunda relación es con los demás, con los otros hombres; esta relación puede ser adecuada o inadecuada. La adecuada es de apertura, de aprehender y asumir al otro como existente; y la inadecuada procura la sustitución del otro y esto se puede hacer de varias maneras:

- a) Ser uno para el otro: negar mi existencia para que el otro sea.
- b) Ser uno sin otro: anular la existencia del otro para existir yo.
- c) Ser uno contra otro: aceptar la existencia del otro pero negándole sus posibilidades.
- d) La cotidianidad: caer bajo el dominio de los otros, el yo impersonalizado; se dice..., se piensa... etc.

Sólo la existencia auténtica en la que te asumes viviendo en el mundo y con los demás va a permitir comprender la muerte como posibilidad de la imposibilidad de la existencia, es decir, el hombre -el "Dasein"- se acepta como un ser que existe en y con el mundo y co-existe con los otros hombres. El "Dasein" en su existencia es un ser que no puede realizar todas sus posibilidades, siempre hay la posibilidad de... algo más, esto le hace tener conciencia de la imposibilidad de realizar todas las posibilidades.

El resultado de la imposibilidad de las posibilidades causa angustia y esta angustia permite encontrarse como hombre, como "Dasein": "Mas el encontrarse capaz de mantener patente la amenaza constante y absoluta que para el ser más peculiar y singularizado del "ser ahí" asciende de este mismo, es la angustia. En ésta se encuentra el "ser ahí" ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia" (122).

El hombre se percata de que nunca va a realizar, va a vivir todas sus posibilidades o para no ponerlo tan drásticamente algunas posibilidades no se realizan debido a la limitación que se tiene como hombre o por las circunstancias.

De ahí que el hombre es la imposibilidad de realizar sus posibilidades es, quizás, la posibilidad de sus posibilidades. Ante tal realidad, el hombre se da cuenta que la muerte es la posibilidad más radical, porque la muerte es la única posibilidad que tarde o temprano se va a realizar. La muerte es la nulidad posible de todas y cada una de las posibilidades de nuestra existencia y en consecuencia constituye la limitación fundamental de la existencia humana en cuanto tal. Por lo tanto, para Heidegger vivir significa vivir para la muerte, la existencia auténtica es un avanzar continuo de cara a la muerte, de comprender la imposibilidad de la existencia humana, de aceptar que el hombre se queda en la posibilidad.

Después de realizar este sencillo y breve análisis de la muerte en distintos pensadores y haberme detenido un poco más en Martin Heidegger para aclarar algunas ideas que nos permitirán establecer cierta analogía con José Ortega y Gasset. Es oportuno empezar el estudio del pensamiento orteguiano en torno a la muerte.

El tema de la muerte en Ortega y Gasset es un tema limitado porque

la idea principal de su filosofía es la vida; una filosofía que él mismo ha denominado Raciovitralismo, la cual inició con su famoso artículo Ni vitalismo ni racionalismo. No obstante, Ortega nos permite tener una idea clara de este acontecimiento que es la muerte.

Para José Ortega y Gasset la muerte no es sólo la ausencia de la vida biológica, sino algo más importante, la muerte como condición de la vida humana. La muerte es esa posibilidad que está presente en nuestra existencia y que le da a nuestra existencia la característica de finita.

La muerte es posibilidad y también es necesidad, aunque suene contradictorio y absurdo en la realidad no lo es. La muerte es ese suceso necesario y posible de nuestra vida humana. La necesidad de la muerte radica en nuestra condición de ser hombres -soy hombre, pues me tengo que morir-, mientras que la posibilidad está en que se puede morir en cualquier momento, no hay ni lugar, ni fecha y mucho menos edad. Así que junto a la vida que es algo que se me dio por simple posibilidad está la muerte que me es por necesidad y por posibilidad.

La vida se tiene que ir haciendo día a día, cada quien la suya; de tal forma que la vida es cambio. En la vida se va siendo y haciendo alguien y algo distinto del que se era, de lo que se hacía; por eso no se va a ser y hacer lo que se tiene que ser y hacer, porque nunca terminamos de ser ni de hacer, siempre nos quedamos en posibilidad de... ser y hacer alguien y algo distinto del que se era y se hacía en el instante en que nos sobrevino la muerte. Sin embargo, la muerte imposibilita un nuevo cambio: "Sólo la muerte, al impedir un nuevo cambio, cambia al hombre en el definitivo e inmutable sí mismo, hace de él para siempre una figura inmóvil; es decir, lo liberta del cambio y lo eterniza" (123).

La muerte al impedirnos que seamos un nuevo cambio, constante mutación nos da una configuración acabada, definitiva. La muerte nos da un ser fijo que ya no podemos cambiar, modificar: "Sólo cuando el Hombre, el tú, ha muerto, tiene ya un ser fijo: eso que ha sido y que ya no puede reformar, contradecir ni suplementar" (124). El ser fijo que nos establece la muerte, es el ser y el hacer hasta ese punto de nuestra existencia, pero no es el ser ni el hacer que teníamos que ser y que hacer; pues el hombre es cambio, es posibilidad, el hombre es siempre posibilidad de... Asimismo, el acto de la muerte nos imposibilita frente

116

a nuestras posibilidades o la muerte es la posibilidad de la imposibilidad de nuestro ser y hacer.

Lo anterior nos da la pauta para establecer punto de comparación entre Heidegger y Ortega.

Para ambos, el hombre tiene posibilidades, aunque no puede realizar todas las posibilidades que se le presentan por las capacidades limitadas que posee, por las circunstancias o simplemente porque la vida biológica se acabó y con ella la vida autobiográfica que es el principio finito que lo constituye como tal. Mientras tenemos vida, tenemos posibilidades de ser y de hacer, incluso la muerte la manejamos como posibilidad, mas entre todas las posibilidades que tenemos es la posibilidad radical, es decir, la muerte es la única posibilidad infalible, indefectible, inevitable, la muerte es una posibilidad de certeza. En José Ortega y Gasset, la muerte es la posibilidad de la imposibilidad de nuestra existencia en el mismo sentido que para Heidegger, puesto que la muerte es la posibilidad radical que impide la realización de otras posibilidades, en otras palabras, la muerte es la posibilidad que hace imposible que podamos llevar a cabo otras posibilidades en nuestro ser y en nuestro hacer.

La muerte está presente y patente en cada instante de nuestra vida: "...desde que empezamos a ser, la muerte intervenga en la sustancia misma de nuestra vida, colabore a ella, la comprima y densifique; la haga ser prisa, inminencia y necesidad de hacer lo mejor en cada instante" (125).

Saber que la muerte es una posibilidad radical, una certeza, algo tan evidente como es el hecho de que ahora tenemos vida, hace a la muerte una necesidad, algo forzoso, algo ineludible que es difícil de comprender y más aún de aceptar. El hombre no ha aprendido a ser lo que constitutivamente tiene que ser, el hombre no ha aprendido a ser mortal, siendo que el hombre es mortal y si esta afirmación se oye un poco fuerte, es más fuerte llevar la muerte y la vida unidas. La muerte es compañera de la vida cuando se separan, la muerte es más fuerte que la vida.

En mi ser de hombre llevar con la misma intensidad y con la misma posibilidad la vida y la muerte es la condición humana de mi existir, y esta presencia de la muerte en mi vida suscita en ocasiones a que nos

precipitemos, nos angustiamos porque sentimos, sabemos que la vida es corta en relación con las posibilidades, de que la vida es breve y por lo mismo la vida es prisa (126). La vida es breve, es prisa, tenemos que aprovechar cada día, segundo a segundo: "Porque las horas de su vida están contadas. Son muy pocas y cada una insustituible, de suerte que si gastar de ese modo esta hora resultase injustificado, algo con poco o ningún sentido dentro de la trayectoria de su existencia, equivaldría a que ha estrangulado usted ese pedazo insustituible de sus vida, que lo ha asesinado, que ha cometido una fracción de suicidio. La cosa es incuestionable" (127).

Poder aprovechar cada día de nuestra vida, que cada instante que vivimos le demos un sentido en nuestra existencia es delicado de lograr, pues el hombre no ha podido comprender y asumir su condición de mortal; pensamos que vamos a poder realizar todo lo que queramos, planeamos nuestra vida en el futuro y esto está bien, pero resulta que pensamos nuestro futuro como infinito, que vamos a tener el tiempo suficiente para lograr todo lo que anhelamos y eso es imposible. Debemos de planear y dar sentido a nuestra vida en vista si de un futuro, no obstante en ese futuro la muerte es una inminencia permanente y no podemos olvidarla.

Un día me voy a morir, la vida no nos fue dada hecha, sino que la vida es quehacer, tengo que elegir lo que voy a ser y a hacer con mi vida; elegir que quiero ser y hacer, que hacemos o dejamos de ser y de hacer con el hecho latente de la muerte. Mi quehacer y con ello mi vida y mi ser dependen de la muerte, incluso podemos decir que la libertad se encuentra "co-accionada" por la muerte, porque elegimos y decidimos en base a un proyecto que hemos realizado en función de la muerte. Hay que comprender y aceptar, claro está, la muerte como una necesidad y una posibilidad de nuestra existencia humana, sin llevarla al extremo. Por un lado, vivir pensando en todo momento en que nos vamos a morir, dicho pensamiento, dicha actitud nos origina una angustia que nos paralizaría la acción, nuestro quehacer.

Ahora bien, por el otro lado, si el hombre no tuviera que morir, que fuera inmortal, tampoco haría nada, no tendría un quehacer pues todo lo podría hacer y no puede decidir que hacer y por lo tanto que ser. En este caso la capacidad de elección y de decisión se suprimirían. Ambas

118

situaciones extremas sobre la muerte nos llevan a la anulación de la acción y en consecuencia de la vida humana, puesto que la vida hay que ir la haciendo, la vida es quehacer y mi quehacer es mi ser.

La muerte es una necesidad y una posibilidad radical, posibilidad de certidumbre, ineludible que me permite hacer mi vida y mi ser. La muerte no es una realidad que anule mi vida y mi ser, sino al contrario, gracias a la presencia de la muerte en mi vida, puedo llevar a cabo una existencia humana íntegra y con sentido.

La vida es breve, la vida es prisa son síntomas de nuestra condición humana, de nuestra condición finita; ya Homero decía un viejo adagio y Ortega lo cita: "...los molinos de los dioses muelen despacio" (128).

Mi vida, lo más humano e íntimo que tengo, en la cual me pasan, me acontecen situaciones agradables y desagradables: "Pero mi vida no tiene la pretensión de suplantar a Dios ni de ser divina. Es, por el contrario, lo humano demasiado humano, es la humanidad de lo humano, es el estarme pasando lo jocundo y lo adverso, y es estar teniendo que hacer siempre algo para que me sigan pasando sucesos adversos o jocundos, a fin de evitar -¡extraña, abismática paradójica!- que a mi vida le pase la única cosa de dos que no le pueden pasar: **morirme**" (129).

El quehacer de cada hombre va formando su vida, siempre se tiene que estar haciendo algo para mantenerse en la existencia; este quehacer da materia, forma y sentido a la vida. Ortega dice que siempre se tiene que hacer algo, que al hombre le acontecen sucesos jocundos o adversos para no morirse. Este morirse tiene un sentido distinto, morirse como ausencia de vida biológica, como deceso, el cual revisaremos más adelante.

Este tener que estar haciendo algo para no morirme, se refiere al quehacer que da nuestra vida. En el momento que dejemos de hacer algo, de hacer nuestra vida, simplemente dejamos de ser, pues al anular nuestro quehacer, anulamos también nuestra vida, nuestra existencia que nos hace ser hombre, dejamos de ser hombres. La conformación fundamental del hombre es el tener siempre que hacer algo, y este hacer va configurando su vida y su vida es su ser. Somos nuestro hacer y nuestro vivir. Por eso, el hombre para poder sostenerse en su existencia necesita hacer algo, necesita elegir y decidir su ser y su quehacer, necesita hacerse hombre. En consecuencia, el sentido que tiene la palabra "morirme" en

esta cita orteguiana es que lo peor que le puede pasar al hombre es no ser hombre o dejar de ser hombre y esto sería la muerte de una vida biográfica.

La muerte analizada como deceso, como fallecimiento, como un acto que representa el fin de mi quehacer, el fin de mi vida, el fin de mi ser es una muerte que según Ortega y Gasset no me sucede, no me acontece a mí: "Y ese ~~morirme~~ es una de las dos cosas que no le pasan a mi vida. Mi muerte existirá para los que me sobrevivan, pero a mí no me acontece, no me es. Yo no asisto a mi muerte. Y lo mismo pasa con mi nacimiento: cuando me encuentro viviendo resulta, ¡qué casualidad!, que ya había nacido antes. Mi nacimiento es sólo la narración que otros me hacen de él. Es un cuento que me cuentan... Mi muerte no es ni siquiera eso: no me la puede contar nadie. Es, pues, mera idea, mera teoría, bien que la más grave y la principal de las teorías. Los dos únicos hechos que no pertenecen a mi vida -donde todo, todo es posible: gracia y desgracia, dicha y desdicha-, es nacer y morirme" (130).

En Ortega tanto el nacimiento como la muerte son dos cosas que marcan la vida finita de cada hombre, sin embargo, el nacimiento y la muerte no forman parte de su vida, puesto que no forman parte de su quehacer.

La vida me es dada, no me la doy a mí mismo, me encuentro con vida y en la vida, pero antes que me encuentre con la vida, con mi vida se tuvo que dar mi nacimiento. Mi nacimiento existió y existe para los que lo presenciaron, en cambio, no existió para mí, yo supe de mi nacimiento hasta que mis padres, familiares o amigos me relataron el hecho, pues la vida, la vida propiamente humana, la vida como hombre empieza con el quehacer. De tal manera que el nacimiento marca el principio de la "vida biológica" mas no el principio de la "vida biográfica", la vida humana, la vida como hombre. La vida biográfica empieza con el quehacer de cada quien, cuando se comprende y asume con responsabilidad el tener que hacer siempre algo, un quehacer con su carga ontológica y existencial que es el tener que ser y hacerse hombre, teniendo como base las posibilidades de cada uno y su libertad. Podemos decir que muchos que tienen una vida biológica no siempre hacen y viven una vida biográfica, una vida humana en plenitud, porque tal vez nunca han asumido con verdadera conciencia y responsabilidad su quehacer y mucho menos saben que depediendo el tipo de

120

quehacer y vida será así su ser. Estos hombres no llevan una vida humana en plenitud, ya que nunca han organizado, planeado su vida; no han elaborado un programa de vida, no han ni siquiera pensado qué quieren ser, en qué quieren mejorar o cambiar. No crean que son pocos los hombres que se encuentran en esta situación ¡no! En la actualidad somos muchos los que hemos caído en esta situación o en el mejor de los casos, algunos instantes de nuestra vida se han encontrado envueltos en este torbellino en el cual no sabemos quienes somos, que hacemos ni hacia donde vamos; esto se debe a que nosotros mismos hemos creado un "mundo tan humanizado" que lo único que logramos es deshumanizarnos; en vista de que hemos mecanizado, programado, cuantificado, manipulado, etcétera todas y cada una de nuestras actividades incluso las más íntimas. El hombre ha perdido valores que en otro tiempo había conquistado como su capacidad de admiración, de meditación, de creación, de comunicación aunque sea complicado de entender. Hoy que las comunicaciones han avanzado tanto ¿verdaderamente nos comunicamos? o ¿solamente nos informamos, nos transmitimos sucesos? ¿Será tal vez que hemos perdido la esencia de la comunicación?

Es importante meditar de vez en cuando ¿qué he hecho con mi vida?, ¿qué voy a hacer con ella? Y de esta manera recuperar y revalorar mi vida biográfica, mi vida humana y así lograr salir de ese torbellino que me hace un modo de vida que no es el mío, sino un modo de vida generalizado donde se hace, se piensa, se dice lo que los demás o la mayoría hacen, piensan, dicen... y esto no es vida humana. Vida humana, vida biográfica es la de cada uno de nosotros, una vida única, concreta, irrepetible, distinta.

Retomando el tema, para José Ortega y Gasset, la muerte al igual que el nacimiento no le pasa a mi vida, a mi ser hombre. La muerte significa el fin de la vida biológica y también el fin de la vida biográfica. El fin de la vida biológica podemos entenderlo como cesación de las actividades vitales de un organismo. El fin de la vida biográfica, la muerte es la posibilidad radical que hace imposible todas las demás posibilidades de mi existencia, de mi quehacer, de mi ser y con ello suprime mi vida, entendida como esa realidad que voy construyendo día a día, esa vida que es quehacer, con mis posibilidades y mi capacidad de

elección; mi libertad.

Pensar la muerte como esa realidad en la que ya no se es después de haber sido, es algo que tampoco le pasa a mi vida, la muerte no es un acontecimiento de mi vida. Mi muerte no existe para mí, no existe en mi vida; mi muerte existe para quienes me sobreviven. Es evidente que en mi muerte, yo dejo de tener una vida biológica y como consecuencia una vida biográfica, aunque mi muerte sólo es para el otro, la presencia el otro, sólo para el otro existe mi muerte y yo sólo puedo presenciar la muerte del otro. Yo sé de mi nacimiento porque los otros me lo cuentan; de mi muerte nunca voy a saber, sólo podrán saber de mi muerte los otros hombres.

Mi muerte no tiene ni sentido ni valor para mí, no está en mi vida biográfica, sólo tiene sentido y valor para mí la muerte del otro, pues quiéralo o no está dentro de mi vida biográfica. La muerte del otro hombre es un acontecimiento, es algo que me sucede en mi vida así mi muerte sólo tendrá sentido y valor para el otro. De tal manera que para Ortega no existe mi muerte, mi muerte es sólo para quienes me sobreviven, de igual modo la muerte del otro es sólo para mí o para quienes le sobreviven, pero no para él. Mi muerte es pura teoría, incluso podríamos decir, mera ficción; en cambio, la muerte del otro es una realidad que me acontece, que me afecta, que me pasa.

El nacimiento y la muerte siendo dos "cosas" -como dice Ortega- que no pertenecen a mi vida y no obstante mi vida finita en ellas se encierra, sin que el principio y el fin formen parte: "O lo que es igual: que esa sorprendente realidad que es mi vida, no tiene principio ni fin, que formen parte de ella y, sin embargo, no es infinita. Sería infinita si formase parte de mi vida la seguridad radical de mi inmortalidad; pero la inmortalidad es sólo, y a lo sumo, una creencia y una idea" (131).

Independientemente de que el nacimiento y la muerte no están en mi vida, si la determinan, virtualmente puedo proyectar mi vida porque he nacido y la planeo en vista de que un día me voy a morir, por eso elijo lo que voy a ser y a hacer con mi vida.

El hombre se sabe, se siente mortal puesto que es sabiduría común y universal que todo lo que tiene un principio es de forzosidad tener un final. Ante esto, al hombre le surge la necesidad, el deseo de trascender

con su vida, que su quehacer y su ser no pasen desapercibidos, que perduren en el tiempo y en el espacio.

El hombre vive en un tiempo y en un espacio, los cuales entendidos de manera universal son ilimitados, es decir, el tiempo y el espacio no tienen ni principio ni final. El hombre siendo un ser limitado, finito donde el tiempo y el espacio entendidos de manera individual alcanzan una connotación y realidad de limitados. El tiempo y el espacio universal en relación con el hombre es un tiempo y un espacio limitado, finito, único, concreto, irrepetible, distinto.

Resulta que un día tenemos vida, se nos dio la vida, la vivimos en un tiempo y en un espacio, y sabemos que así como un día nos encontramos con la vida, de igual modo un día nos vamos a encontrar sin ella, sin vida biológica ni biográfica. El hombre busca y quiere trascender ese tiempo y ese espacio finito con su vida biográfica, ya que con su vida biológica no puede.

Para el hombre, el tiempo y el espacio finito es el que tiene sentido, porque en el tiene que planear y hacer su vida; la trascendencia la busca en el tiempo y en el espacio infinito: "Era para el hombre cuestión de honor triunfar del espacio y el tiempo cósmicos, que carecen por completo de sentido, y no hay razón para extrañarse de que nos produzca un pueril placer hacer funcionar la vacía velocidad con la cual matamos espacio y yugulamos tiempo" (132).

Esta trascendencia que busca y quiere el hombre no la realiza con plena conciencia, pues vivimos eligiendo lo que queremos ser y hacer, sin pensar y mucho menos planear que este ser y hacer lo puedan entender y seguir otras personas, nuestra trascendencia no está enfocada por este camino. Nuestra trascendencia -la de cada uno de nosotros- se basa principalmente en nuestra unicidad, en ese carácter propio del hombre que es la irrepetibilidad, porque no hubo, ni hay, ni habrá ningún otro hombre que viva, que haga, que piense, que quiera exactamente igual que yo, que sea igual a mí. Por eso, nuestro vivir -nuestro ser y nuestro quehacer-, el de cada uno en particular trasciende por ser un vivir único, concreto, irrepetible, distinto. Aunque es claro que la trascendencia en el vivir de algunos hombres es mayor que la de otros, por ese quehacer y ese ser individualismo que llegó a sobrepasar los

lineamientos de lo ordinario, de lo común que puede tener nuestras vidas, para hacer de esa vida algo extra-ordinario, algo verdaderamente inalcanzable e inigualable. Esas vidas son radicalmente irrepetibles en toda la plenitud de la palabra, para comprender esto basta echar un vistazo para encontrarnos con esos grandes pensadores, pintores, músicos, políticos, escritores, etc.

El pensamiento humano es un fenómeno que se desarrolla en un contexto histórico y cultural, y que se manifiesta en una variedad de formas, desde la filosofía hasta el arte. Este pensamiento no es simplemente un reflejo de la realidad, sino que también la transforma y la da sentido. En este sentido, el pensamiento humano es un acto de creación y de descubrimiento. Los grandes pensadores, pintores, músicos, políticos y escritores han sido capaces de trascender lo ordinario y lo común, y de crear obras que han marcado la historia y que siguen inspirando a las generaciones posteriores. Estas obras son un testimonio de la capacidad humana de superar los límites de lo ordinario y de alcanzar lo extraordinario. En este sentido, el pensamiento humano es un acto de fe y de esperanza, un acto de creer en la posibilidad de algo más allá de lo que vemos y sentimos. Es un acto de creer en la capacidad humana de crear y de descubrir, de transformar y de dar sentido a la vida. Este pensamiento es el que nos permite vivir una vida más plena y más significativa, una vida que trasciende lo ordinario y lo común, y que se acerca a lo inalcanzable e inigualable. En este sentido, el pensamiento humano es un acto de amor y de respeto por la vida, un acto de amar y de respetar la capacidad humana de crear y de descubrir, de transformar y de dar sentido a la vida. Este pensamiento es el que nos permite vivir una vida más plena y más significativa, una vida que trasciende lo ordinario y lo común, y que se acerca a lo inalcanzable e inigualable.

CITAS BIBLIOGRAFICAS.

- (1) José Ortega y Gasset, El hombre y la gente, O. C. Tomo 7, Revista de Occidente, Madrid, 1969. p. 108.
- (2) *Ibid*, p. 114.
- (3) José Ortega y Gasset, Unas lecciones de metafísica, O. C. Tomo 12, Revista de Occidente, Madrid, 1983. p. 54.
- (4) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 108.
- (5) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 34 - 35.
- (6) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 101.
- (7) *Ibid*, p. 101.
- (8) Cfr. *Ibid*, p. 201.
- (9) *Ibid*, p. 144.
- (10) *Ibid*, p. 142.
- (11) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 55.
- (12) *Ibid*, p. 56.
- (13) *Ibid*, p. 40 - 41.
- (14) *Ibid*, p. 56.
- (15) *Ibid*, p. 62.
- (16) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 101.
- (17) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 82.
- (18) *Ibid*, p. 54.
- (19) *Ibid*, p. 58.
- (20) *Ibid*, p. 36.
- (21) Cfr. *Ibid*, p. 81.
- (22) *Ibid*, p. 81.
- (23) *Ibid*, p. 81 - 82.
- (24) *Ibid*, p. 80.
- (25) *Ibid*, p. 34.
- (26) José Ortega y Gasset, Sobre la razón histórica, O. C. Tomo 12, Revista de Occidente, Madrid, 1983. p. 207.
- (27) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 35.
- (28) *Ibid*, p. 57.
- (29) *Ibid*, p. 50.
- (30) *Ibid*, p. 35.
- (31) *Ibid*, p. 63.

- (32) José Ortega y Gasset, Meditaciones del Quijote, O. C. Tomo 71, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 322.
- (33) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 207.
- (34) Ibid, p. 181.
- (35) Ibid, p. 76 - 77.
- (36) Ibid, p. 35.
- (37) Ibid, p. 35.
- (38) Ibid, p. 51.
- (39) Ibid, p. 76.
- (40) Ibid, p. 169.
- (41) José Ortega y Gasset, Historia como sistema, O. C. Tomo 6, Revista de Occidente, Madrid, 1973. p. 31.
- (42) Cfr. Ibid, p. 31.
- (43) Ibid, p. 24.
- (44) José Ortega y Gasset, Pasado y porvenir para el hombre actual, O. C. Tomo 9, Revista de Occidente, Madrid, 1971. p. 619.
- (45) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 57.
- (46) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 122.
- (47) Ibid, p. 119.
- (48) Ibid, p. 120.
- (49) Cfr. Ibid, p. 120.
- (50) Ibid, p. 121.
- (51) Cfr. Ibid, p. 126.
- (52) Ibid, p. 126.
- (53) Cfr. Ibid, p. 142.
- (54) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 180.
- (55) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 130.
- (56) Ibid, p. 110.
- (57) Ibid, p. 128.
- (58) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 56.
- (59) Ibid, p. 80.
- (60) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 151.
- (61) Ibid, p. 176.
- (62) Ibid, p. 152.
- (63) Ibid, p. 117.

- (64) Ibid, p. 118.
- (65) Ibid, p. 110.
- (66) Ibid, p. 117.
- (67) Ibid, p. 130.
- (68) Ibid, p. 86 - 87.
- (69) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 41.
- (70) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 88.
- (71) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 41.
- (72) Ibid, p. 51.
- (73) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 622.
- (74) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 88.
- (75) Ibid, p. 87.
- (76) Ibid, p. 99.
- (77) Ibid, p. 88.
- (78) Ibid, p. 85.
- (79) Ibid, p. 144.
- (80) Ibid, p. 88.
- (81) Ibid, p. 86.
- (82) Ibid, p. 85.
- (83) Ibid, p. 86.
- (84) Ibid, p. 84.
- (85) Ibid, p. 95.
- (86) Ibid, p. 95.
- (87) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, P. 209.
- (88) Ibid, p. 210.
- (89) Ibid, p. 196.
- (90) Ibid, p. 197.
- (91) Ibid, p. 203.
- (92) Ibid, p. 203.
- (93) Ibid, p. 43.
- (94) Ibid, p. 210.
- (95) Ibid, p. 211.
- (96) Ibid, p. 206.
- (97) Cfr. Ibid, p. 210.
- (98) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 125.

- (99) *Ibid*, p. 125.
- (100) *Ibid*, p. 125.
- (101) *Ibid*, p. 126 - 127.
- (102) *Ibid*, p. 125.
- (103) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 57 - 58.
- (104) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 163.
- (105) *Ibid*, p. 159.
- (106) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 72.
- (107) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 163 - 164.
- (108) *Cfr. Ibid*, p. 171.
- (109) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 53.
- (110) *Ibid*, p. 61 - 62.
- (111) *Ibid*, p. 53.
- (112) Epicuro, Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria, Barral Editores, Barcelona, 1974, parágrafo 124, p. 91.
- (113) Epicuro, *op. cit.*, parágrafo 125, p. 93.
- (114) Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico - Philosophicus, Revista de Occidente, Madrid, 1957, parágrafo 6.4311, p. 189.
- (115) Jean Paul Sartre, El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica, Editorial Losada, Buenos Aires, 1968, p. 651.
- (116) *Ibid*, p. 666.
- (117) *Ibid*, p. 656.
- (118) *Cfr. Wilhelm Dilthey, Vida y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 161 - 162.
- (119) Karl Jaspers, Psicología de las concepciones del mundo, Editorial Gredos, Madrid, 1967, p. 301.
- (120) *Cfr. Ibid*, p. 341.
- (121) Martín Heidegger, El ser y el tiempo, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 286.
- (122) *Ibid*, p. 289.
- (123) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 187.
- (124) *Ibid*, p. 187.
- (125) *Ibid*, p. 187.
- (126) *Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit.* Tomo 9, p. 684.
- (127) *Ibid*, p. 651.

(128) Ibid, p. 684.

(129) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 206.

(130) Ibid, p. 206 - 207.

(131) Ibid, p. 207.

(132) José Ortega y Gasset, La rebelión de las masas, O. C. Tomo 4, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 164.

CAPITULO III

EL HOMBRE COMO QUEHACER

1. EL HOMBRE: SER INDIGENTE.

El hombre a lo largo de su existencia tiene muchas carencias, unas verdaderas y otras falsas, aunque algunas de esas carencias las llega a superar de diferente manera. La carencia más importante en el hombre es su carencia ontológica, el hombre tiene carencia de ser. El hombre no tiene un ser determinado, para entenderlo mejor, el hombre tiene que hacer su ser hombre; su ser hombre lo va configurando en su quehacer común y cotidiano, en su vivir, es decir, su vivir, su quehacer va decidiendo y conformando su ser: "En la hondura donde ahora estamos nos aparece el vivir como un sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser" (1). Y más adelante agrega Ortega: "El gran hecho fundamental con que deseaba poner a ustedes en contacto está ya ahí, lo hemos expresado ya: vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser" (2).

El hombre tiene que decidir su ser. Esta carencia ontológica nos plantea una situación paradójica que es la siguiente: se está tratando de averiguar un poco más quién es ese ser, quién es el hombre. Lo más importante y trascendente en el hombre es su ser y aquí está la paradoja, el hombre no tiene ser, necesita hacer su ser en su cotidiano vivir, entonces lo que podemos saber del hombre no sólo es lo que es, sino además lo que va a ser, esto es, lo que aún no es. Así lo que somos y lo que aún no somos es nuestra vida y es nuestro ser.

El hombre es lo que es y lo que aún no es, esto nos lleva a una incertidumbre sustancial: "La condición del hombre es, pues, incertidumbre sustancial" (3). El aún no ser en el hombre está implicando potencialidad, posibilidad en su ser. Esta potencialidad, posibilidad en el ser del hombre conlleva también una potencialidad, una posibilidad en el existir.

El hombre tiene que hacer su ser hombre, el hombre tiene que hacerse hombre. Ahora bien, puede suceder que no lo logre, o mejor dicho, cabe la posibilidad de no llegar a ser hombre: "Lo cual significa nada menos que esta cosa tremenda: que, a diferencia de todas las demás entidades del universo, el hombre no está, no puede nunca estar seguro de que es, en efecto, hombre, como el tigre está seguro de ser tigre y el pez de ser pez" (4).

La sustancialidad del hombre es contingente, mientras que los otros seres del universo su sustancialidad es necesaria porque las plantas, animales, minerales y cosas no pueden dejar de ser lo que son, ni ser más de lo que son, su ser se encuentra acabado, determinado. Para que se entienda más claramente, una piedra no puede crecer ni de-crecer en su ser, no puede ser más piedra ni tampoco menos piedra. En cambio, el hombre si puede crecer y de-crecer en su ser. El hombre en su ser va siendo y des-siendo hombre: "Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No sólo es problemático y contingente que le pase esto o lo otro, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada menos que no ser hombre" (5).

Esta permanente inseguridad de no llegar a ser hombre o de poder perder lo que se ha ganado como hombre, es un drama de nuestro acontecer vital. Drama en el sentido de que no se sabe lo que va a pasar con nuestra vida y esto encierra peligro y riesgo (6).

Vivir y ser hombre es una aventura, es un juego azaroso. El hombre pone en peligro su ser, el hombre tiene que arriesgar, jugar el todo por el todo. Yo como hombre tengo que decidir mi ser: "...la vida es decisiva" (7). Mi vida decide mi ser hombre, mi ser es mi vida: "Pero la vida no es sino el ser del hombre -por tanto, eso quiere decir lo más extraordinario, extravagante, dramático, paradójico de la condición humana, a saber: que es el hombre la única realidad, la cual no consiste simplemente en ser sino que tiene que elegir su propio ser" (8). Vida y ser no sólo son sinónimos, sino podemos decir que en el pensamiento de José Ortega y Gasset son más que términos, son realidades que se complementan, que se explican una a la otra; son realidades dialécticas. Cuando nos preguntan ¿quiénes somos?, no sólo damos nuestro nombre, sino que explicamos nuestro ser en relación a lo que hemos hecho, lo que hemos vivido; asimismo cuando nos preguntan ¿qué hemos hecho de nuestra vida? o ¿qué ha sido de nuestra vida?, respondemos con nuestro ser, con lo que hemos sido, somos y algunas veces hasta con lo que queremos ser. De tal forma que nuestra vida lleva incluido nuestro quehacer, un quehacer que da razón de nuestro ser hombre y viceversa nuestro ser hombre da razón de nuestra vida.

Cada día, cada instante tengo que decidir ser ese hombre único, concreto, irrepetible, intransferible que se tiene que ser. El hombre tiene que decidir su vida y con ella su ser, porque es contingente en el ser y posibilidad en el quehacer.

El hombre arriesga, aventura en todo momento su ser, su vida y por lo tanto su quehacer. En el hombre nada, absolutamente nada le es seguro: "No hay adquisición humana que sea firme" (9). Nuestro ser, lo que nos es propio y más próximo es cambiante, con mucha mayor razón lo son nuestras obras ya que reflejan lo que somos, lo que es el hombre tanto social como individual. Al cambiar el ser que las produce necesariamente cambia el producto, el producto es una manifestación del productor.

El mundo que estamos viviendo con sus problemas, con sus avances en todos los campos del conocimiento es un reflejo directo del hombre del siglo XX. Así vivimos, así somos.

El hombre es el ser que todavía no es. Esto es difícil de comprender por toda una tradición ontológica en la que el esquema fundamental está enfocado a unos tipos de seres que tienen una existencia fija, determinada; virtualmente podemos decir que está pre-determinada. En estos seres nunca cabe la posibilidad, la aspiración, el deseo de llegar a ser mejores o de complementarse en su ser y en su quehacer.

En cambio, el hombre no tiene una existencia determinada, el hombre no sabe que va a ser y a hacer. Cada hombre es un ser y un quehacer distinto. El hombre tiene posibilidades, aspiraciones, deseos, sueños, etcétera de ser y de hacer. Siempre estamos haciendo algo, haciendo nuestro ser, nuestro quehacer y nuestro vivir. Hoy hacemos esto, pues pensamos que es lo mejor, porque así lo queremos; pero tal vez mañana eso mismo lo dejamos de hacer por otro hacer distinto, lo cambiamos por otro quehacer. Cada hombre puede planear, organizar su vida en base a lo que se quiere ser, es pertinente aclarar que no siempre se puede ser el que se quiere ser por diversas causas o factores internos o externos.

Somos lo que vamos haciendo y lo que vamos a hacer, el ser del hombre es presente y posible futuro. En el hombre se conjuga la existencia con la inexistencia: "De modo que el hombre comienza por ser: "el que aún no es como tal". Es la existencia de una inexistencia" (10). El hombre es un ser dialéctico en su existencia, el hombre es y no es a la vez, o para

ponerlo en términos orteguianos, el hombre es lo que es y lo que aún no es. En este existir presente está la inexistencia que es una existencia contingente y futura.

El hombre es el ser que no sólo se tiene que hacer, sino que tiene que determinar lo que va a ser (11). En base a lo anterior se tiene que modificar o ampliar la ontología tradicional con sus términos y dar cabida a "nuevos" términos que permitan justificar, explicar, fundamentar, en una palabra que den razón de ese ser que es el hombre, que es la existencia de una inexistencia.

Se ha tratado de dar razón de ese ser que es el hombre con categorías que explican a seres ya determinados, ya acabados; aunque no a ese ser que en su ser es y aún no es. Tenemos que buscar categorías que expliquen a ese ser cambiante y dialéctico que es el hombre: "El hombre es el ente que se hace a sí mismo, un ente que la ontología tradicional solo topaba precisamente cuando concluía y que renunciaba a entender: la causa sui. Con la diferencia de que la causa sui solo tenía que "esforzarse" en ser la causa de sí mismo, pero no en determinar qué sí mismo iba a causar" (12). El hombre es la causa de su ser y de su quehacer, la dificultad radica en que esta causa sui es distinta en cada hombre y en consecuencia no podemos saber que es lo que va a causar, no sabemos que tipo de hombre va a originar.

El hombre es la única realidad que tiene que elegir su propio ser (13) debido a su carencia ontológica. Esta carencia ontológica del hombre nos va a quedar un poco más clara, si la comparamos con la suficiencia ontológica de los demás seres.

Las cosas --entiéndase también minerales, vegetales y animales-- son sustancias. Debemos de entender en este contexto por sustancia no sólo lo que la tradición ha denominado, es decir, sustancia es el ser que existe en sí mismo que se diferencia del accidente el cual necesita existir en lo otro. Por ejemplo: el color necesita de un cuerpo para poder existir. Al hombre no podemos ni debemos entenderlo únicamente en estos términos; si bien es cierto que el hombre existe en sí mismo, en él mismo se realiza su existencia, esta existencia no es completa, no es suficiente como es en el caso de las cosas. Es en el sentido de existencia suficiente como predica Ortega la categoría de sustancia.

Nuestro pensador escribe: "El ser sustancia es el que no es indigens, al que nada le falta para existir. O, como yo prefiero decir: sustancia es el ser suficiente" (14). El hombre no es un ser suficiente como son las cosas, las cuales tienen un ser acabado, determinado, completo; en cambio, el hombre es un ser inacabado, incompleto, es un ser con carencias. El hombre es el ser indigente: "Pero, he aquí que el hombre es primariamente "el que no es aún lo que es", sino que tiene que esforzarse en serlo, en luchar para existir, y para existir según su programa y aspiración. El hombre es ahora -en todo ahora- justamente lo que no ha conseguido aún ser. Es, por tanto, "lo que le falta". Lejos de ser suficiente, es el ser indigente. El único concepto de Aristóteles que nos sirve para definir el hombre, es el más extravagante de toda su filosofía: el concepto de privación. El hombre es un haz de privaciones" (15).

El hombre es indigente en su ser, el hombre está privado en su ser; por eso el hombre es constante cambio. El hombre siente que a su ser le falta algo, esta carencia ontológica es distinta en cada hombre como también son distintos los quehaceres del hombre que tienen como finalidad última disminuir esa necesidad de ser. El hombre busca, crea, realiza diversos quehaceres, además cada hombre hace de ese quehacer, un quehacer único, un quehacer radicalmente distinto. Hay diversidad de quehaceres, hay diversidad en el modo de hacerlos o ejecutarlos. Esta diversidad de quehaceres, esta diversidad en el modo de ejecutarlos y por ende en el producto o en el resultado de los mismos no se puede definir de manera acabada, completa porque siempre les faltará algo, pues su productor, el hombre es un ser de modificaciones, de innovaciones debido a que esa carencia ontológica es muy difícil de satisfacerla. Para saber del hombre y de sus obras no basta con revisar lo que ha hecho, lo que ha sido, lo que hace, lo que es; sino al mismo tiempo revisar lo que aún no ha hecho, lo que aún no es: "El y todas las cosas proplamente humanas -por ejemplo, el conocimiento-, tienen que ser definidos por lo que les falta. El manco es aquel a quien definimos porque le falta un brazo. Ontológicamente, el hombre es un muñón" (16).

Esta carencia ontológica es la causa fundamental y el principio constitutivo de nuestra vida y de nuestro quehacer. Nuestra vida es total

inquiétude y sólo podemos ir la calmando con nuestros quehaceres, aunque a veces esto no sucede, como dijo Don José Ortega y Gasset siendo joven en una plática que dio en el Salón de Conferencias de La Prensa en noviembre de 1916: "...que la esencia del hombre es -recuerdo que terminé diciendo- el descontento, el divino descontento, que es una especie de amor sin amado, y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos..." (17).

"El hombre es indigente en su ser, el hombre tiene carencia ontológica, el hombre es un ser descontento, insatisfecho que no encuentra tranquilidad, que no encuentra complacencia en su ser hombre, por eso nos es laborioso poder decir, poder saber, poder definir quién es el hombre."

Ortega y Gasset nos está dando un nuevo enfoque para entender y extender el campo de conocimiento acerca del hombre. Este nuevo enfoque se apoya en lo que el hombre aún no es y este aún no ser en el hombre nos abre la perspectiva ya que el hombre no sólo es un gran pasado, sino un instante presente y un incierto futuro. Lo que ha sido, lo que es y lo que puede ser todo esto es el hombre, complejo para definirlo, para establecerle límites; tal vez la indigencia en su ser no tiene límites pues esa indigencia es distinta en cada hombre, cada hombre es distinto en su ser y en su quehacer. Si esto es difícil y problemático de entenderlo, de comprenderlo en el campo gnoseológico es mucho más difícil y problemático en el campo ontológico. El hombre tiene menesteres en su ser, asimismo en su vivir y en su quehacer: "Frente al ser suficiente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres. El astro, en cambio, va dormido como un niño en su cuna, por el carril de su órbita" (18).

Cada hombre tiene que realizar su ser hombre, de ahí: "...que la vida es una faena de realización, que no es una cosa que ya está ahí, sino una tarea, algo que hay que hacer" (19). La vida y con ella el ser se tienen que ir haciendo, es un haciendo continuo, cotidiano en el cual se está en constante peligro y riesgo; además es un haciendo en soledad no sólo porque cada quien tiene que hacerlo, sino porque es un haciendo intransferible.

La vida y con ella el ser de cada hombre es intransferible (20). Nadie puede sustituir en el vivir, en el ser y por supuesto en el quehacer a otro hombre, pues cada hombre es único, concreto, irrepetible, en una

palabra, distinto a cualquier otro hombre. El hombre elige y decide su ser y con ello su quehacer así como las consecuencias positivas y negativas que esto le ocasione. De tal manera que la vida es una constante e inevitable responsabilidad, cada hombre es responsable de sí mismo ante sí mismo. Por eso, Ortega dice en varias ocasiones que la vida da mucho quehacer porque la vida es quehacer (21). Tenemos quehacer nuestro ser, nuestra vida.

El existir del hombre, su vida no es un "hecho" como lo es el de la piedra o el astro, etc. El hombre al encontrarse con la vida no le queda más remedio que hacer algo para mantenerse en la existencia, en su existencia: "La vida es un gerundio y no un participio: un faciendum y no un factum. La vida es quehacer. La vida, en efecto, da mucho que hacer" (22). La vida es un haciendo y no un hecho, algo que vamos elaborando día a día, en nuestro cotidiano e individual existir. El hombre tiene que averiguárselas con algo que todavía no es, el hombre tiene que averiguárselas con su vida, puesto que cuando nos encontramos con la vida, lo único que nos es dado con ella es tener que hacerla cada quien la suya, y esto es propiamente vida humana.

Durante este quehacer del hombre para mantenerse en la existencia, va haciendo muchas cosas, prueba de ello es el bagaje cultural, histórico, literario, artístico, político, etcétera sin olvidar claro está, el técnico y el científico. En todos esos quehaceres tan diversos, el hombre tiene un elemento que no le puede faltar y este elemento constante son las ilusiones: "Pero, entre sus innumerables haceres, confesemos que lo que con más frecuencia y denuedo suele hacer es "hacerse ilusiones" (23). Podemos decir que las ilusiones son la motivación interna del hombre, siempre mantenemos la ilusión de conseguir esto, de lograr lo otro... y esto que buscamos por conseguir, por lograr está orientado a la felicidad del hombre. El hombre quiere ser feliz, busca ser feliz, que su quehacer le proporcione felicidad. La felicidad es un anhelo, es la razón que lo motiva a seguir adelante en su vida. Ese anhelo, esa necesidad o razón es arduo de conseguir, porque a veces nos encontramos con circunstancias desfavorables, con dificultades que no podemos resolver, con diversos contratiempos que van ensombreciendo la felicidad que tanto hemos buscado: "Pero, como la circunstancia nos

es negativa, el yo que somos no se realiza nunca suficientemente, el hombre que consiste en tener que ser feliz, al mismo tiempo y siempre es, más o menos, **infeliz**.

Por eso, la vida es pena, continuado penar. Precisamente, gracias a que es antes que eso: afán de ser, entusiasmo y esperanza" (24).

¿Por qué el hombre en ocasiones es infeliz? José Ortega y Gasset dice que el hombre es un ser utópico, pues sólo se propone ser "lo imposible". Esto evidentemente al quererlo realizar choca con la realidad, lo que origina la infelicidad (25).

Si el hombre no estuviese constituido por anhelos, aspiraciones, ilusiones, deseos no sería infeliz. El hombre en muchas ocasiones se deja llevar por esos anhelos, aspiraciones... que algunas veces lo alejan de la realidad, sin que pueda darse cuenta o tal vez no quiera darse cuenta. De tal modo que el hombre se afana a una meta que no está a su alcance, que no está dentro de sus capacidades y posibilidades y al no lograr dicha meta el enfrentamiento con esa realidad le origina infelicidad, el hombre es infeliz en ese momento.

El hombre es responsable de esos pocos o muchos momentos de infelicidad al no lograr el ideal, la meta que se propuso, por no entender, por no querer aceptar su circunstancia, sus posibilidades, sus capacidades, en una palabra, su realidad. Somos seres limitados en nuestro ser y en nuestro quehacer. Para no padecer esos momentos de infelicidad, el hombre debe de poner freno a sus anhelos, aspiraciones... esto no quiere decir que tenga que eliminarlas, suprimirlas, sencillamente el hombre no puede perder contacto con su realidad. El hombre necesita tener anhelos, aspiraciones... si bien tienen que estar cimentadas en la realidad única, concreta, irrepetible, distinta que es y que tiene cada hombre. De poder lograr esto, el hombre sería menos infeliz, no se sentiría inadaptado en su propia realidad, en su propia vida: "El animal, como no se ha propuesto nada imposible, ni es feliz ni infeliz: coincide con su elemento. El animal es el adaptado, pero el hombre es la inadaptación esencial. El hombre es, donde quiera, un extranjero" (26).

Es cierto que el hombre por no entender y aceptar su realidad algunas veces se siente infeliz, inadaptado; sin embargo, la vida no es sólo

infelicidad, inadaptación porque si la vida fuera esto, es posible que renunciaríamos a vivirla: "No se olvide que el hombre tiene siempre la posibilidad de salir de la vida. Esa salida de la vida tiene un nombre horrible, que no quiero pronunciar, pero es una de las potencias constituyentes del hombre" (27). El hombre no siempre toma esta salida, no siempre renuncia a la vida, porque al vivir esta vida, el hombre acepta y está dispuesto a vivirla con todas sus vicisitudes, con momentos de felicidad e infelicidad. Esta resolución de afrontar la vida, Ortega y Gasset la compara con dos doctrinas religiosas, las cuales nos pueden ayudar a tener una idea clara de la vida humana. Estas doctrinas son: la cristiana y la pagana: "...la cristiana, para quien "vivir" es estar en un valle de lágrimas; y la pagana, que convierte ese valle de lágrimas en un stádion para el ejercicio deportivo" (28).

La vida humana es compleja, tenemos que ir la viviendo y este ir la viviendo nos produce angustia. No sabemos si lo que vamos haciendo está bien o está mal, pues no hay ni puede haber un modelo a seguir, cada uno de nosotros es diferente, así que cada uno de nosotros hace y vive su vida de manera diferente; cada hombre vive como piensa, cree o siente que es lo más conveniente. Pero más que convenir o no, lo que el hombre hace, piensa, siente, quiere, en fin, lo que vive tenga sentido, un buen sentido (29).

La vida humana es una analogía de la doctrina cristiana y pagana. La vida tiene muchos tropiezos, el tropiezo principal es el tener que hacerla, ser responsable de lo bueno o de lo malo de ésta. No obstante, la vida también tiene grandes satisfacciones, el poder conseguir triunfos gracias a nuestro esfuerzo, gracias a que entendemos y aceptamos la vida como ese quehacer distinto. La vida es una gran empresa: "¿La vida como angustia, señor Heidegger? ¡Muy bien! Pero... además: la vida como empresa" (30).

El quehacer de nuestra vida nos origina angustia, esta angustia nos da fortaleza para seguir adelante, para emprender cada día, en cada instante nuestra vida, nuestro quehacer. Esto es vivir una vida simplemente humana. El hombre sólo tiene su vida y a ésta hay que darle un ser, este es el vacío de nuestra vida y de nuestro ser que con esfuerzo incesante tratamos de llenar con nuestro quehacer.

2. LOS FUNDAMENTOS DEL QUEHACER.

El hombre hace su quehacer y su ser en la circunstancia, en consecuencia el hombre y su vida son circunstanciales. Así nuestra vida no sólo está formada de nuestra persona, de nuestro yo, sino conjuntamente de la circunstancia. Por lo tanto: "Nuestra vida, según esto, no es sólo nuestra persona sino que de ella forma parte nuestro mundo: ella -nuestra vida- consiste en que la persona se ocupa de las cosas o con ellas, y evidentemente lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo" (31). Nos encontramos haciendo cosas, haciendo algo para mantenernos en nuestra existencia, es más, nos encontramos haciéndonos entre las cosas, haciéndonos en esta circunstancia, aquí y ahora.

Esta vinculación íntima de vida y circunstancia nos permite avanzar un poco más en el laborioso camino acerca del conocimiento del Hombre.

Es cierto que: "El Mundo es la maraña de asuntos o importancias en que el Hombre está, quiera o no, enredado, y el Hombre es el ser que, quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos y obligado sin remedio a que todo eso le importe" (32).

En este mundo, al hombre le ha tocado vivir entre dificultades y posibilidades, tener que encontrarse en todo momento averiguando su ser y el ser del mundo. Es precisamente el estar sumergido en esta circunstancia con toda la gama problemática lo que constituye su vida.

La vida consiste necesariamente en tenerla que hacer día a día, instante a instante en esta circunstancia, y esto es lo que le da propiamente el calificativo de vida. El hombre puede hacer su vida en esta circunstancia porque todo le es desconocido, no sabe nada de ella, sino en el quehacer de su vida es donde empieza a conocer esa circunstancia y sus posibilidades. En esa circunstancia desconocida, el hombre siente inseguridad, angustia, etcétera, y tiene que poner en práctica su capacidad de elección, pues la circunstancia se le presenta como posibilidad de conocimiento, de acción, de creación..., en palabras más sencillas, el mundo es posibilidad de y para la vida.

Un mundo del cual se conociera su ser, en el que todo él es sabido es un mundo de necesidades: "Un mundo cuyo ser es sabido se compone sólo

de necesidades" (33).

Ante un mundo de rigurosas necesidades nada nos queda por hacer, perdemos nuestra libertad y con ella todos sus elementos como pueden ser: decisión, creatividad; en consecuencia, perderíamos nuestro ser y nuestro pensar.

Por suerte o por desgracia, el hombre se encuentra en un mundo de posibilidades en el hacer con respecto a sí mismo y no en el ser del mundo, el mundo es este, incanjeable. Gracias a que es un mundo de posibilidades de y para su vida, el hombre puede elegir y este elegir implica un quehacer que es el constitutivo fundamental de la vida humana: "...vida es lo que hacemos; claro, porque vivir es saber que lo hacemos, es, en suma, encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado en las cosas y seres del mundo" (34).

En este mundo o circunstancia en el que se revelan las posibilidades para nuestro quehacer y en el cual tenemos que vivir. Esto nos lleva a una dualidad que intimamente se sobreentiende, la vida se va haciendo en base a las posibilidades y si hay posibilidades para hacer, hay propiamente vida humana (35).

En el mundo se encuentran las posibilidades y éstas constituyen y forman nuestro ser, es decir, las posibilidades dan la pauta de lo que podemos o no llegar a ser. Para José Ortega: "Mundo es el repertorio de nuestras posibilidades vitales. No es, pues, algo aparte y ajeno a nuestra vida, sino que es su auténtica periferia. Representa lo que podemos ser; por tanto, nuestra potencialidad vital. Esta tiene que concretarse para realizarse o, dicho de otra manera, llegamos a ser sólo una parte mínima de lo que podemos ser. De aquí que nos parezca el mundo una cosa tan enorme, y nosotros, dentro de él, una cosa tan menuda. El mundo o nuestra vida posible es siempre más que nuestro destino o vida efectiva" (36).

Las posibilidades son "condiciones de posibilidad" de la vida, o de otra manera, las posibilidades constituyen en lo propio lo que tiene de humana la vida. Si en la vida no se nos presentaran las posibilidades y fueran puras necesidades no sería vida, así de sencillo, por eso el mundo nos resulta enorme.

A lo largo de nuestra existencia tenemos un gran espectro de

posibilidades. El hombre debido a su condición humana está limitado desde su estructura física hasta en sus más sublimes capacidades. De ahí que es imposible realizar todas esas posibilidades, a pesar de que el hombre tiene que hacerse, tiene que hacer su ser; al final de cuentas, el hombre queda inconcluso, queda carente de... porque son más las posibilidades, en "potencia" que las posibilidades que llevamos, en "acto" o que realizamos.

La vida humana es radical soledad, pues yo solo tengo que vivir mi vida, así lo son las posibilidades. A mí únicamente se me presentan ciertas posibilidades con ciertos factores para realizarse o no. A nadie se le puede presentar exactamente la misma oportunidad que a mí. "Pero eso -encontrarme con todo ello y necesitar arreglármelas con todo ello-, eso me pasa últimamente a mí solo y tengo que hacerlo solitariamente, sin que en el plano decisivo -nótese que digo en el plano decisivo- pueda nadie echarme una mano" (37). Y si sólo ciertas posibilidades y ciertas condiciones se me presentan a mí, resulta que mi capacidad de elección, de decisión también la tengo que realizar yo solo. Nadie puede elegir por mí, me pueden aconsejar, ayudarme para tomar una decisión, pero hasta ahí, porque la última palabra la doy yo, que sé que tan oportuna se me presentó la posibilidad, si la quiero o no, etcétera; si estoy de acuerdo y tengo la suficiente capacidad para asumir por el resto de mi vida tal elección.

Quando se habla de posibilidades y decisiones necesariamente hay que hacer referencia a la libertad: "...el cardenal Cusano llama al hombre un *Deus occasionatus*, porque según él, el hombre, al ser libre, es creador como Dios, se entiende: es un ente creador de su propia entidad. Pero, a diferencia de Dios, su creación no es absoluta, sino limitada por la ocasión. Por tanto, literalmente, lo que yo oso afirmar, que el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia, que es un Dios de ocasión" (38).

Llegamos aquí, a un punto medular de la concepción antropológica orteguiana que consiste en que el hombre es un ser creador, es un ser creador de su ser, de su vida. El hombre tiene que irse formando, tiene que hacerse su ser. Y esto lo puede lograr gracias a las posibilidades y a la libertad. El constante quehacer del hombre, lo va haciendo único: "Cada hombre -y claro está, cada mujer- tiene su mundo o circunstancia

que se parece más o menos a la del prójimo, pero que siempre tiene algunos elementos distintos" (39).

Estos elementos distintos son los que hacen posible que el quehacer de cada hombre sea único, concreto, irrepetible, distinto y como consecuencia también su ser y su vivir.

El tener quehacer algo siempre para sostenernos en nuestro ser, en nuestra vida es algo agobiante y problemático, puesto que en ello nos estamos jugando la vida y el ser; no podemos hacer cualquier cosa, ya que nuestro ser no es cualquier cosa, no es algo sin importancia. Podemos dejar de lado ciertas posibilidades, la circunstancia más intrincada, pero lo que no podemos dejar de lado es el tener siempre que hacer algo y con ello el tener que elegir en todo momento, aún en el más extremo: "De toda circunstancia, aun la extrema, cabe evasión. De lo que no cabe evasión es de tener que hacer algo y, sobre todo, de tener que hacer lo que, a la postre, es más penoso: elegir, preferir" (40).

La vida es realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás realidades, pues esas demás u otras realidades tienen de uno u otro modo que aparecer en ella porque radical significa que radican, que arraigan en ella todas las demás realidades. La realidad de las cosas o la del yo se da en la vida como un momento de ella; yo soy un ingrediente de la realidad, esto no significa en modo alguno que yo sea parte o componente de las cosas o entes reales, sino que en su "haberlos para mí", en su "radicar en mi vida" se funda el carácter efectivo de su realidad: "Y, sin embargo, esa realidad tan poco importante y trivial, la vida, nuestra vida, en el sentido más vulgar que suele tener esta expresión, posee sin duda la formidable condición de que todas las demás realidades, sean las que sean, van incluidas en ella, pues todas ellas existen para nosotros en la medida en que las vivimos, esto es, en que aparecen dentro de nuestra vida" (41).

A partir de este hecho que es la vida puedo vivir, experimentar, conocer, crear... otras realidades, aunque la vida no es tan sencilla, tan simple. Resulta que para mantenerme en la existencia propiamente humana tengo que estar haciendo algo: "La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada

hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer" (42).

Es cierto que cada día, momento a momento planeamos que hacer, pensamos, imaginamos, decidimos, actuamos, etcétera de esta manera se conforma un sinfín de preguntas, ideales, proyectos que querremos y algunas veces logramos. Esto constituye el quehacer cotidiano que va formando la vida de cada hombre. Estas "pequeñas decisiones", precisamente, ponen en juego la vida y con ella el ser hombre, porque lo que soy se funda en lo que hago, en mi quehacer. Al hombre le preocupa y le pre-ocupa su vida, puesto que tiene que irse la haciendo: "Y es que, en efecto, la vida pesa siempre, porque consiste en un llevarse y soportarse y conducirse a sí misma" (43).

El tener que hacer mi vida es una tarea compleja, pues no consiste en hacer cualquier cosa. ¡No! En el quehacer de la vida está en juego el ser del hombre. Mi vida es mi ser. Lo que nos es dado con la vida es el quehacer. Los animales, las plantas, los minerales y las cosas no tienen que preocuparse por su existencia, por su ser y mucho menos por su vida; ellos ya la tienen dada y determinada, en cambio, el hombre tiene que hacerla.

En este quehacer de la vida hay dos campos fundamentales y determinantes como son: el ontológico y el ético. El ser de nuestra existencia está referido a la vida que se hace a sí misma y conjuntamente la vida se decide a sí misma.

Si la vida es quehacer, supone primero que nada, que el ser de nuestra vida no está pre-determinado y esto significa que necesitamos decidir lo que vamos a ser (44). Por eso, el principio constitutivo o la condición de posibilidad del quehacer de nuestra vida es la libertad, porque en cada instante tenemos que estar decidiendo lo que vamos a hacer y a ser: "La vida da mucho quehacer. Y el fundamental de los quehaceres es decidir en cada instante lo que vamos a hacer en el próximo. Por eso digo que la vida es decisiva, es decisión" (45).

En el hombre y su ámbito la libertad estamos manejando dos factores que pueden parecer contradictorios, mas no es así. Por un lado el factor de necesidad: "Pero al hombre le es dada la forzosidad de tener que estar haciendo siempre algo, so pena de sucumbir..." (46). En nuestra condición

de hombre ya está establecido como principio constitutivo ontológico el tener que hacer algo; y por otro lado el factor de contingencia que reside en el hecho de que tengo que hacer siempre algo, sin embargo, no lo es así en relación con lo que tengo que hacer. La contingencia se funda en que yo puedo elegir lo que quiero hacer, puedo escoger en lo que quiero ocuparme: "...nos encontramos siempre forzados a hacer algo, pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación. Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer" (47).

Elegir y decidir lo que vamos a ser y hacer es un hecho intransferible, nadie puede elegir por mí y mucho menos realizar mi quehacer. De ahí que el quehacer del hombre es soledad, porque él, únicamente él tiene que escoger y decidir lo que quiere ser y hacer. En esta decisión de lo que va a hacer se está jugando el ser, su ser como hombre; por lo tanto, la elección y la decisión es un hecho de gran responsabilidad: "Para ser, esto es, para seguir siendo tiene que estar siempre haciendo algo, pero eso que ha de hacer no le es impuesto ni prefijado, sino que ha de elegirlo y decidirlo él, intransferiblemente, por sí y ante sí, bajo su exclusiva responsabilidad" (48).

De lo que se elija va a depender el tipo de hombre que se quiere ser. La elección y por consiguiente el quehacer constituyen la vida única de cada hombre: "Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual. Pongamos la mano sobre ella, se dejará apresar como una ave mansa" (49).

Vida una palabra aparentemente abstracta y universal, no obstante en el fondo, en su contenido propio significa lo más concreto e individual. Quizás por educación o tradición siempre hemos pensado la vida como una idea que se escapa a nuestra capacidad, le hemos dado tantos atributos, hemos hecho tantas deficiones desde la más simple hasta la más confusa, desde puntos de vista físicos, biológicos hasta culturales y no logramos entenderla. Siendo que la vida es lo que tenemos más próximo, es lo que llevamos a flor de piel y tal vez por ser lo más próximo es complicado de definir porque buscamos la definición de vida fuera de nosotros y no

hemos caído en la cuenta que al querer definir la vida, limitamos el ser del hombre; y tanto el hombre como su vida no tienen una definición acabada y determinada, al contrario, el hombre y su vida son inacabadas, indeterminadas pues son siempre posibilidad de ser, el hombre y su vida van siendo y des-siendo.

La vida es inmanente a nuestro ser, vida es lo que cotidianamente hacemos, lo que nos sucede todos los días, nuestro acontecer diario: "La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa" (50). Así Ortega y Gasset ha dado una definición clara, sencilla y completa de lo que es la vida y pienso que todas las otras definiciones que podamos encontrar en su pensamiento son explicaciones de esta simple e inicial.

La vida es lo que hacemos y lo que nos pasa, este quehacer y pasar nos está sosteniendo en nuestro ser, es decir, este quehacer y pasar nos sostiene nuestra vida. A lo largo de ella, en alguna ocasión hemos titubeado, nos cuestionamos ¿quiénes somos? Al plantearnos esta pregunta está implícita otra referente a nuestro quehacer ¿qué hacemos?, ¿por qué lo hacemos?, ¿por qué estamos haciendo esta cosa precisamente y no otra u otras? El hombre es un ser que constantemente se cuestiona, es el ser de muchas preguntas y probablemente de pocas respuestas. Si el hombre constantemente se pregunta sobre su ser y sobre su quehacer, esto necesariamente hace que el hombre se dé una justificación aunque no sea la verdadera y completa, esta justificación está dentro de las estructuras lógicas, puesto que el hombre no puede estar haciéndose preguntas sin darse una posible respuesta, un posible por qué y para qué. Es por esto que nuestro quehacer debe tener un objetivo: "Es lo característico del hacer -que todo lo que se hace se hace por algo, que la vida, en consecuencia, vive siempre de un porqué..." (51).

Es laborioso poder encontrar el por qué de nuestro quehacer, debido a que no siempre elegimos bien nuestro quehacer. La elección de nuestro quehacer es delicada, pues en la vida se me presentan muchas posibilidades: "Pero si yo tengo, quiera o no, que decidir lo que voy a hacer -ya que nadie puede darme hecha la decisión-, quiere decirse que la vida me coloca siempre, siempre, en todo instante, frente a varias posibilidades de hacer" (52).

Ahora bien, entre varias posibilidades de hacer ¿cómo puedo saber que

la que elegí fue la acertada? Esta incertidumbre es un dramático atributo más de nuestra vida. Nuestra vida tenemos que ir la resolviendo momento a momento y esto nadie lo puede hacer por nosotros, por lo tanto, nuestra vida y nuestro quehacer: "...no es nunca un problema resuelto, sino que en todo instante nos sentimos como forzados a elegir entre varias posibilidades" (53).

Ante las posibilidades sólo sabremos que hemos elegido bien nuestro quehacer cuando éste se convierte en una vocación, en un llamado a..., cuando este quehacer es el que sin remedio se tiene que hacer aquí y ahora: "Y lo más grave es conseguir que el hacer elegido en cada caso sea no uno cualquiera, sino lo que hay que hacer -aquí y ahora-, que sea nuestra verdadera vocación, nuestro auténtico quehacer" (54).

Cuando hemos encontrado nuestro quehacer, nuestra vocación podemos llevar una vida plena, una vida auténtica, verdadera porque encontramos en nuestras acciones no sólo un sentido sino algo más, encontramos el único sentido posible, de ahí que hagamos de este quehacer que en su momento fue contingente, un quehacer para nosotros necesario: "Sólo hay verdad en la existencia cuando sentimos sus actos como irrevocablemente necesarios" (55).

Asumir con responsabilidad y decisión el verdadero quehacer, permite tener una vida "autóctona" como dice Ortega, pues esta vida autóctona se compone de actos necesarios, ineludibles. En cambio, los quehaceres que podemos dejar o tomar cuando queramos son quehaceres que nos llevan a una falsificación de nuestra vida (56). Sin embargo no todos tenemos el privilegio de elegir nuestra verdadera vocación, quizás porque no queremos, no estamos preparados o simplemente porque no se nos presentó la posibilidad. Por eso, algunos hombres se engañan así mismos o para que no suene muy fuerte se distraen en quehaceres que no les permiten ser lo que tienen que ser: "...una porción muy importante y muy enérgica de nuestro vivir está dedicada deliberadamente a crear distracciones; lo cual dicho con otros términos equivale a que cada uno de nosotros se ocupa muy principalmente en evitar ser el que irremediamente es" (57).

Esta tarea de tener que hacerme, de formar mi ser es una tarea puramente humana. Sólo el hombre es el ser que tiene que hacerse, puesto que su vida se le ha dado vacía y tiene que ir la llenando con quehaceres,

con ocupaciones: "Esa vida que nos es dada, nos es dada vacía y el hombre tiene que irse la llenando, ocupándola. Son esto nuestras ocupaciones" (58). Estas ocupaciones son una angustia, una pre-ocupación porque el hombre necesita darle sentido a su vida; esta es una necesidad ontológica en la que siempre nos inquieta el ser y el hacer después de haberlo conseguido o hecho anticipamos otra ocupación y así invariablemente estamos viviendo, pendientes de lo que vamos a ser y hacer. Este hacer debe tener su parte teórica y su parte práctica: "En nuestra fórmula los elementos constantes son: ejecutar una actividad -el por y el para del hacer" (59).

Cuando encuentra el por qué y el para qué de este quehacer entonces se ha alcanzado una vida auténtica, una vida plenamente humana en la cual se es el que se tiene que ser: "Sólo es humano, lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo" (60).

Tener sentido y entender su quehacer, hace al hombre un ser único, pues su actividad lo individualiza ya que esa actividad aunque la realicen otros hombres nunca tendrá exactamente el mismo sentido para cada uno. Así encontramos un constitutivo más del hombre, el hombre es el ser del quehacer con sentido. Este quehacer con sentido necesariamente origina un cierto modo de vida, un cierto modo de ser hombre.

A lo largo de trabajo podemos darnos cuenta que la dualidad vida y hombre es un camino intrincado.

Cuando hablamos y pensamos sobre la vida, se nos agolpa en la mente un sinfín de planteamientos: ¿qué es?, ¿por qué es?, ¿para qué es? asimismo sus momentos agradables, difíciles, etcétera; todos los elementos que hacen posible la complejidad de la vida tanto individual como colectiva.

Nos encontramos en la vida de pronto y sin saber cómo, además esta vida es única y tenemos que ir la haciendo: "El propósito de estas lecciones no es otro que incitarles a tener cuidado de su vida, porque no tienen más que una y esa una se compone de un número dado, muy limitado de instantes, de horas, y emplearlo mal es como destruirlo, como matar un poco de su vida" (61).

Esta vida que nos ha sido dada es única y no podemos ni debemos despilfarrarla porque todo lo que hagamos -inclusive en ocasiones, lo que

no hagamos- queda grabado en nuestro ser. Por eso el saberla aprovechar con todas sus dificultades y facilidades nos va constituyendo en un hombre cada vez más distinto. Del sentido que le demos a nuestra vida va a depender nuestro ser como hombre, el sentido de nuestra vida configura el modo de hombre que somos. José Ortega y Gasset dice que podemos distinguir dos tipos de vida: la vida noble y la vida vulgar.

La vida noble es sinónimo de vida esforzada, esa vida que está dispuesta a superarse día a día, a perfeccionarse en su ser y en su quehacer como una exigencia y un deber.

Mientras que la vida vulgar o inerte consiste en llevar una vida en lo que ya se es: "...se recluye a sí misma, condenada a perpetua inmanencia como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí" (62). La vida vulgar es aquella que no aspira a perfeccionarse, a superarse, en fin, está conforme con lo que ya es como escribe Ortega son: "...boyas que van a la deriva" (63).

La vida vulgar es la vida del hombre-masa, pues el hombre-masa es un tipo de hombre inerte que está de acuerdo con ese modo de vida que lleva sin buscar ningún cambio. Este fenómeno del hombre-masa se ha acrecentado en los últimos años por ciertas causas, y ahora estamos viviendo los resultados de dicho fenómeno.

El hombre-masa lo estudiaremos en el capítulo IV correspondiente a: **EL HOMBRE COMO SER SOCIAL.**

La vida noble y la vida vulgar se distinguen por el sentido que se les dé. La vida noble asume el sentido de su vida que consiste en aceptar el quehacer cotidiano de ella, la vida noble es una vida entregada al servicio de trascender, de buscar cada día el quehacer que le corresponde; la vida noble es una vida que se exige el ser que tiene que ser: "Contra lo que suele creerse, es la criatura de selección, y no la masa, quien vive en esencial servidumbre. No le sabe su vida si no la hace consistir en servicio a algo trascendente. Por eso no estima la necesidad de servir como una opresión. Cuando ésta, por azar, le falta, siente desasosiego e inventa nuevas normas más difíciles, más exigentes, que le opriman. Esto es la vida como disciplina -la vida noble. La nobleza se define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos" (64).

Estos dos tipos de vida dan como resultado dos tipos de hombre radicalmente distintos, cada uno con una perspectiva también distinta. El hombre que lleva una vida noble dice Ortega que vive en servidumbre, porque es un hombre que está consciente que su ser es nada y que tiene que irse lo haciendo poco a poco, asume su obligación de quehacer, su vida con todas las vicisitudes que esto trae, puesto que hacer nuestra vida es el trabajo más trascendental. Esta vida que estamos haciendo, nos estamos haciendo a nosotros mismos, nos estamos haciendo hombres. Cuando el quehacer en un determinado momento deja de satisfacerle, el hombre busca nuevas metas que en ocasiones lo ponen a prueba; sin embargo, estas nuevas metas son una motivación, una razón para este nuevo quehacer que emprende con nuevas obligaciones y exigencias que lo van configurando como hombre, como hombre noble.

El hombre vulgar se conforma con lo que ya es, su quehacer no tiene trascendencia, pues no le da sentido, no se preocupa por lo que es menos por lo que puede llegar a ser; el hombre vulgar no se inquieta por sus actos. La vida para el hombre vulgar -podríamos decir que cae en cierta mediocridad- es para él mismo la única posible, quizás porque nunca ha estado consciente de que tiene que irse formando como hombre y que dependiendo de la vida que lleve, así será su ser hombre. Esta vida vulgar produce cierta "comodidad", una vida en la que no tienes que angustiarte en acrecentar tu ser hombre ya que esta vida vulgar te proporciona un tipo de ser hombre standard que pierde su individualidad e irrepetibilidad. Estas características de individualidad e irrepetibilidad sólo las proporciona la vida noble.

Podemos decir que tanto la vida noble como la vida vulgar o inerte son dos divisiones que por su generalidad se pueden agrupar los modos de ser en el hombre. Vida noble o vida vulgar son las dos líneas directrices a las que se suscribe cualquier hombre, claro está, con sus debidas precauciones en cada caso. José Ortega y Gasset supo muy bien detectarlas y definir las, pues sólo se puede ser hombre noble u hombre vulgar, éste es el planteamiento.

3. LA LIBERTAD.

El hombre por su indigencia ontológica tiene que ir haciendo su propia vida, su propio ser, tiene que hacer algo para mantenerse en la existencia.

El vacío que el hombre tiene en su vida, en su ser se afana por llenarlo; el hombre es un ser de posibilidades en su hacer: "Cuando se habla de nuestra vida suele olvidarse esto, que me parece esencialísimo: nuestra vida es en todo instante y antes que nada conciencia de lo que nos es posible. Si en cada momento no tuviéramos delante más que una sola posibilidad, carecería de sentido llamarla así. Sería más bien pura necesidad. Pero ahí está, este extrañísimo hecho de nuestra vida posee la condición radical de que siempre encuentra ante sí varias salidas, que por ser varias adquieren el carácter de posibilidades entre las que hemos de decidir" (65).

El hombre puede hacer su vida y su ser, pues se le presentan varias posibilidades, es más, podemos llamarle vida a esta realidad no sólo por las posibilidades, sino que además son decididas por cada uno de nosotros (66) incluso la vida misma es posibilidad, antes de encontrarnos con y en la vida cabían las posibilidades de tenerla o no, de haber nacido o no.

Si el hombre tuviera una existencia determinada, establecida que desde el momento que empieza a existir fuera todo lo que tiene que ser como ocurre con los animales, vegetales, minerales y las cosas en general, no requeriría de posibilidades, porque esas "posibilidades" estarían en su ser como necesidades. Ahora bien, en otra situación, si el hombre vislumbrara su vivir, su hacer y su ser esas posibilidades en algunos momentos dejarían de serlo y se convertirían en necesidades. El hombre vive como hombre, es hombre por las posibilidades; el que hacer humano es tal por las posibilidades y no por las necesidades.

Las posibilidades que permiten que el ser, que la vida y que el que hacer de cada hombre se realicen llevan implícitas la libertad. Las posibilidades son posibilidades debido a que el hombre tiene libertad, el hombre puede elegir y decidir por esta o por otra alternativa.

El planteamiento es que el hombre tiene libertad, el hombre empieza

siendo un alguien que aún no es, un alguien y un algo que tiene que ser y hacer. Al hombre le es dada la vida con una carencia ontológica, esa vida aún no es al igual que el ser que la tiene que hacer. Por eso el hombre para empezar a ser recurre a un quehacer, y éste es factible puesto que hay posibilidades en el hacer y como consecuencia en el ser.

Ante las posibilidades, el hombre tiene que elegir y decidir su quehacer y por lo tanto su ser y su vida. El ser del hombre es su vivir y su vivir es su quehacer. En cada elección, en cada decisión el hombre arriesga lo que es por lo que aún no es. La vida es tener que poner en peligro nuestro ser, nuestro quehacer; tener que mantenernos en la existencia instante a instante, decidir en todo momento nuestra vida y nuestro quehacer: "En la hondura donde ahora estamos nos aparece el vivir como un sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser" (67).

Frente a las posibilidades el hombre tiene la libertad de elegir o no, de decidir. El hombre tiene libertad en su quehacer, en su vida en su ser; esta libertad en su ser no es ser ni hacer cualquier cosa, sino el que irremediamente se tiene que ser, se tiene que ser un ser auténtico (68). El hombre tiene que ser auténtico en su vida, o como dice Ortega, tiene que ser elegante (69) porque tiene que elegir bien y esta elección es buena cuando su vida y con ella su ser y su quehacer la asume con responsabilidad al realizar una vida original, una vida distinta. Ser auténtico significa ser distinto, el hombre tiene que ser ese ser distinto a cualquier otro hombre real o posible, que su vida y su quehacer lo hagan ser único, concreto, irrepitable, es decir, distinto.

La vida del hombre es inseguridad, riesgo, peligro. No sabemos lo que va a pasar, no sabemos lo que podemos hacer y ser; así que la vida es drama: "Vivir es sentirse fatalmente forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión. Inclusive cuando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir" (70).

Nuestra vida que es quehacer va tomando materia y forma de las posibilidades, las cuales en el punto que se presentan son para nosotros una pre-ocupación y en el momento que elegimos y decidimos algunas de esas posibilidades se convierten en ocupaciones que van haciendo nuestra vida y nuestro ser.

El quehacer de cada hombre, de cada uno de nosotros es un quehacer distinto, auténtico además de que es el principio constitutivo del ser, de la vida.

La circunstancia nos presenta siempre diversas posibilidades de hacer y por ende diversas posibilidades de ser. Estas posibilidades en el quehacer y en el ser nos obligan a ejercer queramos o no nuestra libertad, nuestra capacidad de elección. De tal manera que: "Somos a la fuerza libres. Merced a ello, es la vida permanente encrucijada y constante perplejidad. Tenemos que elegir en cada instante si en el instante inmediato o en otro futuro vamos a ser el que hace esto o el que hace lo otro. Por tanto, cada cual está eligiendo su hacer, por tanto, su ser incesantemente" (71).

El hombre es libre, el hombre elige no únicamente porque están las posibilidades ante él, sino por su indigencia ontológica. El hombre por fuerza es libre, por carecer de una identidad constitutiva, pues no tiene un ser determinado, fijo. El hombre es libre en su ser, esto significa que el hombre va haciendo su ser, esta capacidad ontológica propia del hombre le impide tener un ser determinado: "Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad" (72).

Esta inestabilidad ontológica constitutiva del hombre le angustia, le ahoga no ser y necesita ser alguien. Al hombre nada le es dado hecho, todo lo tiene que hacer, es por esto que el hombre en todo momento ha tenido que elegir y porque tiene que elegir asimismo tiene que hacerse libre; en consecuencia la libertad del hombre es a la vez, su más alto privilegio (73). Un privilegio que nos permite ser el que decidimos ser para bien o para mal.

El hombre se encuentra con que nada le es suyo, todo tiene que irse lo haciendo, irse lo ganando. El hombre descubre en su circunstancia infinidad de posibilidades, tantas posibilidades cuantos hombres hay o puede haber. Estas posibilidades aturden al hombre, despiertan en él una fantasía tal que está lejos de la realidad, por lo consiguiente tiene que elegir. Frente a la elección, el hombre se encuentra en una encrucijada, en un estado de perplejidad, pues no sabe lo que le es propio a su ser y a su hacer. El hombre tiene que elegir, puesto que si todas las posibilidades que se le presentan las quiere llevar a cabo, simplemente

paralizaría su elección y con ella su libertad. El hombre sólo puede ser y hacer lo que le permitan sus posibilidades. Las posibilidades son radicalmente distintas a las posibilidades de otro hombre, es decir, a cada hombre se le manifiestan ciertas posibilidades, en ciertas circunstancias y sólo una vez en su vida. Las posibilidades se dan en la circunstancia, unidas a otros factores que son las condiciones que permiten que dichas posibilidades sean así. A todo hombre le rodea una circunstancia en la cual se configuran otros elementos como son: el medio físico, el estado biológico, las capacidades, las aptitudes pasando por el nivel familiar, alimentario, de salud, económico, social, cultural, educativo, político, las costumbres y tradiciones hasta llegar al país donde se vive. Es obvio que las circunstancias y las condiciones en que se desarrolla un hombre de campo y un hombre de ciudad son distintas; así mismo lo serán sus posibilidades y por lo tanto su ser y su quehacer. Inclusive entre dos hombres en las mismas circunstancias, en condiciones similares cambian, por eso son distintos, cada hombre tiene una carencia ontológica, una inestabilidad en su ser diferente a la de cualquier otro hombre: "Toda vida es la lucha, el esfuerzo por ser sí misma. Las dificultades con que tropiezo para realizar mi vida son, precisamente, lo que despierta y moviliza mis actividades, mis capacidades" (74).

El hombre, quizá nunca esté conforme con lo que va siendo y haciendo, porque en este ser y en este quehacer está lo que aún no es; de ahí la inestabilidad ontológica en el hombre. Nunca estamos conformes, siempre queremos más y más; este querer más y más en ocasiones nos perjudica, pues no nos hace crecer en nuestro ser, en nuestra vida; al contrario, de-crecemos o tal vez nos estancamos al querer buscar la igualdad, la similitud de nuestro vivir, entiéndase nuestro pensar, sentir, querer, tener, etcétera con el vivir de otro u otros hombres y esto va enajenando y aniquilando nuestra vida, nuestro ser, nuestro quehacer.

El hombre debe de tener conciencia de la responsabilidad que implica ser y hacerse hombre, de formar una personalidad, un carácter que le permite clarificar su vida como esa gran empresa, esa gran faena que tiene que ser y hacer: "Es, pues, falso decir que en la vida "deciden las circunstancias". Al contrario: las circunstancias son el dilema, siempre

nuevo, ante el cual tenemos que decidirnos. Pero el que decide es nuestro carácter" (75). El término "circunstancias" entendido en los dos sentidos. El primero se refiere a ese mundo formado de todo cuanto existe, a esa realidad física, química, biológica, cultural, social, política, educativa que es común, que envuelve, que rodea al hombre, que lo circunscribe a esta realidad y no a otra; esto es la fatalidad de la circunstancia o mundo, puesto que no se puede cambiar este mundo o circunstancia por otro, es este mundo, el de aquí y el de ahora.

El segundo sentido entendido como esa circunstancia individual, esa situación específica de cada hombre, con esas posibilidades que van conformando su quehacer.

Independientemente de que en el mundo o circunstancia -en el primer sentido- no tengamos un margen de libertad para cambiarlo, porque es este mundo el de aquí y el de ahora; no obstante somos libres para decidir nuestro quehacer y con ello nuestra vida. Es oportuno aclarar que la libertad en nuestra vida, no es una libertad absoluta por diferentes causas, desde causas exteriores a mí yo hasta causas interiores y delineamientos de la libertad de los otros hombres: "Dentro de la fatalidad de vuestra circunstancia sois libres; más aún, sois fatalmente libres porque no tenéis más remedio, queráis o no, que escoger vuestro destino en la holgura y el margen que os ofrece vuestra fatal circunstancia" (76).

El hombre tiene que diseñar su vida en base a sus posibilidades, a sus capacidades y limitaciones, sin olvidar ese margen de contingencia que significa la libertad de los otros hombres que a veces llega a entrelazarse de tal manera que modifica nuestro quehacer y nuestra vida.

Esta forzosidad que tiene el hombre de elegir y por lo tanto de ser libre le viene de la circunstancia -en el segundo sentido-: "El hombre tendrá que ser, desde el principio, un animal esencialmente elector" (77). El hombre es elector, es libre porque la circunstancia no es unilateral; sino multilateral. La circunstancia tiene muchas posibilidades para el ser y el quehacer de cada hombre, aquí radica la inestabilidad ontológica del hombre. Esta circunstancia debido a sus posibilidades pone en dilema el ser y el quehacer, pues el hombre no se puede situar definitivamente en un ser y en un quehacer como ocurre en

los animales, plantas, minerales y cosas: "Pero, nótenlo bien, porque éste es el carácter fundamental de nuestra existencia: esa fatalidad de nuestra circunstancia, del mundo en que vivimos, no nos obliga a hacer, a ser una sola cosa. ¡Ojalá que fuese así! Entonces la vida del hombre sería como la de la piedra -muy cómoda-, porque para la piedra existir es estar dirigida por las fuerzas cósmicas. La piedra que en el aire soltamos no siente perplejidad alguna: lo que va a hacer, lo que va a ser está ya decidido desde siempre, caerá hacia el centro de la tierra. Pero no está decidido hacia qué dirección van ustedes a caminar cuando salgan de aquí, ni está tampoco decidido si mañana van a meditar un poco sobre lo que yo lea he dicho o se van a desentender de ello: pueden ustedes hacer lo uno o lo otro" (78).

Este hecho de inestabilidad ontológica en el hombre provoca instantes de desdicha, puesto que no sabe si lo que ha elegido es lo adecuado o no, cada vida es diferente. Así como la vida es radical soledad, así lo es la libertad, la elección: "Nadie puede sustituirle en este decidir lo que va a hacer, pues incluso el entregarse a la voluntad de otro tiene que decidirlo él" (79). El hombre a pesar de que co-vive, co-existe con la circunstancia y con los otros hombres, su acontecer cotidiano es una constante interacción, aunque la más auténtica realidad de esta vida lo que tiene de única, concreta, irrepetible, distinta es su radical soledad. Trataré de explicarlo un poco mejor, a reserva de que se entienda en el acontecer único de cada hombre. Después de haber vivido un día -como se dice- común y corriente, me pongo a reflexionar en todo lo que hice, pensé, sentí..., en esa convivencia con mi familia, amigos, compañeros de trabajo, en el transitar usual por las calles, muchas de las cosas que hice, pensé, sentí fueron resultado directo o indirecto de esa convivencia; al final de cuentas, ese hacer, ese pensamiento, esos sentimientos solamente yo los sé, yo los viví. Ahora bien, podemos entender mejor aquella frase de Ortega sobre el dolor de muelas que sólo me duele a mí, porque los otros hombres ven mi vida como espectadores, yo soy el único y el auténtico protagonista de mi vida y viceversa yo soy el espectador de la vida del otro.

Para concluir, las circunstancias -en ambos sentidos- y la libertad son dos elementos fundantes del quehacer y por supuesto del ser, de la

vida. La cita de José Ortega y Gasset que dice: "El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser "como usted quiera". (80). En esta cita ya no corremos el riesgo de llevar cada palabra al extremo y caer en la idea de una libertad absoluta. El hombre es una entidad infinitamente plástica, porque no tiene ni tendrá una existencia determinada, nunca tendrá un ser, y un quehacer establecido. Cada hombre real o posible tiene o tendrá indigencia ontológica diferente, de ahí que cada hombre busque quehaceres diversos, así como el modo de realizarlos.

Del hombre podemos decir que es una posibilidad en su ser y en su quehacer. Cada uno de nosotros somos un ser y un quehacer único, o más sencillamente, somos una vida auténtica, irrepetible, distinta.

4. EL QUEHACER COMO PROGRAMA DE VIDA.

Al hombre le es dada la vida, sin embargo, ésta le es dada sin hacer, es decir, el hombre tiene que irse la haciendo día a día y este hacer de la vida consiste precisamente en vivirla. El hombre necesita vivir su vida.

El lugar donde el hombre vive su vida, hace su vida es en la circunstancia. El hombre vive su vida en esta circunstancia que también nos es dada, nos encontramos en ella sin saber cómo, al igual que ocurre con la vida. La circunstancia es una realidad incanjeable, en ella el hombre tiene que elegir y decidir que va a hacer con su vida.

En la circunstancia se encuentran los elementos o medios que permiten el quehacer vital de cada hombre. Estos elementos son las posibilidades: "Que tampoco me son regaladas, sino que tengo que inventármelas, sea originalmente, sea por recepción de los demás hombres incluso en el ámbito de mi vida. Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias" (81).

El hombre es el "creador" de su vida, el hombre es el "hacedor" de su vida, día a día, momento a momento.

El hombre es el "hacedor" de su vida, asimismo lo es de sus

posibilidades aunque con cierta restricción debido a que el "hacer" de sus posibilidades no es total, pues una parte de su hacer está condicionado a la circunstancia.

Cuando nosotros nos encontramos con la vida y con cierta circunstancia, nuestro quehacer está determinado directamente por esa circunstancia. Por ejemplo, si nuestra circunstancia es la ciudad, nuestro quehacer y por lo tanto nuestra vida es totalmente distinta a la vida del campo ya que se me presentan otras posibilidades que realizo o que rechazo. Podemos agregar implícitamente que la vida y con ello las posibilidades cambian de ciudad en ciudad, de individuo a individuo. El hombre hace y como consecuencia vive una vida única, concreta, irrepetible, distinta en virtud de que las posibilidades son de igual modo únicas, concretas, irrepetibles, distintas para cada hombre.

El hombre es el ser "hacedor" de su vida, este don o esta ocupación que muchas veces se convierte en pre-ocupación la ha tenido que hacer. El hombre se ha tenido que hacer "hacedor" de su vida. El hombre no sólo hace su vida, su quehacer, sus posibilidades, sino que además ha tenido que hacer, que crear, que conquistar poco a poco su propio ser hacedor. Tenemos que hacer que nuestro ser sea un hacedor de nuestra vida. Recordando que nada en el hombre, nada de suyo le es dado todo lo tiene que hacer y por ende su ser hacedor único, concreto, irrepetible, distinto está en peligro de llegar a no ser, es por esto que el hombre se encuentra y se enfrenta a una incertidumbre absoluta de su ser hombre. El hombre puede salir de esta incertidumbre, de este dilema de su ser y por lo tanto de su vida porque tiene la capacidad de imaginación, de invención: "Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de "idear" el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiarlo" (82).

Gracias a su imaginación, el hombre ha podido imaginar un proyecto para su vida, ha inventado, ha pensado, ha juzgado o para decirlo más sencillo, el hombre ha ideado que es lo que va a ser y hacer con su vida y como consecuencia con su ser hombre.

Para que el hombre pueda llevar a cabo ese proyecto vital necesita tener presente las posibilidades, pues son la causa material de su vida:

"Este programa vital es el yo de cada hombre, el cual ha elegido entre diversas posibilidades de ser que en cada instante se abren ante él" (83).

El hombre elige y decide su vida y con ello su ser hombre. Antes de elegir y decidir lo que se va a ser y hacer se establece un programa vital que consiste en esbozar, planificar, diseñar... un modo de ser hombre, el modo de ser hombre que se quiere y se tiene que ser.

Este programa vital tiene dos tiempos. El primer tiempo se planea en base al futuro de cada hombre, es lo que se anhela, se busca, se quiere, en una palabra, es el modelo que hemos formado de lo que queremos llegar a ser y hacer. El segundo tiempo se refiere al aquí, al hoy, al presente; un presente concreto, alcanzable y por lo tanto realizable.

Este modo de ser hombre que hemos planeado, configurado en nuestro proyecto vital o como escribe Ortega: "Es decir, que el yo de cada cual, en cada instante, está constituido por todo un programa íntegro de vida, de modo de ser hombre que ha adoptado. Eso, constituido por un programa vital íntegro, que tiene que ser en todo su futuro y que hoy está ahí, en una forma más o menos detallada; esa figura o personaje que tiene que ser eso es "la persona", la persona de cada uno de nosotros" (84).

El programa vital permite que nos constituyamos como un yo, como una persona única, concreta, irrepetible, distinta; para ello ese programa vital de cada hombre es un programa individual, distinto al de cualquier otro hombre: "Sólo diré que ese programa vital que cada uno es, es más o menos distinto en cada uno de ustedes; que ese yo individual está más o menos individualizado y es distinto del de los demás" (85).

El programa vital está en relación directa con la circunstancia. Como sabemos, la circunstancia es un repertorio de facilidades y dificultades; facilidades y dificultades diferentes para cada uno de nosotros: "Y como vivir consiste en el enfrente con la circunstancia de ese programa para ser el que cada uno de nosotros somos, y la circunstancia es un repertorio de facilidades y dificultades, resultará que la misma circunstancia -si vale hablar así- se descompondrá en tantas circunstancias diferentes cuantos somos nosotros. Pues, lo mismo que para mí es una facilidad puede ser para otro una dificultad y un estorbo. O, como decía el profundo Don Quijote al lerdo Sancho: "Eso que a ti te

parece bacía de barbero, a mí me parece yelmo, y a otro le parecerá otra cosa" (86).

Cada hombre tiene su enfoque particular de la circunstancia, a cada uno de nosotros se nos presentan diferentes posibilidades, unas fáciles y otras difíciles. Teniendo como antecedente esas facilidades y dificultades, así como lo que el hombre quiere ser que en ocasiones se torna en lo que el hombre puede llegar a ser, cada hombre elabora su programa de vida distinto al programa de vida de otro hombre, porque cada uno tiene perspectivas y necesidades diferentes para su vida y la circunstancia la ha experimentado también de manera diferente. No hay ni habrá dos hombres que experimenten una dificultad o una facilidad de manera exactamente igual, de ahí que tampoco hay ni habrá dos programas vitales idénticos.

A lo largo de nuestra existencia inventamos, imaginamos nuestro programa de vida que en ese momento corresponde a nuestras necesidades además a las facilidades y dificultades de la circunstancia. Ese programa lo realizamos, lo llevamos a la práctica: "Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a creer profundamente que ese personaje es su verdadero ser" (87).

Cuando realizamos, experimentamos ese programa vital advertimos que tiene límites, que tiene insuficiencias que ocasionan algunas dificultades y no llega a satisfacer nuestras necesidades. De tal forma que este "primer programa" no sólo nos da dificultades, sino que nos origina nuevas necesidades y nuevas dificultades que vamos a intentar resolver con un "nuevo programa" de vida y así consecutivamente. El fracaso de un programa de vida se debe a diversos factores como son los económicos, los sociales, los culturales, etcétera; aunque hay que considerar principalmente dos factores. Estos dos factores son: uno externo que es el mundo o circunstancia y el otro interno que son las capacidades limitadas de cada hombre. Es más objetivo y probable poder encontrar en el factor externo o sea el mundo o circunstancia la o las causas que ocasionaron que el programa de vida presentara algunas vicisitudes que tratar de buscar en el factor interno, en las capacidades del hombre porque éstas son un ámbito subjetivo y con obstáculos en lo que respecta a ese yo íntimo de cada hombre.

Sabemos que el mundo o circunstancia en la que nos ha tocado vivir es una realidad necesaria, pues es una realidad incanjeable, es el aquí y el ahora. Aunque suene tonto, el hombre no puede cambiar este mundo de finales del siglo XX, con su gran historia, con la herencia de un pasado de muchas generaciones que pesa en el presente y en el futuro; nadie escoge vivir en tal tiempo ni en tal espacio. A pesar de que el mundo o circunstancia es una realidad necesaria bajo ciertas condiciones, se puede descomponer en tantas "circunstancias" diferentes cuanto posibles es también la diversidad de hombres. Son estas "circunstancias" las que tienen un fundamento basado en la relatividad, en la contingencia.

Dentro de las circunstancias, el hombre se mueve y maneja posibilidades y como su palabra lo indica son así pero podrían ser de otra manera o simplemente no ser. La vida del hombre transcurre en la total relatividad, contingencia, tan es así, que no tenemos nada seguro ni siquiera la vida biológica mucho menos la vida biográfica o vida autobiográfica. "La vida, tanto la personal como la colectiva, es un sistema de relatividades. En la vida, por desgracia, no hay nada absoluto. El hombre está condenado a vivir entre cosas relativas" (88).

El hombre es contingencia y con ello posibilidad en su vida y en su quehacer, esto no significa que su ser, su vida y su quehacer pierdan valor. Al contrario, toda esa contingencia en la que se desenvuelve lo hace ser propiamente hombre, en cambio, si todo fuera fácil, si todo fuera necesario anularía su ser hombre porque lo necesario limita el quehacer y como consecuencia el ser, pues seríamos un tipo de hombre casi o tal vez iguales donde no habría esta gran diversidad de quehaceres así como tampoco el modo de realizarlos, es más no haríamos historia ni individual ni colectiva porque la historia sería una sola para todos ya acabada desde hace mucho tiempo.

Al hombre nada le es dado ni su quehacer, ni su vivir y mucho menos su ser. Gracias a esa contingencia tenemos un quehacer diferente, un vivir diferente, un ser diferente que nos constituye como hombres. Somos diferentes y esto es lo propio del hombre. La contingencia nos hace ser únicos, concretos, irrepitibles, diferentes.

Es por la contingencia no sólo de nuestro ser y de nuestro quehacer,

sino además por la contingencia de las circunstancias que recurrimos a un "nuevo programa" de vida ante las insuficiencias o limitaciones de ese programa de vida anterior. El "nuevo programa" de vida lo hacemos en base a ese mundo o circunstancia, asimismo tenemos presente esas circunstancias y nuestro previo programa de vida (89).

El hombre es un ser que siempre está en busca de la felicidad, aunque a veces esa felicidad se apoya en ilusiones, las cuales no llegan a realizarse y esto suscita momentos de infelicidad, momentos de infelicidad que dejan una profunda huella, una profunda experiencia en el vivir del hombre.

El hombre en todo su ser y hacer quiere y tiene que ser novedoso: "Inexorablemente, el hombre evita el ser lo que fue" (90). El hombre no puede repetir lo que ya vivió, lo que ya experimentó puesto que una de las líneas directrices que hacen posible la vida en cuanto tal, la vida en sí es que la vida es imprevista.

Por otro lado, el hombre no quiere repetir lo que ya vivió, pues el hombre busca, quiere y necesita ser y hacer algo distinto cada día. El hombre no puede ser en la total monotonía, esto es imposible ya que siempre habrá algo o alguien que modifique su cotidianeidad. Por eso aclaro que el hombre más que evitar ser lo que ya fue, simplemente el hombre no puede ser lo que ya fue, siempre habrá en su ser algo nuevo que no le permita ser hoy el que fue ayer.

5. ACTOS HUMANOS Y SITUACION.

El hombre durante su vida realiza una gran diversidad de actividades o para decirlo en términos éticos, el hombre lleva a cabo ciertos "actos". Dentro de esas actividades o actos podemos establecer dos grandes divisiones, en primer lugar en los que la voluntad del hombre no interviene y en segundo lugar en los que la voluntad del hombre sí interviene. Esto está mejor explicado por la tradición filosófica Aristotélica-Tomista y Escolástica como: hechos humanos y actos humanos.

Los hechos humanos son aquellos que realiza el hombre, pero es incapaz de dominar como son las funciones fisiológicas: "El hombre posee un

número enorme de actividades orgánicas que el cuerpo ejecuta por su cuenta. Tales son la digestión, la circulación, la respiración, etc" (91). En tales actividades el hombre no puede hacer que intervenga su voluntad, es decir, él no puede decidir en que momento circula la sangre o cuando deja de circular. Es por esto que se les ha denominado "hechos humanos", porque simplemente esas actividades se dan de tal forma siempre igual, de manera acabada en las cuales no cabe la posibilidad de que se realicen de otra manera, son así y punto.

En cambio donde la voluntad del hombre sí interviene es en los actos humanos. En dichos actos -por ejemplo, caminar- la voluntad interviene en el sentido de que ordena para que empiece la actividad -empieza a caminar-, puede detener el acto, modificarlo -más deprisa o más despacio, en tal o cual dirección, etc.- Igualmente se necesita de un cuerpo que es el medio a través del cual se puede realizar dicho acto -las piernas, las facultad locomotriz-. Cuando se está realizando en sí tal actividad, en ese momento la voluntad no interviene (92). En la actividad misma la voluntad no interviene, pues la voluntad sólo decidió hacer tal actividad y esa actividad se lleva a cabo a través de otros elementos y capacidades como pueden ser: las piernas, las manos, el pensamiento, la creatividad, etc.

De lo anterior podemos desprender dos elementos que hacen posible los actos humanos y que Ortega expresa de manera muy clara:

- 1.º, el ejercicio efectivo de una actividad que el hombre posee;
- 2.º, la voluntad de ejercitarla o quererla" (93).

No solamente requerimos de estos dos elementos que hacen posible dichos actos, sino que los actos humanos llevan implícitos unos atributos que le dan en sí la jerarquía de propiamente humanos. Tales atributos son:

- 1º. Los actos humanos se origina en mí, en mi yo, en mi persona, en el yo de cada uno de nosotros. Por lo tanto, cada uno de nosotros somos la causa eficiente de nuestros actos humanos y por ende somos responsables de ellos.
- 2º. Si se originó en mí entonces es inteligible también para mí, es decir, yo sé, yo entiendo porque voy a hacer tal acto.
- 3º. La realización del mismo se deriva de nuestra libre voluntad, yo

realizo tal acto, pues así lo quiero; nadie, ni nada que me obligue a realizarlo, incluso tampoco para dejarlo de hacer si yo no quiero (94).

Ahora bien, José Ortega y Gasset lo reseña de una forma clara y sencilla diciendo: "...nacen de mi voluntad, soy yo plenamente su autor y son para mí inteligibles, entiendo eso que hago, por qué y para qué lo hago" (95).

Un atributo de los actos humanos es su inteligibilidad, entendemos el por qué y el para qué los hacemos, más es momento de aclarar estas dos preguntas. Todo hombre hace, crea, anhela... algo puesto que lo quiere así, lo necesita así. En el hombre hay un motivo que agita su ser en busca de lo que se quiere hacer, crear, anhelar... "...el por qué se mueve ese señor -el motivo- es lo que llamamos una necesidad o menester humano..." (96).

En el hombre nace este motivo o como le llama Ortega necesidad o menester humano porque el hombre por principio de cuentas es pura necesidad entendida en el sentido de que el hombre no tiene de suyo nada propio, todo tiene que irse haciendo, el hombre tiene que hacerse su vida y con ella su ser; el hombre necesita de un quehacer para ser hombre. Por lo tanto esta necesidad del hombre, esta carencia humana es la que nos fundamenta como hombres y encontramos en ella la razón de nuestra vida y de nuestro quehacer, la razón de todo lo que somos y hacemos.

Mientras el para qué es el fin, lo que perseguimos en nuestro acto. Este fin la mayor parte de las veces está cargado de ilusiones, de anhelos. El para qué es la meta a la cual le hemos dado un toque de idealidad: "...el para qué, esa otra posición más cómoda a que aspira -el fin- es, ni más ni menos, lo que se llama con un nombre cargado, a la par, de beatería y de romanticismo, un Ideal" (97). En algunas ocasiones no logramos alcanzar lo que nos habíamos propuesto, y esto nos produce momentos de infelicidad o de frustración debido no sólo a ese toque de idealidad que le damos; pues basamos nuestro fin en un plano meramente teórico. Por otra parte esos momentos de infelicidad o de frustración vienen también de un plano más práctico como sería la circunstancia y nuestras capacidades. Esta infelicidad o frustración se debe a que el hombre no ha discernido entre sus capacidades y limitaciones; no quiere

entender que su yo puede actuar en la circunstancia o mundo con cierta cautela porque el actuar de la circunstancia sobre el hombre es más radical. El hombre debe de mantener siempre una relación consciente entre sus capacidades y limitaciones, entre el ser del mundo o circunstancia y las posibilidades que le ofrece para así poder proyectar un fin más real que ideal.

El hombre es autor, el causante de sus actos humanos en consecuencia es el responsable de los mismos. El hombre es responsable ante sí mismo en primer lugar y ante los demás en segundo lugar de su ser y de su quehacer. Los actos humanos al tener siempre un por qué, un motivo se dan en una situación (98).

El motivo de nuestros actos, el por qué hacemos algo, queremos algo se encuentra siempre en situación debido a que el hombre reacciona haciendo otras cosas mejores, o simplemente queriendo mejorar lo que ya tiene, y para lograr lo que quiere es necesario que realice una o varias acciones. De tal forma que el por qué, el motivo de nuestros actos no únicamente nace de nuestra necesidad ontológica, de nuestra carencia de ser plenamente hombres, una carencia intrínseca sino que además nace de una necesidad extrínseca que consiste en superar lo que hemos sido y hecho. Esta necesidad extrínseca fundada en una idea de superación, de progreso, de competitividad en el sentido individual y colectivo ha llevado a que esta necesidad extrínseca se origine en una situación.

La situación representa el punto de partida de los actos humanos. La situación es importante dentro de los actos humanos puesto que es una realidad externa y patente que clarifica el actuar del hombre ante sí mismo y ante los demás, en vista de que a diferencia del para qué, el fin, éste a veces para el mismo ejecutor no es muy claro, mucho menos lo va a ser para los otros hombres. La situación es una realidad objetiva de los actos humanos porque si queremos empezar a entender nuestros actos, que éstos sean inteligibles debemos hacer referencia inmediata a la situación que es el punto de partida de nuestra acción: "Todo hacer humano es ininteligible si no procuramos descubrir y representarnos la "situación" que lo ha provocado" (99).

Para comprender el proceder, encontrar la razón de ese actuar del hombre sea individual o colectivo es indispensable saber cual fue su

punto de partida, sólo podemos encontrar la razón de nuestro actuar cuando sabemos la situación que lo originó.

La palabra situación: "...viene de *situs*, participio de *sino*, colocar, dejar" (100). Para Ortega y Gasset la palabra situación es un poco compleja, "pues tiene una acepción de individualidad dentro de la circunstancia o mundo. La circunstancia o mundo es una realidad de tiempo y de espacio en el amplio sentido de la palabra, en ella se encuentra la situación que también es una realidad espacial y temporal aunque en sentido individual. El hombre puede con-vivir con los otros hombres en una misma circunstancia o mundo, prueba de ello es que con-vivimos en una sociedad, sin embargo no se puede con-vivir en la situación. La situación es una realidad intransferible y de soledad como es la vida. Estas notas de intransferible y de soledad en la situación posibilita que el quehacer y el ser del hombre sean únicos y distintos.

Si bien es cierto que se encuentra en esta circunstancia determinada, el hombre dentro de esa circunstancia halla diferentes "circunstancias". Esas diferentes circunstancias en las que el hombre va viviendo son las que Ortega denomina como "situaciones", las cuales se pueden descomponer en sus elementos que asimismo les llama situaciones: "El hombre se encuentra en todo instante en una determinada situación general que se descompone en elementos parciales de ella, hasta los más mínimos y humildes -los cuales, a su vez, deben llamarse también "situaciones". Así, la postura incómoda del cuerpo del oyente en la cadeira es una situación, todo lo minúscula e insignificante que ustedes quieran, pero, no obstante, una situación o postura, hasta el punto de que es precisamente de donde viene el vocablo mismo "situación" (101).

El concepto ortegiano de situación hace referencia a un modo externo y a un modo interno en el ser y en el quehacer del hombre. El modo externo es el tiempo y el espacio, es decir, posición, colocación, sitio, lugar, etcétera del cuerpo. Mientras que el modo interno se remite a un estado o actitud basándose en las anteriores situaciones que se hallan vivido. Por lo tanto, el hombre no sólo es un ser en el tiempo y en el espacio, sino que además es un ser en situaciones, puesto que queramos o no, las situaciones en algunas ocasiones modifican o incluso determinan nuestro quehacer y con ello nuestra vida.

Situación y circunstancia -entendidas en sentido individual- en el pensamiento de José Ortega y Gasset se pueden llegar a confundir por no tener presente sus diferencias. Circunstancia se refiere a la realidad que cada hombre va haciendo y en la que va viviendo su vida y como consecuencia son distintas entre uno y otro hombre, es más el mismo hombre va viviendo diferentes circunstancias. En cambio, la situación es la especificación y el análisis de esas circunstancias. La situación nos permite examinar con detenimiento el momento preciso que estamos viviendo y podemos distinguir tanto la situación de uno mismo como la del otro hombre. Tal vez esto quede un poco más claro con un ejemplo trivial: mis circunstancias unidas con mis posibilidades y mis capacidades me permitieron terminar mis estudios a nivel licenciatura; mi situación es que me encuentro escribiendo mi tesis en un ambiente amplio y cómodo, con empeño de hacer un buen trabajo; de ahí que la situación especifica las circunstancias.

La diversidad de circunstancias y de situaciones son las que nos hacen prosperar como hombres en lo individual y en lo colectivo; pues estas circunstancias y situaciones nos van enriqueciendo, perfeccionando y consolidando nuestro quehacer y con ello nuestro vivir.

CITAS BIBLIOGRAFICAS.

- (1) José Ortega y Gasset, Unas lecciones de metafísica, O. C. Tomo 12, Revista de Occidente, Madrid, 1983. p. 37.
- (2) *Ibid*, p. 37.
- (3) José Ortega y Gasset, El hombre y la gente, O. C. Tomo 7, Revista de Occidente, Madrid, 1969. p. 89.
- (4) *Ibid*, p. 89.
- (5) *Ibid*, p. 89.
- (6) Cfr. *Ibid*, p. 89.
- (7) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 47.
- (8) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 103.
- (9) *Ibid*, p. 90.
- (10) José Ortega y Gasset, Sobre la razón histórica, O. C. Tomo 12, Revista de Occidente, Madrid, 1983. p. 215.
- (11) Cfr. José Ortega y Gasset, Historia como sistema, O. C. Tomo 6, Revista de Occidente, Madrid, 1973. p. 33.
- (12) *Ibid*, p. 33.
- (13) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 103.
- (14) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 216.
- (15) *Ibid*, p. 216 - 217.
- (16) *Ibid*, p. 217.
- (17) *Ibid*, p. 217.
- (18) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 6, p. 33.
- (19) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 217.
- (20) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 114.
- (21) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 217.
- (22) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 6, p. 33.
- (23) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 200.
- (24) *Ibid*, p. 218.
- (25) Cfr. *Ibid*, p. 218.
- (26) *Ibid*, p. 218.
- (27) *Ibid*, p. 218.
- (28) *Ibid*, p. 218 - 219.
- (29) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 114.
- (30) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 219.

- (31) *Ibid*, p. 35.
- (32) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 116.
- (33) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 80.
- (34) *Ibid*, p. 42 - 43.
- (35) Cfr. José Ortega y Gasset, La rebelión de las masas, O. C. Tomo 4, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 165.
- (36) *Ibid*, p. 165.
- (37) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 106.
- (38) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 35 - 36.
- (39) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 76.
- (40) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 104.
- (41) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 45.
- (42) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 13.
- (43) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 37.
- (44) Cfr. *Ibid*, p. 36.
- (45) *Ibid*, p. 47.
- (46) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 103.
- (47) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 13.
- (48) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 104.
- (49) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 31.
- (50) *Ibid*, p. 32.
- (51) *Ibid*, p. 33.
- (52) *Ibid*, p. 48.
- (53) *Ibid*, p. 36.
- (54) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 104.
- (55) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 272.
- (56) Cfr. *Ibid*, p. 272.
- (57) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 301.
- (58) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 102.
- (59) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 283.
- (60) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 115.
- (61) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 33.
- (62) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 183.
- (63) *Ibid*, p. 146.
- (64) *Ibid*, p. 181 - 182.

- (65) Ibid, p. 165.
- (66) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 37.
- (67) Ibid, p. 37.
- (68) Ibid, p. 21.
- (69) Cfr. José Ortega y Gasset, Pasado y porvenir para el hombre actual, O. C. Tomo 9, Revista de Occidente, Madrid, 1971. p. 622.
- (70) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 171.
- (71) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 114.
- (72) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 34.
- (73) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 622.
- (74) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 208.
- (75) Ibid, p. 171.
- (76) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 76.
- (77) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 622.
- (78) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 76.
- (79) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 104.
- (80) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 34.
- (81) Ibid, p. 34.
- (82) Ibid, p. 34.
- (83) Ibid, p. 33 - 34.
- (84) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 213.
- (85) Ibid, p. 213.
- (86) Ibid, p. 213 - 214.
- (87) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 40.
- (88) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 729.
- (89) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 40.
- (90) Ibid, p. 40.
- (91) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 277.
- (92) Cfr. Ibid, p. 277.
- (93) Ibid, p. 278.
- (94) Cfr. José Ortega y Gasset, Tomo 9, p. 733.
- (95) José Ortega y Gasset, Tomo 7, p. 207.
- (96) José Ortega y Gasset, Tomo 12, p. 280.
- (97) Ibid, p. 280.
- (98) Cfr. Ibid, p. 281.

(99) Ibid, p. 281.

(100) Ibid, p. 282.

(101) Ibid, p. 281 - 282.

SEGUNDA PARTE:

EL HOMBRE SOCIAL E HISTORICO

CAPITULO IV

EL HOMBRE COMO SER SOCIAL

1. LA APERTURA DEL HOMBRE HACIA EL OTRO.

Hablar del hombre es hablar de un ser tanto individual como social.

En capítulos anteriores, nuestro estudio en torno a ese ser tan complejo que es el hombre se ha hecho bajo un enfoque ontológico-vitalista, pues hemos reflexionado sobre ese hombre que vive, que le acontece, que le pasa algo, nada menos que su vida; ese hombre, ese yo que es y que hace cada hombre.

Sin embargo, el hombre no es simplemente un ser individual, sino que su individualidad necesita, se hace y se complementa en sus relaciones con lo otro y con los otros hombres. Es precisamente su relación con los otros hombres la que nos ocupa en este tema.

El hombre no aparece en la soledad, aunque su verdad última es su soledad. El hombre aparece en la socialidad. El hombre vive y con-vive; el hombre es en sí mismo y con el otro. La relación del hombre con el hombre es una relación de reciprocidad, es más, el término hombre adquiere sentido y realidad cuando en el contorno, en la circunstancia de cada hombre hay otro hombre que responde o reciproca. Tenemos, pues, que el hombre aparte de ser un yo en su individualidad es un otro en la socialidad, esto quiere decir, que cada hombre es un yo, es su radical soledad, pero es un otro frente a los otros yos -que son los otros hombres- y entra en relación con esos yos, una relación de interacción, es una interacción dialéctica, puesto que cada yo es un otro y el otro es un yo.

El hombre con su vivir y su quehacer individual se le presenta en su circunstancia otra realidad, otro yo con un vivir y un quehacer también individual, este yo es el otro: "Todo lo que en ella hay, a saber, el hombre que soy y el mundo que vivo tienen, como enseguida veremos, el carácter de ser míos, de pertenecerme o ser lo mío. Y he aquí que ahora aparece en ese mundo mío un ser que se me presenta..." (1).

El mundo de cada hombre, su vida es una realidad radical. Es en la vida de cada hombre donde surgen problemas, dificultades, asimismo circunstancias que lo reafirman. A pesar de todo esto, el mundo de cada hombre es una propiedad, le pertenece, le es suyo porque le es patente, es decir, el yo de cada hombre, su vida, su quehacer, su circunstancia

con sus momentos favorables o adversos le son suyos, le son evidentes ya que a cada hombre le acontece, padece esa realidad tan individual como es la vida de cada quien, pues el hombre simplemente está y es viviendo.

Dentro del horizonte de cada hombre, con su aquí y con su ahora irrumpe el Otro, "Cada paso, decía, hace entrar en nuestro horizonte nuevas cosas. Así ingresó en nuestro horizonte meditativo una gran pieza -el Otro- es decir, el otro hombre, nada menos! Presente no nos es de él más que un cuerpo..." (2).

A este ingreso del otro hombre en mi vida, dice Ortega que es una paradoja fenomenal, porque resulta que ese determinado horizonte que es mi vida, la cual consiste exclusivamente en lo que es mío y esta posesión de sólo mío es radical soledad y es precisamente en esta radical soledad que es mi vida donde aparece otra vida, otra radical soledad en el sentido estricto de la palabra que se presenta en cierta forma incomunicable con la mía puesto que esa otra radical soledad tiene su vida, tiene su mundo que es ajeno al mío, un mundo que sencillamente es otro mundo.

Lo primero que se percibe del otro hombre es su cuerpo, algunas veces nos limitamos a observar y analizar su conducta externa ya que el cuerpo del otro es un riquísimo "campo de expresividad" (3) desde su presencia, su faz, su perfil, su estructura física hasta sus movimientos corporales, su forma de relacionarse, de manipular las cosas. Todas esas expresiones nos llevan a conjeturas, a elaborar una hipótesis de cómo debería ser en su interior ese hombre que ha sido visto desde fuera: "El cuerpo del otro me es radical e incuestionable realidad: que en ese cuerpo habita un cuasi-yo, una cuasi-vida humana, es ya interpretación mía. La realidad del otro hombre, de esa otra "vida humana" es, pues, de segundo grado en comparación con la realidad primaria que es mi vida, que es mi yo, que es mi mundo" (4).

El otro hombre, por su cuerpo se introduce en mi mundo, -de igual manera que yo por mi cuerpo me introduzco en el mundo de él- me anuncia y denuncia un ser, un quehacer, un mundo que son absolutamente ajenos a mí, es más, son extraños a mi vida, a mi ser, a todo lo mío; son extraños a lo que yo soy. Por eso, al hablar del otro hombre lo hago como un no-yo: "Ahora sí cabe hablar estrictamente de un no-yo. El puro no-yo no es,

pues, el mundo sino el otro Hombre con su ego fuera del mío y su mundo incomunicante con el mío" (5).

Para Ortega y Gasset el otro hombre es estrictamente un no-yo, es cierto que Ortega cuando se refiere al mundo lo denomina también un no-yo y que el hombre es un extranjero en el mundo, en la circunstancia. El mundo es un no-yo en el sentido de que es una realidad radicalmente, absolutamente diferente al hombre; no existe punto de analogía entre el mundo y el hombre; la relación que existe entre ese mundo o circunstancia y el hombre es que el hombre es, vive y con-vive en y con esa realidad. En cambio, el otro hombre como un no-yo tiene otros puntos más afines en esta relación.

La relación del hombre con otro hombre, con otro no-yo, es una relación en primera instancia de objeto de conocimiento y después de sujeto.

El otro hombre, el no-yo es un ser fuera de mi vida, de mi mundo, que se opone a mí, que es distinto a mí, mas es precisamente en esta distinción en la que cada uno por su parte se afirma como un yo, con su vida, con su mundo. Cuando un hombre se encuentra con otro hombre es un encuentro de expectación, el hombre trata de irse formando un conocimiento del otro hombre, este conocimiento que se va buscando, que se va formando del no-yo, del otro hombre pretende ser un conocimiento estable, determinado, acabado; pero esto es imposible porque el hombre visto como un yo o como un no-yo es un ser indeterminado, inacabado, un ser que vive, que es y que des-es, un ser que cambia, un ser que es cambio.

Actualmente, en la mayoría de las ocasiones las relaciones entre los hombres son relaciones que buscan el conocimiento del otro hombre para un cierto beneficio, es decir, la relación con el otro hombre no es la relación con otro no-yo que al igual que yo padece, tiene sentimientos, anhelos, en una palabra, le acontece su vida. En las relaciones de hoy vemos y lo peor aún "utilizamos" al otro hombre como un medio para nuestros fines, sin importar muchas veces por lo que se tenga que pasar o hacer. Esta relación ha llevado al hombre a luchar contra el hombre mismo, nos ha deshumanizado. Esta relación es una relación impersonal, pues no nos admitimos como personas, como yos, sino como objetos para...

A pesar de esto hay que rescatar el otro tipo de relación frente al otro hombre, esto es, cuando admitimos en ese otro hombre una vida semejante a la mía.

El otro hombre se presenta como una realidad ajena y extraña dentro del horizonte de cada hombre, es cierto que podemos ir teniendo un conocimiento de ese otro hombre que nos interpela, un conocimiento de su ser, de su quehacer, de su mundo, de su vida; es un conocimiento que voy explorando, que voy adquiriendo en su cotidiano vivir. Este conocimiento tiene sus límites y no son sólo por parte de quien lo explora y lo va adquiriendo, sino también por parte de a quien se está explorando, cada hombre llega a saber hasta donde el otro se lo permite. Este proceso de conocimiento no es un proceso unilateral, es un proceso multilateral y recíproco ya que a lo largo de la vida, cada hombre está conociendo a otros hombres, está conociendo y se está conociendo, está conociendo y se está dando a conocer, se está constituyendo, o mejor dicho en este mutuo acto de conocimiento se está constituyendo el ser de cada hombre; se está constituyendo en esta mutua relación, en esta reciprocidad de conocimiento, una reciprocidad que es una comunicación, es una co-unión-comunión-de existencias, de vidas. Este proceso de co-unión o comunión de vidas se basa en una forma de relación más trascendente que responde a un modo de ser hombre que busca que su ser crezca, se enriquezca, se complemente. Esta relación es una relación que podríamos denominar: "vitalista" en la que experimentamos al otro en su ser, en su quehacer, en su mundo, en su vida como ese ser que va siendo y des-siendo, ese hombre que está viviendo.

Del otro hombre lo que es radical e incuestionable realidad es su cuerpo, pero: "¿Cómo es entonces que yo creo tener delante, al ver un cuerpo humano, una intimidad como la mía, un yo como el mío -no digo idéntico pero, al menos, similar?" (6). El hombre llega a creer, a decir que en el otro hombre hay una intimidad, un yo como el suyo por analogía. A cada hombre le es patente e inmanente su ser, su quehacer, su mundo, su vida pero no lo es así con respecto al otro hombre, el ser, el quehacer, el mundo, la vida del otro hombre es latente, esto es, la vida de cada hombre le es latente, le está oculta al otro hombre. El hombre sospecha que el otro hombre es un yo similar al de él, esta sospecha se funda y se

llega a corroborar desde él, desde su ser, desde su mundo, desde su vida que le es patente e inmanente, es decir, el hombre sospecha desde su ser, desde su mundo que le es patente, un ser, un mundo que le es latente e indispensablemente desde su ser, desde su mundo patente afirma que en el otro hombre, que en el otro cuerpo debe de haber también otro yo, un alter ego al que se llega por analogía: "Alter ego exige ser entendido analógicamente: hay en el Otro algo que es en él lo que el Ego es en mí" (7). El fundamento de esta analogía, el término común es el cuerpo del hombre -el cuerpo de cada hombre con ese sentido individualísimo como es el de propiedad, mi cuerpo en el caso de cada uno-. Al hacerse presente el cuerpo del otro, o mejor en plural, los cuerpos de otros hombres advertimos por analogía la co-presencia de otros yos, otros alter ego, otras vidas humanas con su ser y su quehacer, cada una con un mundo propio y en cuanto tal incomunicable con el otro, cada hombre con su realidad radical, con su radical soledad que es su vida. A cada hombre se le hace co-presente otro yo u otros yos, cada uno de los otros yos con su vida, con su mundo.

El otro es un ser fundamentalmente extraño, extranjero porque él simplemente tiene su vida, su mundo. De igual modo para este otro hombre le es extraño, le es ajeno la vida, el mundo del otro o de los otros hombres; en otras palabras, cada hombre es un ser extraño, extranjero para el otro. El encuentro del hombre con el hombre, del otro con el otro es el encuentro de dos realidades radicales, de dos soledades hasta este momento aisladas, incomunicables. Aunque en el mutuo trato del hombre con el hombre, del otro con el otro, el hombre se percata que su vida, su mundo tienen puntos de relación, tienen puntos de coincidencia con la vida, con el mundo del otro hombre; de ahí que el hombre se encuentra en una co-existencia, en una con-vivencia y de tal forma que su vida, su mundo, la vida, el mundo del otro, de los otros se amalgaman en un mundo común: "...en torno al otro Hombre, éste me es fundamentalmente el Ser Extraño a mí, el esencial extranjero. Y cuando en mi trato con él creo colegir que buena parte de su mundo coincide con el mío y que, por tanto, vivimos en un mundo común, esta comunidad de ámbito donde co-existimos, lejos de abrir brecha en nuestras dos soledades y que ambas, como dos torrentes que rompen el dique se fundan y confundan en un común fluir y

ser, representa todo lo contrario" (8). "El hombre entra en contacto con el otro por la co-existencia, la con-vivencia en un mundo común, este mundo común es el fundamento que hace posible la comunicación, el intercambio de experiencias vitales. Que el mundo de ambos, que sus vidas, que su ser tengan puntos de unión y de relación; que la vida de cada hombre, radical soledad encuentre un viable modo de expresión, esto no quiere decir que el vivir, la vida de cada hombre deje de ser radical soledad. La vida de cada hombre, radical soledad, radical verdad es un acontecimiento íntimo, particular, profundo que no puede dejar de ser incomunicable, pues hay ocasiones que el mismo hombre no alcanza a comprender, a asimilar lo que le pasa, lo que le acontece; se le escapa al hombre lo que verdaderamente le sucede, lo que efectivamente le constituye como hombre; se le escapa lo más profundo y fundamental de su ser hombre y que sin embargo le es, lo hace hombre sin que en la mayoría de las veces el hombre pueda entenderlo, pueda tener conocimiento de ello y es más difícil aún si se pretende expresar, comunicar con palabras aquello que solamente se vive, se es porque virtualmente no se tienen las palabras que puedan expresar con fidelidad, con exactitud ese acontecimiento vital, tan personalísimo que es la vida de cada hombre.

El lenguaje es limitado además de que es imposible acuñar nuevas palabras que expresen lo que cada hombre es, lo que cada hombre vive en su radical soledad, en esa soledad única, concreta, irrepitable, distinta en la que cada hombre simplemente es, en la que cada hombre simplemente la vive, le acontece y que no puede objetivizar, forzar en una o unas palabras lo que de hecho, lo que en rigor se vive. No obstante, hay momentos en que las soledades, las vidas se comunican, parecen fluir por un mismo cauce, mas no es así, esta con-vivencia, esa co-existencia con el otro hombre es un entrecruzamiento entre dos soledades, entre dos vidas; en el que cada vida, cada soledad sigue guardando su identidad, su ser individualísimo, su ser único, concreto, irrepitable, distinto al de la otra vida, al de la otra soledad. Es en esta relación con el otro hombre cuando la vida de cada uno adquiere una mayor fuerza ya que en ese enfrentarse con el otro, ese otro hombre significa peligro porque puede penetrar en mi vida, en mi soledad, así la vida, la soledad del otro hombre se opone a mi vida, a mi soledad y es un enfrentamiento, un

entrecruzamiento de dos realidades radicales, de dos radicales soledades en el cual cada hombre se afirma en su ser, se afirma en su vida, en su verdad como hombre.

Una afirmación, un sentido y una realidad de identidad que se da precisamente en la oposición que el otro hombre representa, una afirmación única, concreta, irrepetible, distinta en cada hombre; una afirmación en la oposición, una afirmación dialéctica, una afirmación de nuestro ser hombre, de nuestro vivir humano gracias al otro hombre. En otras palabras, podemos hablar de nuestra vida, más concretamente de la vida de cada hombre, de mi vida puesto que hay otro hombre, otra vida, la vida de él, una vida, la del otro hombre que se opone y que afirma la mía, mi vida, de ahí que pueda darle las categorías de única, concreta, irrepetible, distinta asimismo incommunicable en lo más propio de su ser, en lo más propio de su acontecer.

La vida de cada hombre es un acontecimiento interno, es radical soledad. Esto es un hecho evidente por eso sólo se puede hablar del hombre, de su vida desde dentro, es decir, para hablar en serio, con fundamento del hombre, de su vida, de su quehacer, de su ser sólo se puede hablar desde si mismo. De tal manera que todo lo que podamos decir de los otros hombres, de su vida, de su quehacer o del hombre en general hay que considerarlo como afirmaciones derivadas de modo secundario y abstractas (9). Ortega y Gasset escribe al respecto: "Así tenemos dos imágenes distintas del hombre: la imagen interna, que es la verdadera por su origen, pero que se refiere al hombre propio, y la imagen externa, que es la que nos formamos del otro hombre, como individuo o como hombre en general" (10).

El hombre con-vive, co-existe con el hombre. El hombre ha creado un pensamiento en torno al hombre, es más en torno a sí mismo. El hombre busca, piensa, elabora un pensamiento que pueda dar razón de sí mismo y como escribe Ortega el hombre tiene una imagen verdadera cuando es una imagen interna fundada en sí mismo; esto es, el hombre sólo puede tener un pensamiento verdadero, evidente cuando es un pensamiento de sí mismo, cada hombre es verdad de sí mismo, es su verdad. En cambio, del otro hombre o del hombre en general es un pensamiento derivado de un pensamiento primario que es el pensamiento de sí mismo. Sobre el otro

hombre o el hombre general tenemos una imagen externa una imagen derivada de la imagen primaria e interna; esta imagen del otro es un pensamiento secundario y elaborado a partir del pensamiento primario y patente.

El conocimiento del otro hombre o del hombre en general no es un conocimiento de afirmaciones evidentes sino construido en base a indicios o hipótesis, es un pensamiento secundario y abstracto porque sólo es posible tener un pensamiento, un conocimiento verdadero, inmediato, patente, concreto cuando es un pensamiento de sí mismo.

Con referencia en lo anterior, podemos expresar que la antropología orteguiana parte del conocimiento de sí mismo. Ortega se exploró, se experimentó, se vivió, se aconteció; es decir, Ortega partió de lo más concreto, de lo más particular y personal que es el yo y su vida, más bien, su yo y su vida y a partir de esto por analogía y por inducción cimentó un conocimiento que le permitió elaborar con fundamentos evidentes un pensamiento sobre el hombre, su ser y su quehacer, en una palabra, el vivir del hombre, ese vivir único, concreto, irrepetible, distinto que es el vivir de cada hombre.

Retomando el tema del otro, resulta que efectivamente en el contorno de cada hombre, en el horizonte de cada yo aparece el otro. El otro hombre, la presencia sensible que se tiene del otro hombre es un cuerpo, su cuerpo. Un cuerpo que tiene una forma peculiar, unos movimientos propios; sin embargo, lo sorprendente es que a pesar de que nos es presente y evidente su cuerpo, esa figura que se mueve pretendemos a través de ella captar su intimidad: "Pero lo sorprendente, lo extraño y lo últimamente misterioso es que siéndonos presente sólo una figura y unos movimientos corporales, vemos en ello o a través de ello algo por esencia invisible, algo que es pura intimidad, algo que cada cual sólo de sí mismo conoce directamente: su pensar, sentir, querer, operaciones que, por sí mismas, no pueden ser presencias a otros; que son no-externas ni directamente se pueden exteriorizar, porque no ocupan espacio ni tienen cualidades sensibles" (11).

Por analogía, el otro hombre es un alter ego, un alter yo, aunque este alter ego, alter yo se revela no tanto por la forma de su cuerpo o sus movimientos, si bien es cierto que el cuerpo y los movimientos son los que hacen posible que cada hombre se percata de la presencia del otro

hombre; esto es, cada hombre, cada yo, cada vida se hace presente y se le hace presente a los otros hombres, otros yos, otras vidas gracias a que el cuerpo y sus posibles movimientos son propiedad de cada yo para expresarse, para manifestarse de forma individual, original, propia, personal al otro hombre. El cuerpo de cada hombre es un medio que le posibilita su presencia y su relación con el otro hombre, con lo otro, con la circunstancia, con el mundo. Esta presencia mutua de los hombres es un proceso dialéctico, un proceso recíproco.

Ortega dice que lo que revela al otro hombre, al otro yo, al alter ego son expresiones como el llanto, la irritación, la tristeza... ya que estas expresiones se descubren primero en el otro hombre que en el yo de cada uno de nosotros, dichas expresiones significan intimidad (12). Estas expresiones que manifiestan una intimidad parecida a la del yo de cada hombre, por resultado de un pensamiento analógico, estas expresiones no son un hecho evidencial en el sentido de que no nos patentizan, no nos es presente esa intimidad del otro; pues la intimidad del otro hombre nunca se nos puede hacer presente porque sencillamente si se hiciera presente dejaría de ser intimidad: "...la intimidad que el otro hombre es no se me ha hecho ni puede hacerse nunca presente. Y, sin embargo, la encuentro ahí cuando encuentro un cuerpo humano" (13).

La intimidad del otro hombre la descubro, la encuentro en su cuerpo con esa morfología y expresiones únicas, concretas, irrepetibles que hacen a ese individuo, un ser único, concreto, irrepetible, distinto empezando desde el exterior y mucho más en el interior, en su ser, en su quehacer, en su acontecer vital cotidiano. El cuerpo no sólo es la propiedad de cada hombre que le permite estar y mantenerse en relación con la circunstancia, sino que además es un medio de relación del hombre con el hombre, es un medio de expresión como escribe José Ortega y Gasset en El hombre y la gente: "El cuerpo es un fertilísimo "campo expresivo" o "de expresividad" (14); decir que el cuerpo es un "campo expresivo" significa que el hombre es expresión, el hombre necesita expresarse. La expresión es un principio ontológico del hombre. Si analizamos con mayor detenimiento el tema del hombre como expresión, encontramos que el hombre es el único ser que se expresa y decir que se expresa no significa que el hombre a fuerza tiene que hablar para expresarse, tiene que crear un

lenguaje, sino absolutamente la sola presencia de un cuerpo humano es expresión. El hombre con su sola presencia está manifestando su ser, su quehacer, su vida; es decir, el hombre se expresa, su presencia expresa su acontecer; el hombre expresa lo que es, lo que vive, lo que hace y muy probablemente también está expresando lo que no es, lo que no vive, lo que no hace, lo que no le acontece. La expresión es un proceso dinámico y dialéctico.

El hombre, con todo su yo, con todo su ser y quehacer, con toda su vida se expresa en su presencia, el hombre está expresando su ser, está expresando su verdad sea cual sea en ese momento; es claro que el hombre puede engañar o engañarse en su ser, en su vida fingiendo un ser, una vida, un quehacer que no es el suyo, pero a pesar de esto, el hombre no deja de expresar y está expresando lo que en ese momento es, está expresando la verdad de ese momento de su vida, de su ser, de su quehacer.

El hombre no necesita moverse, ni hablar, ni gesticular su sola presencia expresa una vida, una intimidad única, concreta, irrepetible; una vida, un acontecer distinto. La presencia del hombre expresa, aunque suene absurdo, expresa su radical soledad, expresa su realidad radical. La radical soledad es incomunicable mas no inexpresiva, esto quiere decir que el hombre no puede comunicar su radical soledad, su íntimo acontecer vital, pero su presencia está expresando la existencia de una intimidad, de una radical soledad. Esto nos da el preámbulo para una nueva averiguación; la diferencia y la relación entre expresión y comunicación. He podido percatarme que el término expresión es un término más amplio, tiene mayores campos de manifestación que el de comunicación; la expresión comunica. Ahora bien, lo que sucede es que quizá hemos limitado el término comunicación y como consecuencia a la comunicación misma aunque esto es tema de otra investigación.

En el hombre como expresión decía que la presencia del hombre expresa su radical soledad, su íntimo acontecer, el hombre expresa su auténtica individualidad. Cada hombre se expresa y se expresa de manera distinta, pues cada hombre tiene un acontecer vital, un ser, un quehacer, un mundo único, concreto, irrepetible en una palabra distinto al de cualquier otro hombre real o posible; cada hombre es original en su ser hombre. De tal

forma podemos decir, que la expresión es un principio ontológico: en el hombre, es un constitutivo de su ser hombre. Todo hombre se expresa. La expresión permite al hombre distinguirse de lo no humano, distinguirse del otro hombre, esto es, cada hombre, cada yo expresa su individualidad, expresa su personal acontecer. Sólo se puede hablar de individualidad del hombre cuando el hombre está relacionado con otro hombre. La individualidad se da no sólo porque cada hombre es distinto y se expresa de manera distinta, sino también porque el hombre se relaciona con el otro, se habla de la individualidad de cada hombre gracias a la presencia y desde la presencia del otro hombre. Es así como la expresión es principio de unión, de co-unión, -comunió-, de comunidad en el ser del hombre y principio de individuación.

Para concluir, apuntar la expresión como un principio ontológico, distintivo del hombre nos da la posibilidad de explorar un nuevo camino, de dar un enfoque más amplio a la antropología filosófica al decir que el hombre es su vida, su quehacer, su circunstancia y además el hombre es expresión. Es importante y justo subrayar que José Ortega y Gasset dio un nuevo indicio sobre el tema del hombre, al señalar que el cuerpo del hombre es un fértil campo expresivo y que filósofos como Eduardo Nicol con su obra Metafísica de la expresión, penetró y desarrolló un pensamiento en torno al hombre como ser de la expresión. Prueba de ello es que para Nicol: "La expresión es al mismo tiempo estas tres cosas: dato primero, clave para la exégesis del ser humano, y sede de la evidencia del ser en general" (15).

Para Ortega y Gasset, el cuerpo del hombre es un fértil campo expresivo y este campo expresivo manifiesta una intimidad que no nos es patente, sino que nos es latente. El hombre manifiesta una intimidad o expresa su intimidad en el sentido de que trae a la superficie esa intimidad, esa "vida interior" de una manera visible como puede ser a través del llanto... es en el otro hombre en quien se hacen manifiestos ciertos sentimientos como es el llanto; pues en el otro hombre veo las lágrimas o sus reacciones violentas... lágrimas, reacciones violentas que son expresiones que se originan en una intimidad similar a la mía. El llanto, la tristeza, la irritación, etcétera son presencias visibles de sentimientos que nacen en la intimidad de cada hombre, en el que cada yo

sabe la razón que causó, que originó dichos sentimientos, en tanto, el otro es quien descubre la exteriorización de esos sentimientos, esa exteriorización de sentimientos, es la expresión de una intimidad. No porque la intimidad se pueda expresar mediante presencias visibles como es el llanto... y el otro hombre pueda descubrir algo interior, le signifique intimidad no por ello deja de ser intimidad, sino es intimidad puesto que a pesar de que se puede expresar, nunca se le puede hacer presente, evidente al otro hombre esa intimidad; el llanto expresa una intimidad, pero la intimidad en sí, la intimidad en su ser sigue siendo y será algo latente para el otro hombre; el otro hombre es ajeno, extraño a ella: "Ahora bien, eso que llamo una "intimidad" o vida sólo me es propia y directamente conocida, es decir, sólo me es patente, presente, evidente, cuando se trata de la mía" (16). La intimidad es un hecho intransferible, único, concreto, irrepetible, distinto como es la vida, esa realidad radical que es la vida de cada hombre. Podemos decir que intimidad y vida son entendidas en forma análoga y con los mismos atributos; es más, intimidad y vida, vida e intimidad se complementan y se explican mutuamente; intimidad y vida, vida e intimidad son radical soledad.

Cada hombre es poseedor en plenitud de su intimidad, cada hombre conoce y sabe de su intimidad, a cada hombre le es y es su intimidad. Por eso para Ortega es contradictorio o por lo menos muy difícil de entender, al decir que en el cuerpo humano se hace com-presente otra intimidad (17). Al hombre no se le puede hacer com-presente ninguna intimidad, al hombre sólo le es presente su intimidad, para el hombre originariamente y a final de cuentas, no hay más intimidad que su intimidad. Cada hombre sólo puede entender, pensar, vivir su intimidad, ya que su intimidad es algo inmanente a su ser; su intimidad es algo que le acontece, que le pasa. La intimidad del otro es algo latente y abstracto, algo que no le acontece, que no le pasa, que no vive. Al hombre sólo le acontece, sólo vive su intimidad en el más riguroso sentido de la palabra y de la realidad; la intimidad de cada hombre es algo intransferible como lo es la vida, nadie puede vivir la intimidad del otro, nadie puede saber de la intimidad del otro, sino quien la posee, quien le acontece, quien la vive. En consecuencia para no caer en errores, al hombre no le es

com-presente la intimidad de otro y viceversa; al hombre sólo le es presente su intimidad y co-existe con la intimidad del otro. El co-existir del hombre con el hombre es un co-existir de dos intimidades, de dos vidas; es un co-existir de intimidades, de vidas sin olvidar claro está que el hombre también co-existe con lo otro, con las cosas.

El hombre co-existe con lo otro y con el otro. Estas dos formas de co-existencia del hombre con las cosas y del hombre con el hombre son dos formas de co-existencia diferentes.

El co-existir, la co-existencia significa simplemente que dos existencias por separado entran en relación, que co-existen. El hombre co-existe con el hombre, esta co-existencia la analizaremos más adelante, ahora nos ocuparemos de la co-existencia del hombre con lo otro.

Cuando hablamos de lo otro, nos estamos refiriendo a las cosas en general, a las plantas, animales, minerales y cosas que tienen una existencia determinada, que su ser es un ser fijo y acabado a diferencia del ser del hombre, un ser que tiene que hacérselo, un ser que es y des-es, un ser que se hace y se des-hace.

La co-existencia del hombre con lo otro es sólo la co-existencia del hombre con los animales. El animal existe y es para el hombre, asimismo el hombre existe y es para el animal; hay una reciprocidad en las existencias, esto es, si el hombre lleva a cabo una acción sobre el animal, éste va a responder-le. El animal le responde al hombre a diferencia de las cosas, minerales y plantas. A esta relación del hombre con el animal y del animal con el hombre, Ortega la denomina: "mutualidad o reciprocidad" (18). Entre el hombre y el animal, el animal y el hombre es posible la co-existencia porque es: "...algo que no sólo existe para mí, sino que, al existir también yo para él, co-existe conmigo. La piedra existe, pero no co-existe. El co-existir es un entrepeinar las existencias, un entre o inter-existirse dos seres, no simplemente "estar ahí" sin tener que ver el uno con el otro" (19).

Decir que el hombre co-existe con el animal y con el otro hombre significa que hay una relación, una correlación, una "inter-relación" de existencias. La co-existencia que se da entre el hombre, el animal y el otro hombre no es una simple existencia, no es un "estar ahí" sin más, sin tener que ver el uno con el otro, es "estar ahí", es "ser ahí" para

lo otro y para el otro y lo otro y el otro para él, es un mutuo "ser ahí", es una correspondencia de existencias; existencias que se relacionan, existencias que son en sí y son para la otra existencia.

Después de revisar el sentido de la palabra co-existir, co-existencia es momento de examinar este sentido con respecto al otro hombre.

El otro hombre, es un alter ego, es otro yo con una intimidad latente que la puede expresar con un cuerpo que es campo de expresión. Esta capacidad que tiene cada hombre de expresarse, de expresarse de manera distinta, de una manera original, propia al ser de cada hombre; una expresión que lo individualiza y es al mismo tiempo una capacidad común en el hombre, es decir, todo hombre se expresa y es en la expresión donde se da la reciprocidad: "Pero, bien entendido, todo eso lo descubro porque en sus gestos y movimientos noto que me responde, que me reciproca. Tendremos, pues, que el otro, el Hombre, me aparece originariamente como el reciprocante y nada más" (20). El hombre es un reciprocante con el hombre. Un hombre que irrumpe al hombre iniciando por su cuerpo, por sus movimientos, por su gesticulación; es oportuno aclarar que para Ortega la gesticulación incluye el lenguaje, el habla (21). El hombre como reciprocante unido a actos externos, fisonomía, gesticulación nos posibilita a presenciar el vivir del otro hombre.

La existencia del hombre no sólo es existencia para sí mismo, sino también es existencia para el otro hombre, esto es, el existir del hombre es para sí y es además existir para el otro hombre y viceversa. De ahí la co-existencia, una co-existencia que se funda y es en la reciprocidad como sucede de igual modo con el animal.

El otro hombre o para hablar en general del Hombre aparece como un reciprocante, esto significa que ese hombre que es un alter ego, con una intimidad, con una vida, un quehacer y una circunstancia tiene la capacidad de responder con reacciones aproximadamente igual a las acciones que las causaron. Hay una reciprocidad entre hombre-animal y entre hombre-hombre. La reciprocidad entre hombre-hombre es distinta a la reciprocidad entre el hombre-animal empezando que al decir que el hombre responde con reacciones aproximadamente igual a la acciones que las originaron se refiere a que se está co-existiendo con un "semejante", situación que no acontece con el animal. A esta capacidad de responder

que tiene el hombre con el hombre, Ortega y Gasset le llama: "correspondencia o reciprocidad" (22). Esta correlación de existencias, de co-existir el hombre con el hombre, de este mutuo "contar con", la "correspondencia" o la "reciprocidad" es el primer hecho que nos permite calificarlo de social (23).

Cada hombre tiene su existencia, la cual se encuentra constantemente interrumpida por otra existencia semejante a la de él y con la que es posible entrar en correlación, en correspondencia, en reciprocidad. El hombre se encuentra y se enfrenta con el otro hombre, se correlacionan. Cada hombre con una vida, una circunstancia, un quehacer semejante y distinto a la vez, es decir, se da la reciprocidad entre hombres semejantes y distintos, aunque suene contradictorio no lo es. Cada hombre, su vida, su quehacer, su acontecer es único, concreto, irrepetible, en una palabra, distinto a la vida, al quehacer, al acontecer del otro hombre y no obstante semejante porque cada hombre tiene que hacer su vida, elegir su quehacer, satisfacer su indigencia ontológica, en definitiva cada hombre tiene que decidir su ser hombre. Es precisamente la reciprocidad, la acción que posibilita la afirmación de existencias propias, originales en la cual la existencia de cada hombre semejante y distinta a la del otro hombre es testimonio indubitable del existir del otro. Un existir que se opone al del otro, oposición en la cual se da la afirmación: "Yo, en mi soledad, no podría llamarme con un nombre genérico tal como "hombre". La realidad que este nombre representa sólo me aparece cuando hay otro ser que me responde o reciproca. Muy bien lo dice Husserl: "El sentido del término hombre implica una existencia reciproca del uno para el otro; por tanto, una comunidad de hombres, una sociedad" (24).

De tal manera que hablar del hombre es hablar de un ser en comunidad. El hombre es y tiene sentido en la sociedad, no se puede hablar y mucho menos entender al hombre como un ser ajeno, extraño a la sociedad. El Hombre, propiamente hablando, no existe; el hombre así, sin más, no es, no existe es una abstracción; una abstracción sin duda útil. Mas esta abstracción adquiere realidad, razón de ser, sentido cuando se concretiza; cuando se refiere al hombre, a un hombre que implica comunidad de hombres. El hombre no aparece en soledad aunque su vida es

radical soledad, el hombre aparece en la correlación con el otro, en la socialidad con el otro. Se es hombre porque se alterna con el otro yo, con un alter ego que afirma su existir y reafirma el existir del otro hombre. El hombre es hombre con el otro y gracias al otro, es en esta co-existencia, en esta reciprocidad donde cada hombre es y se hace un hombre distinto, un ser único, concreto e irreplicable.

Se es hombre, ese hombre original, auténtico que se tiene que ser en el momento en que aparece el otro hombre con su modo de ser, de vivir también original, auténtico; este otro hombre, un alter ego, un otro yo que se opone y que responde, que reciproca. Esta reciprocidad es factible porque no sólo se encuentra el hombre con otro hombre en co-existencia, sino algo más, se encuentran en con-vivencia; un con-vivir que como el término lo indica es una correlación de vidas, una unión y des-unión constante de vidas, quehaceres y circunstancias; una con-vivencia en la que cada hombre, cada yo está abierto a la actuación del otro hombre sobre él. Una actuación en la que el yo de cada hombre responde o reciproca al yo del otro hombre, una reciprocidad que lleva al hombre a un vivir junto al vivir del otro hombre, un viviendo, o mejor dicho, la reciprocidad es un vivimos: "La palabra vivimos en su mos expresa muy bien esta nueva realidad que es la relación "nosotros": unus et alter, yo y el otro juntos hacemos algo y al hacerlo nos somos. Si al estar abierto al otro he llamado altruismo, este sernos mutuamente deberá llamarse nostrismo o nostridad. Ella es la primera forma de relación concreta con el otro y, por tanto, la primera realidad social" (25).

La reciprocidad, la correspondencia que se establece entre los hombres, entre nosotros es viable porque cada hombre, es un yo, con una vida un quehacer, un mundo tan propios, tan evidentes para cada uno de ellos, que tal similitud -entre su yo y mi yo, entre su vida y mi vida...- permite la inter-acción, la reciprocidad. Esta inter-acción, esta reciprocidad, esta con-vivencia del hombre con el hombre, del yo de cada uno de nosotros con el yo del otro hombre, de los otros hombres es la primera realidad social, a reserva de que es una realidad segunda y presunta pues se deriva del vivir original de cada hombre. La vida de cada hombre es su realidad radical, es su radical soledad y este vivir de cada hombre es la realidad primaria e incuestionable (26).

Cada hombre es distinto, es ese ser único, concreto e irrepetible que tiene que ser; una individualidad, un yo tan propio, tan personal que se afirma, que se hace, que es en la reciprocidad con el otro hombre por esa relación de "nosotros". Se es hombre, somos hombres en esa reciprocidad porque el hombre se encuentra con el otro hombre, se encuentra con un hombre que tiene, que es un yo, una vida, una intimidad que son realidades propias, como la suyas o como las de cualquier otro hombre; esto es el otro hombre: "...tiene un yo que es en él lo que mi yo es en mí" (27).

Si bien, la realidad radical de cada hombre es su vida y ésta es una realidad evidente, una realidad primera e incuestionable del ser de cada hombre. El hombre es su vida y su vida es en su fundamento radical soledad. El hombre es soledad, una soledad que es su verdad, una soledad que es la verdad de su ser hombre; una verdad de ser en soledad. Mas esta soledad de que el hombre es soledad no significa que el hombre sea un ser aislado, un ermitaño, un ser antisocial; al contrario, se es ese hombre, ese yo personal distinto a cualquier otro yo, a cualquier otro hombre porque se encuentra en una "comunidad de hombres" como dice Husserl (28). La vida de cada hombre es esa vida única, concreta, irrepetible, distinta a la vida de cualquier otro hombre real o posible; es una vida que se va haciendo y se va siendo; una vida que se es y se hace en la reciprocidad. Cada hombre es un hombre distinto a cualquier otro hombre, tal distinción en el ser de cada hombre se advierte, se experimenta pues el hombre está frente a frente con el otro hombre. Un encuentro, una relación en la que se manifiesta no sólo la similitud, sino también la diferencia y es en virtud a esta similitud y a esta diferencia que el hombre es y se hace con el otro hombre, nos vamos haciendo y siendo. Una correlación en la que cada hombre afirma y reafirma su ser hombre con y desde el otro hombre, esto es, el existir de un hombre afirma el existir otro hombre y es desde esta afirmación del existir del otro en la que el hombre -cada hombre- reafirma su existir. Hay una correspondencia de existencias, una correspondencia dialéctica; de ahí que esta relación, esta correspondencia o correlación de existencias entre los hombres es una complementación ontológica basada en la igualdad y en la diferencia.

Esta relación de con-vivencia, esta relación de "nosotros" que Ortega

y Gasset denomina: nostrismo o nostridad (29) ya que es un *unus et alter*, yo y el otro juntos nos hacemos y somos. Esta relación "nosotros", esta nostridad o nostrismo no es una relación de simple inter-acción, no es una relación de causa-efecto entre el yo de un hombre en el cual se origina una acción y entre el yo de otro hombre que origina una reacción; si bien, es cierto que la capacidad de reciprocidad que tiene el hombre, que tiene todo hombre se debe a esa afinidad y diferencia en el yo, en la vida, en el mundo de cada hombre donde ese hombre, esa "vida humana" que es análoga a cualquiera otra vida humana, análoga a la del otro, a la tuya, a la mía... La relación del hombre con el hombre, la nostridad o nostrismo no es una simple reciprocidad que se quede en el plano superficial, que no afecte al hombre, que no nos afecte. Al hombre le afecta la reciprocidad y más aún si es con el otro hombre, aunque claro, hay relaciones que afectan en mayor grado que otras.

Ahora bien, ¿por qué al hombre le afecta la nostridad o nostrismo? El hombre es un ser que va haciendo su ser, un ser que se hace en las diferentes relaciones que se pueden establecer. Uno de estos modos de relacionarme es con el otro hombre. El hombre con-vive con el hombre, una con-vivencia, un ser "nosotros", una relación de ser y hacer mutuamente, o mejor dicho, de ser-nos y hacer-nos en esa convivencia, en esa nostridad que lleva al hombre a estar en contacto con otro hombre, con un hombre con afinidades y también diferencias. Este encuentro, esta relación del hombre con el hombre, esta relación de "nosotros" toma un nuevo enfoque pues es una relación que permite sernos y hacernos diferentes, ser hombres diferentes. Esta diferencia se origina precisamente en la relación que por afinidad, por similitud se establece entre los hombres; una afinidad, una similitud que en ningún momento puede ni debe entender como igualdad. En la afinidad, en la similitud hay aspectos que nos distinguen, aspectos que nos constituyen como hombres diferentes. Es innegable que cada hombre tiene rasgos en su vida, en su quehacer, en sus circunstancias, inclusive en su ser hombre que coinciden con los del otro hombre; aunque es en esos rasgos que coinciden con el otro o con los otros hombres en donde radica la diferencia. Estos rasgos que nos constituyen ontológica y vivencialmente como hombres, rasgos que convienen, rasgos que al mismo tiempo son diferencias que nos hacen ser

hombres únicos, concretos, irrepetibles; rasgos que nos hacen ser semejantes igualmente nos hacen ser distintos; ya que estos rasgos ontológicos, vivenciales guardan una individualidad que los hace ser propios, originales, personales en cada hombre; rasgos que nos identifican pero más aún nos diferencian como hombres. El hombre con indigencia en su ser hombre, una indigencia que le constituye, que le identifica mas una indigencia que vive y que le es de diferente manera; indigencia que lleva a cada hombre a un modo de ser hombre distinto; pues ser hombre es fundamentalmente, primariamente ser distinto; en otras palabras, ser distinto es lo que primordialmente nos define como hombres, lo que nos identifica, nos comunica, nos relaciona esto es, lo que nos constituye como hombres básicamente no es sólo lo que tenemos, lo que somos en común, sino lo que tenemos y somos en la diferencia. Somos hombres en virtud de que somos distintos, somos inconfundibles, irrepetibles, insustituibles... en la diferencia es donde radica lo propio del ser de cada hombre, en otras palabras, lo propio del hombre es ser diferente, distinto. El hombre ser indigente, ser peregrino de su ser hombre (30). Ser que necesita hacer su ser hombre, ser que se hace, ser que es y que se complementa en la variedad; el hombre es el ser que se hace, que es no en la igualdad sino en la diferencia. Este es el dilema del vivir humano, esta es la dialéctica del ser hombre.

Somos y nos hacemos hombres en la variedad, en la diferencia porque es en la variedad, en la diferencia donde nos complementamos, donde encontramos complementos ontológicos y vivenciales ya que el hombre al convivir con el hombre se halla, descubre formas de ser, de vivir, de quehacer distintas a la forma de ser, de vivir, de quehacer de él; formas que se expresan, que se correlacionan.

Somos y nos hacemos hombres en la variedad ontológica y vivencial; somos y nos hacemos hombres en la relación con el otro, en la convivencia con el otro hombre y su circunstancia. Somos y nos hacemos en la relación, en la relación "nosotros". Nuestras vidas, nuestras circunstancias se expresan, se corresponden y tal vez puedan llegar a complementarse si bien, al respecto Ortega dice: "...la única clase de seres capaces de responderme -de corresponderme y con-vivir conmigo- de quienes podía esperar que me hiciesen posible salir de mi soledad y

comunicar con ellos, los otros hombres, precisamente por serlo, por ser otros hombres y otras vidas como la mía, son en su radical realidad incommunicantes conmigo. Sólo cabe entre nosotros una relativa e indirecta y siempre problemática comunicación" (31).

Esa realidad radical que es la vida de cada hombre es algo tan propio, tan exclusivo, tan personal para cada hombre que es por esto que Ortega y Gasset dice que sólo se puede establecer una relativa, indirecta y problemática comunicación, pues se entabla una relación con otro hombre que tiene otra vida, otra circunstancia... que está fuera, más allá de mi vida, otra vida, otra circunstancia que trascienden mi vida, mi circunstancia y es que la vida y la circunstancia del hombre, de cada hombre son y se mantienen en la intimidad, son realidades personales, realidades que le pertenecen al yo de cada hombre y que sólo para él le son evidentes, directas porque sencillamente esa vida y esa circunstancia le son y lo hacen; esa vida y esa circunstancia las ha vivido.

La clave está en la palabra otro hombre, otra vida. Hablar de otro hombre significa no sólo que ese hombre, su vida, sus circunstancias son semejantes a las del otro hombre -una vida, unas circunstancias semejantes a las tuyas y a las mías- y por lo tanto se puede establecer un medio de comparación y de relación, lo más importante es que el otro hombre también significa diferencia, ese hombre, su vida, sus circunstancias son distintas a la vida y las circunstancias de cualquier otro hombre real o posible y es que, cada hombre es un hombre único, concreto e irrepetible en virtud de las diferencias. En palabras más simples es un hombre distinto, de ahí que Ortega y Gasset haga hincapié en la idea de otros hombres, otras vidas, otras circunstancias en donde radica la relativa, indirecta y problemática comunicación del hombre con el hombre.

Cada hombre hace y deshace su vida, cada hombre vive su vida en la radical soledad, en la radical soledad de su yo, su vida es su ser hombre. La vida de cada hombre esa realidad radical, esa radical soledad es algo propio, original, personal, íntimo que vida y su ser como hombre se encuentran entrelazados, impregnados entre sí, fundidos el uno con el otro que es imposible separarlos así como sacarlos al descubierto y comunicarlos, comunicárselos al otro hombre, él cual se encuentra en el

mismo dilema con su vida y con su ser porque cada hombre, cada vida en lo más profundo y auténtico, en su verdad última o primera es una realidad incomunicable para el otro hombre, incluso en ocasiones para él mismo pues se es y se vive esa vida y eso que se es y se vive se enfrenta al problema del lenguaje. El lenguaje es una realidad limitada que es sobrepasada por la vida de cada hombre, por ese acontecer que la es y que lo hace ser hombre.

Esa vida, ese ser hombre, esas circunstancias realidades distintas en cada hombre se podrán comunicar de manera problemática con el otro hombre, ya que esa vida, ese ser hombre, esas circunstancias tienen un fundamento ontológico y vivencial análogo en cada hombre mas no podrá ser una comunicación evidente, directa, completa, pues el vivir, el ser de cada hombre, las circunstancias no se comunican, sino se viven, se es en ese vivir, en esas circunstancias, se es en ese acontecer vital, en esa radical soledad. El hombre, su vida es verdad en la soledad, en la soledad de cada yo.

A pesar de esta problemática comunicación entre las vidas de los hombres, el hombre ha tenido la inquietud, la necesidad de infiltrarse en la vida del otro, aunque se ha enfrentado a que cada hombre guarda su vida celosamente porque no quiere que su ser, que su vida quede al descubierto, que el otro hombre pueda descubrir su intimidad, esto se debe posiblemente a que su indigencia ontológica lo haga ser un hombre introvertido, aprensivo, inseguro de su ser, de su vida, de su quehacer.

Por otra parte, el hombre se ha visto amenazado por el hombre, es decir, la presencia del hombre frente al hombre pone en peligro la vida, el ser de cada uno de ellos. Pensemos esto de otra manera, si cada uno de nosotros se encontrara solo en este mundo su vida no sería tal, una vida que tendría un contenido, un ser distinto al contenido, al ser de lo que hemos vivido y por ende cada uno de nosotros sería diferente a lo que ahora es. Si nos encontráramos en esa situación no pensaríamos la vida como la vida de cada quien, la vida sería un simple transcurrir del tiempo, un transcurrir sin más, sin pensar que sentido tiene este pasar del tiempo. En cambio, se habla de la vida, de la vida de cada hombre que es interrumpida por la vida del otro hombre y esto, puede significar peligro.

Esta con-vivencia del hombre con el hombre dentro del ámbito de la reciprocidad nos lleva a establecer una nueva relación, la relación "nosotros" en la que presenciamos el vivir del otro hombre; un vivir continuo, un fluir de vivencias que se dan en una sucesión que es el tiempo. No obstante, este tiempo no es el tiempo en el sentido universal, sino es un tiempo individualizado; un tiempo en la con-vivencia del yo de cada hombre con el yo del otro hombre. Estos tiempos vitales fluyen en igual proporción, tiempos que transcurren a la vez, por eso hablamos de la contemporaneidad de las vidas de los hombres en base a sus tiempos.

El hombre tiene un tiempo, tiene un aquí y un ahora que es contemporáneo con el aquí y el ahora del otro hombre, con los "aquí" y "ahoras" de los otros hombres. El hombre es un aquí y un ahora: "Ya veremos que otro hombre tiene también su aquí -pero ese aquí del Otro no es el mío. Nuestros "aquí" se excluyen, no son interpenetrables, son distintos, y por eso la perspectiva en que le aparece el mundo es siempre distinta de la mía. Por eso no coinciden suficientemente nuestros mundos. Yo estoy, por de pronto, en el mío y él en el suyo. Nueva causa de soledad radical. No sólo yo estoy fuera del otro hombre, sino que también mi mundo está fuera del suyo: somos, mutuamente, dos "fuera" y por eso somos radicalmente forasteros" (32).

El hombre, cada hombre es un aquí y un ahora fuera del aquí y del ahora del otro hombre, de los otros hombres. Estar "fuera" de los otros "aquí", de los otros "ahoras" significa que el "aquí" y el "ahora" de cada hombre es un aquí y un ahora distinto, impenetrable y por lo tanto cada aquí, cada ahora es causa de radical soledad; pues son yos y circunstancias "fuera" mutuamente, son yos y circunstancias; "aquí" y "ahoras" extrañas e incomunicables. Hombres y mundos distintos, soledades distintas, forasteros el uno del otro; hombres y mundos en los cuales la comunicación es relativa, indirecta y problemática, como anteriormente había dicho Ortega y que esta última cita viene a completar el planteamiento de la comunicación entre los hombres, entre soledades que son distintas, que son "fuera".

Hablar del hombre es hablar de su vida, de su quehacer, de su mundo empero más concretamente es hablar de un hombre con un aquí y un ahora. El aquí y el ahora de cada hombre es contemporáneo al aquí y al ahora del

otro hombre, hombres que viven, que son en un mismo tiempo -finales del segundo milenio- inclusive en un mismo lugar -México, D. F...- mas ese tiempo y ese lugar, ese aquí y ese ahora toman una nueva connotación al referirse a un hombre, a un hombre en particular. El aquí y el ahora es un aquí y un ahora radicalmente distintos al aquí y al ahora de otro hombre, es un aquí y un ahora único, concreto e irrepetible. Este aquí y ahora distintos en cada hombre esbozan la idea del perspectivismo orteguiano. Decir que cada hombre se encuentra con una perspectiva distinta a la perspectiva del otro, no significa que uno esté en lo certero y el otro en lo falso simplemente están en "aquí" y en "ahoras" distintos; "aquí" y "ahoras" que llevan implícito vidas, quehaceres, mundos distintos; realidades originales, auténticas, evidentes, verdaderas para cada uno de ellos. "Aquí" y "ahoras" son causa de la radical soledad que es el acontecer de cada hombre.

Estos "aquí" y "ahoras" expresan hombres distintos, cada hombre con una vida, un mundo, un quehacer "fuera" de la vida, del mundo, del quehacer del otro hombre. Un "fuera" en el más profundo sentido ontológico, pues a pesar de que el hombre con-viva con el hombre, una convivencia en la que la vida, el mundo, el quehacer de cada hombre se relacionan y pueden llegar a compenetrarse, a complementarse; una convivencia que es un entrecruzamiento de aconteceres. Sin embargo, cada hombre, cada vida, cada mundo, cada quehacer siempre será un "fuera" para el otro hombre porque si bien participa en el acontecer del otro hombre, ese hombre que participa no es, no vive la vida, ni el mundo, ni el quehacer del otro. Cada hombre es su vida, su mundo, su quehacer en radical soledad; la verdad de su vida, de su mundo, de su quehacer es en soledad. Por eso escribe Ortega y Gasset: "...somos radicalmente forasteros" (33). La vida realidad radical, radical soledad, la vida la de cada cual; nadie vive ni debe pretender vivir la vida del otro.

La relación que establece el hombre con otro hombre, es una relación entre desconocidos, hasta este momento, ya que sólo hemos llegado por analogía a un yo, a un alter ego, con un cuerpo, con movimientos, con gestos; la intuición de una intimidad pero nada más.

El otro hombre es un hombre desconocido, un individuo cualquiera, para que el otro hombre deje de ser un desconocido, un individuo cualquiera

es necesario que se lleve a cabo otra relación, otro trato. El hombre no se puede quedar frente al otro hombre con una relación usual y común como es la relación de "nosotros": "...no tengo más remedio en mi trato con él que comenzar por una aproximación cautelosa. A él le pasa lo mismo conmigo y de aquí que entre los dos el trato tenga que comenzar por una acción, en sí inútil, cuya única finalidad es tantearnos, dar tiempo a que descubramos mutuamente nuestra actitud e intenciones" (34). La técnica para esta aproximación con el otro hombre es el saludo (35). Sobre el saludo Ortega dedica varios renglones para desentrañar el sentido del mismo.

El hombre para el hombre significa peligro y misterio, de aquí que la aproximación hacia el otro hombre sea de una manera recelosa, precavida; pues según Ortega esta aproximación del hombre con el hombre que hoy nos parece algo tan sencillo y simple ha sido hasta hace poco una acción peligrosa y difícil (36). Por eso, el hombre se vió obligado a inventar una técnica que lo aproximara con el otro hombre, esta técnica es el saludo, una técnica que ha evolucionado a lo largo de la historia de la humanidad. Es sabido que el saludo en las diversas latitudes de nuestro planeta se realiza de distintas formas, pues los hombres, los pueblos, las culturas son asimismo diferentes. A pesar de que el saludo se realice de distintas formas no pierde su esencia, no pierde el sentido de esa aproximación con el otro hombre en un plano de armonía, de paz; ya que el saludo es: "...una proposición de paz, de unirse, socializarse y solidarizarse con los demás..." (37). El saludo es un uso social al que es difícil poder extraerle un contenido útil sino que es el uso simbolizador de todos los demás, es "el uso de los usos" (38).

El saludo expresa la necesidad del hombre por aproximarse al otro hombre; pero también es la prueba de que el hombre está consciente de que el hombre es un riesgo, es un peligro: "El hecho de que exista el uso del saludo es una prueba de la conciencia viva en los hombres de ser mutuo riesgo unos para otros" (39).

El saludo es un hecho de socialización del hombre, en el que el hombre está dispuesto a relacionarse con el otro hombre, con los otros hombres, un acto que lleva al hombre, a cada hombre al efectivo hacer frente al prójimo (40). A ese tener que enfrentarse al hombre, a ese tener que ser

y hacerse frente al otro, con el otro hombre, a ese mutuo ser y hacer, una acción que nos lleva a convivir, que nos lleva a relacionarnos con el otro. Siendo estos los albores significativos del saludo, nos encontramos en la actualidad con la técnica del saludo, una técnica que se ha convertido en uso, en un uso social y como tal, ha perdido su significado.

Ahora bien, el saludo es un acto que cada persona ejecuta, aunque la ejecuta no se le ha ocurrido a ella, ni la ha pensado; no es un acto que haya nacido en la persona por su cuenta y riesgo, sino es un acto que copió y que repite de los otros hombres, de la gente. Es un acto que le viene de fuera al individuo, un acto que le viene de su contorno social, no es una ocurrencia o invención de un individuo determinado, sino que viene ya inventada en la que todos los individuos se encuentran con ella; por lo tanto este acto del saludo tiene un origen extraindividual, anónimo (41). Cada hombre ejecuta el acto del saludo, un acto extraindividual, anónimo al que le faltan dos de los caracteres imprescindibles de toda acción estrictamente humana, la inteligibilidad y la voluntad: "...al saludar nos sorprendemos ejecutando una acción que es ininteligible, que, por tanto, no puede provenir de nuestra voluntad y, en consecuencia, que no es, en sentido propio, humana" (42).

El saludo es una acción que ejecutan los hombres pero, en rigor no es una acción humana porque no es una acción que la ejecute el sujeto consciente y responsablemente; es una acción inhumana, una acción mecánica, es una acción que el hombre ejecuta de manera automática.

Este breve bosquejo sobre el saludo nos posibilita la comprensión de los usos que más adelante estudiaremos.

El hombre se aproxima al otro hombre es una acción cautelosa que lleva su tiempo. El hombre se está acercando a otro hombre que le es desconocido, un acercamiento, una aproximación en la que el poco conocimiento que tiene del otro hombre es un conocimiento relativo, derivado de intuiciones y analogías que han tenido como base su vida, en igual situación se encuentra el otro hombre, una situación de incertidumbre, de desconocimiento mutuo. En esta relación de aproximación, cada hombre va con actitud expectativa e incluso podríamos decir con actitud temerosa, insegura porque esta aproximación puede

ocasionar una reacción hostil por parte del otro hombre, de ahí que la aproximación al otro hombre, sea una aproximación peligrosa: "El otro Hombre es, pues, esencialmente peligroso..." (43). El otro hombre es constitutivamente peligroso, esto significa que se está aproximando a un hombre, con una vida, con un mundo, con un quehacer radicalmente distintos a la vida, al mundo, al quehacer de cualquiera de los otros hombres, esto es, en la aproximación del hombre con el hombre, se están acercando y muy probablemente se relacionen, se entrecrucen vidas, mundos, quehaceres distintos, originales, únicos, que guardan celosamente su individualidad, su intimidad, en otras palabras, que guardan celosamente su ser, su ser hombre. El otro hombre es constitutivamente peligroso; no es peligroso porque puede ser bueno o malo éticamente, sino que es peligroso pues es distinto y es esta distinción la que marca la pauta de aproximación con el otro. El hombre al aproximarse a otro hombre que es distinto a él, se está aproximando a un hombre que tiene la misma posibilidad para ser un amigo o un enemigo: "...esta posibilidad contrapuesta, pero igualmente probable, de que el Hombre sea amigo o enemigo, de que nos pro-sea o nos contra-sea, es la raíz de todo lo social" (44). Esa posibilidad en igual proporción de que el otro hombre sea amigo o enemigo es el riesgo que hay que correr, para salir de la duda hay que explorarlo, experimentarlo. Esta aproximación al otro hombre, una aproximación de peligro, de riesgo es donde se van estableciendo las relaciones sociales del hombre, las relaciones que van integrando a cada hombre a una comunidad de hombres.

En cada aproximación con el otro hombre, siempre nos estaremos acercando a un hombre distinto, con un grado de peligrosidad también distinto, nunca ausente de su ser, siempre latente, aún cuando esta aproximación se haya acrecentado y ese hombre desconocido se convierta en un tú. El hombre siempre será un peligro para el otro hombre: "El otro Hombre es, pues, esencialmente peligroso, y este carácter que se acusa superlativamente cuando se trata del por completo desconocido, en gradación menguante perdura cuando se nos convierte en Tú y -si hablamos rigurosamente- no desaparece nunca. Todo otro ser humano nos es peligroso -cada cual a su modo y en su peculiar dosis" (45). Esta aproximación del hombre con otro hombre, le permite ir formando un conocimiento, un

conocimiento que le da la pauta para seguir adelante o no con su relación. El hombre sigue adelante en su aproximación con el otro, cuando el hombre encuentra en el otro hombre cierta afinidad, cuando en ese trato con el otro lo va distinguiendo de los demás que ha tratado menos y con los cuales no ha encontrado o tal vez no hay tal afinidad. A esta relación tan estrecha, tan intensa implica proximidad: "Cuando esta proximidad de mutuo trato y conocimiento llega a una fuerte dosis, la llamamos intimidad. El otro se me hace próximo e inconfundible. No es otro cualquiera, indiscernible de los demás; es el Otro en cuanto único. Entonces el otro me es TU" (46).

Se ha hablado del otro hombre, de nosotros, pero llegar a ese mutuo trato y conocimiento en el que el otro hombre se hace un otro próximo, inconfundible, incanjeable, un otro único, un otro que es tú; otro hombre, un alter ego que ha entrado en una relación más específica con un hombre, un alter ego que gracias a esa relación más personal es un tú; que ese alter ego sea un tú. Para Ortega y Gasset es: "...lo más dramático que en la vida nos pasa" (47). Sabemos que la vida es drama por otras razones, sin embargo, que el otro hombre se convierta en tú es algo dramático, en parte lo entendemos, pues el otro hombre -ahora convertido en tú- es constitutivamente peligroso; pero esto no nos aclara por completo la aseveración drástica de Ortega que el tú es: "...lo más dramático que en la vida nos pasa" (48) y, es que en ese trato mutuo, tan estrecho, tan intenso con el tú, el hombre, cada hombre se descubre a sí mismo, esto es, en la relación con el tú cada hombre se descubre siendo un yo y nada más que un yo: "...averiguamos que somos yo después y gracias a que hemos conocido antes los tú, nuestros tú, en el choque con ellos, en la lucha que llamabamos relación social" (49). Esto viene a completar la aseveración de Ortega sobre el tú, un hecho dramático en la vida de cada hombre; un hecho dramático, un hecho que nos lleva a un estupendo y dramático descubrimiento (50); como el mismo Ortega califica porque cada hombre se descubre como un hombre único, concreto, irrepetible, distinto a cualquier otro hombre; descubrimiento que es posible no en el aislamiento, sino en la socialización con el otro hombre, socializado con el TU. Es paradójico entender y aceptar que el yo de cada hombre no es tal yo si antes no tuvo frente a sí a otro hombre, a

otro hombre que se entrecruzó en su acontecer y se entrecruzó con su acontecer y, pasó a ser un tú, pasó a formar parte de su yo, pasó a afirmar su yo, gracias al tú de ese otro hombre en cuanto único, inconfundible, el yo de cada hombre se individualiza, se concretiza, se personaliza. Frente al tú, el yo de cada hombre adquiere sentido y realidad, de igual modo que adquiere sentido y realidad el hombre frente a otro hombre, otros hombres.

Una relación, un choque entre el tú y el yo, entre el yo y el tú; un choque dramático y dialéctico, pues es un choque en el que mutuamente afirmamos nuestros yos; el tú con su yo afirma mi yo y yo que soy para él un tú afirmo su yo. Es innegable que el tú como alter ego, como otro yo que es, tiene un modo de ser, un modo de vivir su vida; tiene una intimidad; ese tú en esa proximidad, en ese fuerte trato mutuo con otro hombre, es una proximidad, una relación en la que esas dos vidas que se encontraban separadas, desconocidas la una de la otra han entrado en una relación tal, en una intimidad que las lleva a convivir, a compartir, a compenetrarse, a confundirse en un mismo camino, en una misma dirección, sin perder claro está, su individualidad, su ser único, concreto, irrepetible, inconfundible que las hace ser ese modo de ser hombre, hombre distinto. El ejemplo que Ortega pone para explicar lo dramático y azaroso que puede ser el tú en la vida de cualquier hombre es el del hombre -el varón- enamorado, cuando: "...la mujer desconocida se nos transmuta, como mágicamente, en la mujer única" (51). Es probable que ese tú llegue a formar parte medular del vivir de un hombre, como en el caso del hombre enamorado.

Todo hombre por su vida, su mundo, su quehacer es un hombre único, concreto e irrepetible, pero este ser único, concreto e irrepetible de cada hombre se especifica más, se define más dentro de ese trato de proximidad tan fuerte que Ortega denomina intimidad; la cual es viable con el otro hombre. Cada hombre es un hombre distinto que defiende, que protege su individualidad, su ser único, concreto e irrepetible en la comunidad, en la sociedad, con mayor razón, con mayor posibilidad en el trato mutuo, en esa relación estrecha, intensa de la proximidad. Una relación de proximidad en la cual su ser único, concreto, irrepetible, distinto se conoce de una manera directa, personal, tan personal que ese

hombre ya no es un hombre más, un hombre entre tantos hombres, sino es un TU, un hombre único, un hombre inconfundible, incanjeable dentro del ámbito de la convivencia del hombre con el hombre.

Conforme vamos conviviendo con el otro hombre, se va produciendo el fenómeno que Ortega y Gasset califica como: "progresiva eliminación" (52). Este fenómeno de la "progresiva eliminación" se apoya en el trato de proximidad que se tiene con el otro hombre y mediante el cual el hombre va conociendo de lo que el otro hombre es capaz o incapaz de ser y de hacer: "Es decir, que se nos va convirtiendo a ojos vistas en un sistema definido de posibilidades concretas y concretas imposibilidades. Esto nos es cada tú" (53). Este sistema de posibilidades e imposibilidades que es cada tú, para nuestro pensador es lo decisivo en el conocimiento del prójimo (54) ya que estas posibilidades e imposibilidades del tú se traducen en cualidades positivas y negativas que tiene es más, estas cualidades positivas y negativas casi todos los hombres tienen las mismas lo que sucede es que cada hombre: "...las tiene en distinto lugar o estrato de su personalidad..." (55) en distinto lugar o estrato de su personalidad que hace que el hombre, cada hombre sea ese tú, ese hombre próximo, distinto, único, concreto, irrepetible, inconfundible; un hombre, un tú que ha desarrollado, que ha expresado esas posibilidades y esas imposibilidades de modo diferente; posibilidades e imposibilidades que lo constituyen en su ser y en su hacer ontológico y vivencial.

Esa proximidad, esa intimidad con el otro hombre permite un conocimiento en el cual se puede sospechar, entrever las posibilidades y las imposibilidades de su ser, y de su quehacer; posibilidades e imposibilidades de ese hombre próximo, distinto, inconfundible que es el tú, un tú que día a día, momento a momento se va haciendo más inconfundible, más único, más distinto a todos los demás hombres. El hombre sólo puede sospechar, entrever las posibilidades y las imposibilidades del tú, sólo puede sospechar, entrever el acontecer de ese hombre, de ese tú porque al hombre sólo le es patente, le es evidente, inmediato su acontecer, su propio acontecer; es así como en ese cotidiano y habitual convivir con el otro hombre, con el tú, el acontecer del otro hombre, del tú es un acontecer latente, un acontecer

que se sospecha, un acontecer en el que se entreve una vida, la vida del otro.

Cada hombre es una vida y un quehacer, tiene un mundo; vida, quehacer y mundo están impregnados de su ser hombre, de su ser único, concreto e irrepetible, distinto. El hombre se encuentra con otro hombre, con un alter ego, con otro yo; en ese encuentro, en esa relación de proximidad del hombre con el hombre, en la que ambos van a ser y van a hacerse; cada uno va afirmar su yo individualizado, su yo personalizado, su yo único y distinto al mismo tiempo, mutuamente van a hacerse un tú para el otro hombre; es una relación, una proximidad, una reciprocidad ontológica. Todos los tú son anti-yos porque son distintos, a ese yo que es cada hombre (56). Cada tú es distinto a cualquier otro tú, cada tú es en la intimidad un yo único a cualquiera otro yo; cada tú es un yo y cada yo es un tú, la relación tú y yo, yo y tú es un proceso dialéctico: "De este modo, es en el mundo de los tú y merced a éstos, donde se me va modelando la cosa que yo soy, mi yo. Me descubro, pues, como uno de tantos tú, sólo que distinto de todos ellos, con dotes y deficiencias peculiares, con carácter y conducta exclusivos que me dibujan el auténtico y concreto perfil de mí mismo: por tanto, como otro y preciso tú, como alter tu" (57).

Es en esa relación con el otro hombre cuando ese otro hombre se ha hecho un hombre inconfundible, un tú donde el yo de cada hombre se concretiza, se individualiza sin importar en que parte del proceso dialéctico se encuentre. En la proximidad con ese hombre, con ese tú que es un yo y el otro hombre es un yo que para el otro es un tú, cada uno de ellos son uno a otro inconfundibles pues han encontrado no sólo que sus vidas, sus quehaceres, sus mundos son distintos, sino que en esas vidas, en esos quehaceres, en esos mundos del yo-tú y tú-yo hay coincidencia, hay correspondencia. En la vida, en el quehacer, en el mundo, en el sentir, en el pensar... de cada hombre son realidades distintas a las de otro hombre, otros hombres y a la vez hay puntos de unión, de relación, hay coincidencias y correspondencias en las mismas, sin embargo, esa ambivalencia, esa diferencia entre la vida, el quehacer, el mundo... de cada hombre sale a flote, diferencia que por necesidad, por constitución ontológica del hombre es y se expresa con mayor razón de forma más

208

evidencial cuando se encuentra en relación con el otro hombre. Esta distinción y coincidencia de vida, del quehacer, del mundo del hombre con los otros hombres, suscita constantes choques, "choques ontológicos" pues esta relación del hombre con otro hombre, de un yo con un tú y viceversa es una relación de negación de ser, no en el sentido de anulación ontológica o hasta existencial como se pudiera pensar sino que en esa negación del ser se está dando asimismo una afirmación; es un proceso de negaciones y afirmaciones activas y mutuas del yo hacia el tú y del tú hacia el yo. En la negación se da al mismo tiempo la afirmación, el tú es la negación del yo y es en esa negación donde el yo se afirma como un yo único, concreto, irrepetible, inconfundible, distinto frente al tú. En Ortega a veces esa negación consiste en que el tú y el yo quieren lo mismo y por lo tanto tienen que luchar (58). Es en la lucha donde se da la negación, pues a pesar de que son dos hombres distintos cada uno con su vida y sus circunstancias coincidieron frente a algo o alguien y tienen que luchar por eso que quieren, cada uno de ellos lucha con lo que es y con lo que tiene. En esta lucha cada uno de ellos busca desplazar al otro, de eliminarlo, dejarlo fuera del juego, inclusive se llega a ver, a vivir al otro hombre como un enemigo, como un sujeto que entorpece la labor para llegar a dicho fin y es que a veces el otro hombre que está metido en la lucha no se le ve y mucho menos se le vive como persona, como un alter ego, como otro yo; se le niega esa realidad, esa condición ontológica. En esta lucha por algo o por alguien en la que se da la negación del otro hombre como persona, como un alter ego, como otro yo; el "vencedor" afirma su ser pero ¿en qué condiciones afirma su ser hombre? La afirmación y la negación y viceversa del hombre con el hombre, del yo de cada hombre debe ser en las mismas condiciones, sin menospreciar su realidad ontológica. Se afirma o se niega, se niega o se afirma desde el ser de cada hombre, desde su realidad, con su vida, su quehacer, su mundo manteniendo su independencia e integridad así como la del otro hombre. La afirmación y la negación del ser, del yo de cada hombre para que sea auténtica y perdure debe de ser una acción inmanente, íntima en el yo de cada hombre, no una acción externa y violenta que perjudica el yo del otro hombre al igual que el yo del "vencedor" lejos de afirmarlo, lo niega; pues su acción en la que negó, en la que anuló el

ser del "vencido" es una acción, una negación externa y violenta que impidió la afirmación, la afirmación se da por medio de la negación interna, una negación del ser y desde el ser, una negación que es una posición y una oposición del ser, del yo de cada hombre frente al ser, al yo del otro hombre, de los otros hombres; una negación que es condición de posibilidad para la afirmación de cada hombre que está en esa relación, en esa reciprocidad con el otro hombre; es una dialéctica del ser del hombre para ser hombre.

En la afirmación se da al mismo tiempo la negación, el yo de cada hombre se afirma como ese ser y ese quehacer único, concreto, irrepetible y distinto cuando se encuentra en relación con el otro hombre; ya que el otro hombre significa, encierra, expresa todo lo que él no es. No hay que olvidar que en estos choques en los que se da la afirmación y la negación son choques ontológicos, choques en el ser de cada hombre, en la intimidad, en el yo de cada uno, gracias a esa relación que se establece con el otro hombre, con el alter ego, con el alter yo, aunque no se puede dar una verdadera y plena afirmación o negación ontológica, si el hombre entiende por ello una acción violenta sobre el otro, una anulación, una eliminación en el más pleno sentido de la palabra; una anulación, una eliminación en el ser y en el existir del otro hombre.

El hombre necesita del hombre, el hombre necesita del otro hombre, de ese alter ego, de ese alter tú para ser ese yo único, concreto, distinto inconfundible que se quiere y se tiene que ser. El yo para ser yo necesita del tú y el tú para ser tú necesita del yo; es decir, el hombre para ser hombre necesita del hombre, el hombre necesita de ese otro hombre, de esa otra vida, de ese otro quehacer, de ese otro mundo que es y que lo ayudan a ser.

Estos constantes choques ontológicos en los que el yo de cada hombre va descubriendo sus límites, su mundo, su ser, su quehacer frente a los límites, al mundo, al ser, al quehacer del otro hombre, del alter ego que gracias a la proximidad se va haciendo un alter tú además, ese yo de cada hombre se va haciendo un yo único, concreto, irrepetible, distinto y con un preciso contenido: "Y si la conocemos y reconocemos su voz, al oírle decir yo nos ha disparado su autobiografía entera, nos la ostenta y exhibe. Por supuesto, lo mismo que nosotros al decir tú a

alguien le disparamos entera a quemarropa la biografía que de él nos hemos formado. Es lo terrible que tienen estos dos pronombres personales, que son velis nolis dos disparos de "humanidad" (59). Para Ortega y Gasset los pronombres yo y tú son pronombres únicos, concretos, distintos, inconfundibles; los cuales expresan dos vidas, dos mundos, dos quehaceres en los que es posible explorar, adentrarse. El yo y el tú son pronombres con un valor ontológico enorme, ambos pronombres condensan dos vidas distintas que se han constituido de manera análoga y diferente a la vez; el yo de manera inmediata, ya que es una autobiografía, mientras que el tú de manera mediata porque se forma de esa relación de proximidad con el otro hombre; una relación que posibilita cierto acercamiento a la intimidad del otro, a la intimidad del yo del otro hombre, a la intimidad de un tú; una proximidad de mutuo trato y conocimiento, sin embargo, independientemente de la manera inmediata o mediata como se tiene el conocimiento de la vida sea propia o ajena. El yo y el tú expresan a ese hombre único, concreto, irrepetible, distinto, inconfundible que es porque ser yo o ser tú está expresando en cada caso un hombre distinto.

2. ORIGEN Y CONSTITUCION DE LA SOCIEDAD.

El hombre se encuentra con la vida, la vida le es dada mas no le es dada hecha, sino que el hombre tiene que hacerla, tiene que vivirla. El hombre hace su vida, vive su vida en una circunstancia, una circunstancia incanjeable; un aquí y un ahora. Esta circunstancia en la que el hombre tiene que vivir su vida se compone no sólo de cosas en el estricto sentido de la palabra refiriéndose a las plantas, animales, minerales y cosas sino también se compone de personas; esto significa que la circunstancia es circunstancia en el sentido social. La circunstancia es sociedad humana (60).

El hombre se encuentra en relación social, en relación con el otro hombre: "El hombre no aparece en la soledad -aunque su verdad última es su soledad-; el hombre aparece en la socialidad como el Otro, alternando con el Uno, como el reciprocante" (61). El hombre aparece en la socialidad, esto quiere decir, que el hombre se encuentra con el otro

hombre estableciendo una relación de acción, una relación basada en la inter-acción; ya que cada uno de ellos cuenta con la acción del otro, hay una correspondencia en las acciones, hay reciprocidad y esta reciprocidad es el primer indicio de que esta relación es una relación social: "El otro, el Hombre, es ab initio el reciprocante y, por tanto, es social" (62). Esta capacidad que tiene el hombre de reciprocidad lo hace ser un hombre social, un ser social.

El hombre se encuentra en relación con otro hombre, con otros hombres le guste o no, lo quiera o no; el hombre tiene que alternar con el otro, aún en el caso de que prefiriera que ese otro no existiese por diversas razones; lo que es un hecho es que él sí existe para ese otro hombre y esto le obliga a contar con él. El hombre tiene que contar con el otro hombre y con sus intenciones, con sus acciones sobre él. Este mutuo "contar con", esta reciprocidad, este hecho social entre los hombres hace del vivir del hombre con el hombre un con-vivir, el hombre con-vive con el otro. Esta con-vivencia es posible, se da porque es algo que pasa entre nosotros, es algo que nos afecta para bien o para mal. Somos y nos hacemos en esta nueva forma de relacionarnos, esta nueva realidad que es la relación nosotros. Esta relación social es generalmente una relación inter-individual (63) es una relación que se establece entre dos hombres, entre dos yos distintos; cada uno de esos hombres actúa desde su yo, desde su individualidad, desde su vida y su circunstancia. Al respecto Ortega escribe: "Siempre se trata de dos hombres frente a frente, cada uno de los cuales actúa desde su personal individualidad, es decir, por sí mismo y en vista de sus propios fines. En esa acción o serie de acciones vive el uno frente al otro -sea en pro, sea en contra- y por eso en ella ambos con-viven. La relación inter-individual es una realidad típica de vida humana, es la humana convivencia. Cada uno en esa acción emerge de la soledad radical que es primordialmente la vida humana y desde ella intenta llegar a la radical soledad del otro" (64). La convivencia es una realidad humana que nace en el hombre y para el hombre. El hombre tiene la necesidad de salir de esa radical soledad que es su vida, salir y entrar en una relación con el otro hombre, con otra vida, con otra radical soledad. No hay que olvidar que esta relación, que esta convivencia con el otro hombre es una realidad en segundo orden debido a

que el hombre no puede dejar de ser, no puede dejar de vivir en su radical soledad. A pesar de que el hombre se relaciona, convive con el otro, en rigor y en esencia lo que le acontece, lo que vive sólo le pasa a él, sólo él lo vive y esto es soledad. Su vida -radical soledad- es la realidad primera y última del ser y del quehacer de cada hombre. No obstante, de su radical soledad que es el vivir del hombre, las relaciones sociales del hombre, de cada hombre son en su carácter más decisivo "relaciones inter-individuales" o de con-vivencia. Hacer esta anotación nos abre un nuevo camino dentro del saber sociológico porque ya desde el umbral han confundido lo social con lo inter-individual y según Ortega llamar a lo inter-individual "relación social" sería un error; se tiene que aprender de nuevo qué es lo social porque: "...lo social aparece, no como se ha creído hasta aquí y era demasiado obvio, oponiéndolo a lo individual, sino por contraste con lo inter-individual" (65).

La dimensión social de la vida humana es un tema sustancial en la obra de Don José Ortega y Gasset.

La vida humana es siempre un hecho individual, es lo que le acontece, lo que es, lo que hace, lo que vive esa persona, ese hombre; si bien, el hombre se encuentra con otros hombres que forman parte de la circunstancia, de su circunstancia, por eso el hombre se encuentra en un mundo social, en un mundo en el que se relaciona con los otros hombres, con los otros alter ego; hombres que al igual que él tienen su vida, su mundo, su quehacer, son radical soledad. Es así que en la vida de cada hombre esos otros hombres son un ingrediente de su circunstancia y ese hombre es un ingrediente de la circunstancia de los otros. El vivir de cada hombre es un con-vivir porque vivir es con-vivir, aún en el caso de que el hombre esté solo o se piense solo. Este estar o pensarse solo lo es referido al otro hombre, a los otros, pues se está solo de los otros hombres.

En este mundo social, en este mundo compuesto de hombres en el que el hombre con-vive con los otros hombres, la convivencia se da en la presencia y en la ausencia: "Se abre, pues, ante mí el mundo humano como una perspectiva de mayor o menor intimidad, de mayor o menor individualidad o unidad, en suma, una perspectiva de próxima y lejana

humanidad" (66). El hombre convive con el otro hombre, con los otros hombres pero esta convivencia con los otros hombres es bajo perspectivas diferentes. Para el hombre, el otro hombre puede ser alguien muy próximo o alguien muy lejano; ese otro próximo, más inmediato, mayor intimidad, es una presencia inconfundible, es un tú. Mientras que ese otro lejano significa menor intimidad o quizás no hay tal intimidad y se le ve como "semejante", como alguien más en esta circunstancia.

Esta perspectiva próxima o lejana de los otros hombres, Ortega y Gasset le llama: "perspectiva de humanidad" (67). La "perspectiva de humanidad" consiste en que cada hombre tiene un horizonte de hombres, un horizonte en el que algunos de esos hombres tienen una presencia inconfundible, una presencia en acto, presencia actualizada y muchos otros su presencia está en potencia la cual en cualquier momento puede convertirse en actual, mas esto sucede, esa presencia potencial es ausencia en acto, los otros hombres son semejantes, son cualquiera y decir cualquiera significa que esos otros hombres son alguien y nadie a la vez, son conjugación de presencia y ausencia. Esta presencia y esta ausencia en la convivencia humana se complementa con la distinción que Ortega hace de las relaciones sociales del hombre.

La Sociología ha introducido una confusión que impide ver con claridad los derroteros a seguir. La tradición sociológica contrapone lo individual y lo social. Ortega y Gasset da otro enfoque, abre una nueva vía en la convivencia humana. La convivencia humana tiene dos formas: la inter-individual y la social, dos relaciones, dos convivencias diferentes.

La convivencia inter-individual es la que hemos estudiado hasta este punto del trabajo. La convivencia inter-individual es una relación que se da entre dos o más individuos, es una relación de persona a persona, del yo con el otro-yo, es decir, se da en el ámbito estricto de la vida humana personal. Dentro de estas relaciones inter-individuales está el amor, la amistad, el odio... para esto recordamos el ejemplo que pone Ortega que se refiere a que el hombre se enamora no de la mujer en general, sino se enamora de esta mujer precisamente.

En cambio, la convivencia social es una convivencia impersonal donde el yo de cada hombre no es el yo frente al tú, sino que es el peatón,

el policía, el cartero, etcétera cualquiera puede ser. No es una convivencia espontánea, responsable, aquí no interviene ni la libertad ni la voluntad del hombre como sucede en la convivencia inter-individual. La convivencia social es la que se realiza en sociedad, pues el hombre se encuentra con los otros hombres, hombres que son "cualquiera" rectificando en la convivencia social "somos cualquiera" en la inter-individual "somos inconfundibles".

El hombre con-vive con los otros hombres, hay una relación y esto es posible porque el hombre está abierto al otro, a los otros. Estar abierto a los otros hombres es un estado permanente y constitutivo de su ser lo cual lleva a formular: "...este primer teorema social: el hombre está a nativitate abierto al otro que él, al ser extraño; o con otras palabras: antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo, había tenido ya la experiencia básica de que hay los que no son "yo", los Otros; es decir, que el Hombre al estar a nativitate abierto al otro, al alter que no es él, es, a nativitate, quiera o no, gústele o no, altruista" (68). El hombre con-vive con el otro hombre, hay reciprocidad, esta reciprocidad que supone ese estado de apertura permanente, constitutiva del hombre; un estado del hombre hacia los otros hombres. Ese estado del cual podemos decir que tiene dos funciones. Por un lado la apertura hacia los otros hombres, constitutivo ontológico de su condición humana, una apertura que le es a su ser y por otro lado le ayuda a hacerse su ser. El hombre tiene que hacer su ser y su ser es su vida, el hombre es su vida, lo que vive, lo que le acontece y esa apertura hacia el otro hombre va constituyendo, va haciendo su ser hombre, va atenuando su indigencia ontológica, de ahí que el ser del hombre, su carencia ontológica no está inmune al ser del otro hombre, de los otros hombres. En la relación, en la con-vivencia se es y se hace hombre; somos y nos hacemos hombres. Estar a nativitate abierto al otro, al alter ego nos hace ser, somos entre nosotros, en la "nostridad".

Al hombre le es cotidiano y común encontrarse entre los otros hombres; pues antes de encontrarse con su mundo propio y radical, antes de encontrarse a sí mismo, el hombre se encontró, se encuentra con un mundo humano, en un "mundo compuesto de hombres" (69). El hombre tropieza con el hombre, tropieza con los otros hombres: "Esto significa que la

aparición del Otro es un hecho que queda siempre como a la espalda de nuestra vida, porque al sorprendernos por vez primera viviendo, nos hallamos ya, no sólo con los otros y en medio de los otros, sino habituados a ellos" (70).

Encontrarse el hombre entre los hombres: "...hallarse los hombres entre sí y yo entre ellos" (71) ser unos para otros misterio, peligro, drama esto se convierte en un aliciente en nuestra convivencia, hasta el punto de que si de pronto se pudiera penetrar en el otro, que en nuestra convivencia nos trasluciésemos todos e interpenetrásemos esa convivencia cambiaría, sufriríamos una enorme desilusión y no sabríamos qué hacer con una vida etérea, una vida que no choca constantemente con el prójimo; una vida que no significa misterio, peligro.

El hombre nace en un mundo social, en un mundo compuesto de hombres donde el hombre se está habituando a los otros: "...resulta que veo el Mundo y mi vida y a mí mismo según las fórmulas de ellos, esto es, veo todo eso teñido por los otros hombres, impregnado de su humanidad, en suma, humanizado" (72). Hallarse en un mundo humanizado, un mundo en que el hombre, dice Ortega, no estrena la humanidad (73) porque el ser de ese hombre, el quehacer de ese hombre, el vivir de ese hombre son producto -en parte- de ese mundo social. El hombre es, vive entre los hombres y en la sociedad que esos hombres han creado, por eso, su humanidad, su ser hombre empieza a ser, empieza a hacerse en esa comunidad de hombres, de tal suerte que, ese hombre que comienza a ser y a hacerse es heredero de un modo de ser, de un modo de vivir que los hombres han ideado y realizado en este mundo, un mundo que es y que está que no tiene que inventar, que es incanjeable y donde a ese nuevo hombre no le queda más remedio que instarlarse en él, situarse en este mundo de aquí y de ahora y empezar a hacerse hombre, empezar a vivir su vida: "El hombre no es un primer hombre y eterno Adán, sino que es formalmente un hombre segundo, tercero, etc." (74). El hombre es resultado de un proceso histórico, es un elemento en el devenir de la historia, un elemento clave en ese devenir. El hombre fue, es y será historia; el hombre hace la historia y se hace en la historia. El hombre es producto de un pasado, es heredero de ese pasado y hacedor del presente y del porvenir tanto individual como social. La historicidad del hombre será abordado en el

capítulo V correspondiente a: EL HOMBRE COMO SER HISTORICO.

Este mundo humanizado en el cual es posible la convivencia del hombre con los otros hombres, una convivencia que se establece gracias a la sociabilidad del hombre. Esta sociabilidad del hombre con los otros hombres se da en un mundo creado por el hombre y para el hombre. Es un mundo dado al hombre, un mundo social, un mundo creado, inventado por el hombre; es un mundo cambiante porque quien lo creó, lo crea y lo creará es un ser en el cambio, es un ser de cambio, es el hombre en pocas palabras, cambio. Este mundo social, este mundo humanizado es un mundo común, un mundo creado entre los hombres, un mundo que nos pertenece además es un mundo que despierta el interés por conocerlo, por saber de él. Este mundo forjado por el hombre es la sociedad.

El hombre está inmerso en un mundo social, humanizado; en él vive, en él vivimos. Vivimos pendientes de las cosas y de los otros hombres; vivimos entre ideas acerca de nuestro alrededor, ideas que no son propias, ideas que nosotros mismos no las hemos pensado, sino que las recibimos de ese mundo humanizado: "Mas si hacemos balance de esas ideas u opiniones con las cuales y desde las cuales vivimos, hallamos con sorpresa que muchas de ellas -acaso la mayoría- no las hemos pensado nunca por nuestra cuenta, con plena y responsable evidencia de su verdad, sino que las pensamos porque las hemos oído y las decimos porque se dicen. He aquí ese extraño impersonal, el se, que aparece ahora instalado dentro de nosotros, formando parte de nosotros, pensado él ideas que nosotros simplemente pronunciamos". (75). Este mundo, esta realidad social en la que se piensa, lo que ya pensaron, se dice, lo que ya dijeron... es una realidad impersonal, pues el se -pronombre impersonal- está designando a un hombre cualquiera, que en verdad es ningún hombre, es decir, se está nombrando un "alguien que es nadie". (76).

Mientras el hombre siga ocupándose de ideas, opiniones, interpretaciones que no le son propias e individuales, que no le son evidentes, la vida del hombre deja de ser algo propio, deja de ser suya y esto puede orillar a que el hombre deje de ser ese hombre único, concreto, irrepetible, distinto que tiene que ser: "El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiarlo" (77). El hombre vive -en algunos casos- por cuenta de ese mundo social, por cuenta de la sociedad

y se convierte en un autómatas. Sobre esto Ortega y Gasset dice que el hombre está socializado (78). Estar socializado implica algunas veces vivir de manera impersonal porque el hombre llega a hacer lo que se hace decir lo que se dice, pensar lo que se piensa... y hacer lo que se hace, decir lo que se dice, pensar lo que se piensa..., el hombre está perdiendo su individualidad, su personalidad, pierde lo humano que tiene su ser hombre y se vuelve un hombre colectivo, impersonal, inhumano; esto es grave, el hombre puede ser un hombre inhumano en la colectividad y más aún, esto que suena extraño, contradictorio, lo inhumano del hombre, Ortega escribe: "...lo llevamos nosotros dentro y lo somos" (79). Estamos y vivimos en una realidad impersonal que es la sociedad y que en ocasiones nos absorbe a tal grado que hacemos y somos eso, sin saber, sin entender eso que hacemos y somos, sin encontrar un sentido, una razón a nuestro ser, a nuestro quehacer, a nuestro vivir: "Lo que sé, lo que entiendo es que tengo que hacer eso, pero no sé, no entiendo eso que tengo que hacer" (80).

La sociedad, la colectividad, realidad creada por los hombres en la que conviven, en la que el hombre es y hace su ser y su quehacer. Sin embargo, a pesar de ser creada por el hombre en ella el hombre se hace un hombre inhumano. La sociedad, la colectividad es: "...si algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado" (81). La sociedad, la colectividad es lo humano sin alma; alma entendida como: "...algo que es capaz de ser sujeto responsable de sus actos, algo que hace lo que hace porque tiene para él claro sentido" (82). La sociedad para el hombre es algo irracional, mecanizado, materializado (83) donde el hombre pierde su vida individual, su yo, su personalidad, su intimidad; es una realidad a la que no le encuentra ese sentido referido a su ser hombre, a su vivir humano o quizá su ser, su vida pierde sentido en ella y en consecuencia se le presenta como algo irracional, mecánico, material. El hombre es en la sociedad un ser, un quehacer, un vivir más; un hombre entre tantos otros hombres, un hombre colectivo, confundible, una pieza de este gran sistema social. En la sociedad y por la sociedad el vivir del hombre pierde sentido, pierde valor no sólo para los otros hombres, sino que lo más grave es que pierde sentido, pierde valor para él mismo.

El hombre se percata primero de ese mundo humanizado, social compuesto de hombres y después de su mundo, su vida, su radical soledad. El hombre ve su mundo, su vida incluso se ve a sí mismo a través de los otros hombres, a través de ese mundo social. En ese mundo social, los hombres están en un continuo quehacer, manipulando las cosas y todo lo que en esa circunstancia se haya tan es así, que el hombre llega a manipular al hombre y le da la categoría de una cosa más entre las cosas. Este continuo actuar de los hombres en la colectividad, hace que el hombre como individuo se involucre en esa acción y su vida queda cubierta por la acción de la colectividad llegando a hacer, a decir, a pensar... lo que hacen, dicen, piensan... los otros hombres, es así como el hombre se habitúa a vivir en un mundo presunto o verosímil creado por los otros hombres; mundo presunto y probable al que considera como la auténtica realidad, hasta que en un momento lo que los otros hombres hacen, dicen, piensan... no satisfacen al individuo y lo conducen a situaciones absurdas, contradictorias que le obligan a plantearse sobre la veracidad de la realidad que está viviendo, se abstrae momentáneamente de ella, de esa convencionalidad para aprehenderse en su auténtico vivir, en su radical soledad y darse cuenta de que vive una doble vida, una pseudo-realidad que es la colectividad y la otra es la realidad radical que es la vida de cada hombre, cada una con perspectivas propias. "De esta manera nuestro análisis de la realidad radical que es la vida de cada cual nos ha llevado a descubrir que, normalmente, no vivimos en ella, sino que pseudo-vivimos al convivir con el mundo de los hombres, es decir, al vivir en "sociedad" (84).

La sociedad para el hombre es una pseudo-realidad y por lo tanto el hombre realiza un pseudo-vivir. La sociedad es un pseudo-vivir porque el hombre se encuentra en esa realidad inventada por el hombre y para el hombre. El hombre con-vive en esta realidad de interpretaciones, interpretaciones irresponsables pues no hay alguien determinado, responsable de las mismas. Para que el hombre viva su auténtico vivir, en su auténtica realidad tendrá que deshacerse de esas interpretaciones humanas, sociales, pero a pesar de ello el hombre vive la mayor parte de su vida en el pseudo-vivir, en la pseudo-realidad.

El hombre vive en sociedad, una sociedad que tiene establecido un

patrón de vida, hasta un patrón de hombre al cual el hombre tiene que ajustarse muchas veces tiene que limitar su libertad, su voluntad, su creatividad, su pensamiento y restringirse a esa circunstancia social, por eso la profunda expresión de "hacer que se hace" (85). La sociedad, la colectividad es una realidad convencional fundada en un sistema de usos, donde el hombre tiene que acoplar o abandonar su ser, su vida, su mundo, su quehacer... Un mundo social que se va infiltrando en su ser, en su quehacer, en su mundo, en su vida sin saber cómo, ni por qué sin tener razón de ser en su vida, sin tener sentido dentro de sus necesidades como hombre y si bien, el hombre vive en esa sociedad, vive en un pseudo-vivir mas no por esto se debe de pensar que la sociedad tiene un sentido negativo y tal vez peyorativo. La sociedad, ese mundo compuesto de hombres es donde el hombre realiza su ser y su quehacer, el hombre realiza su vida, lo que hay que hacer es recuperar al hombre ya que en la actualidad vivimos en una sociedad que nos rebasa y que puede llegar a nulificar nuestro ser hombre, nuestro vivir. El hombre debe retirarse al fondo solitario de sí mismo (86) retirarse a su radical soledad y encontrarse como hombre, encontrar la verdad de su ser, de su quehacer, de su mundo; encontrar la verdad de su vida, encontrar su auténtico vivir.

En Ortega y Gasset, la sociedad es una realidad intermedia, una realidad en la que se conjuga el mecanismo de la naturaleza y la conciencia, la libertad del hombre (87). La descripción de lo social, de la sociedad es muy clara y precisa. En la sociedad se unifican dos realidades contradictorias; por un lado el mecanicismo de la naturaleza que apresa al hombre, que lo limita a un canon pre-establecido de vida, de modo de ser hombre, de mundo, de quehacer, inclusive de pensamiento, de educación. El hombre es y se hace hombre en la colectividad, en la sociedad aunque se hace un tipo de hombre que la sociedad origina, que la sociedad demanda y necesita. Por otro lado está la conciencia y la libertad del hombre. Las relaciones inter-individuales del hombre con el otro hombre, con los otros hombres como sujetos inconfundibles son relaciones basadas en la libertad de manera consciente independientemente de que estas relaciones inter-individuales se establecen con una minoría de la comunidad de hombres, estas relaciones constituyen al hombre como

ser social y van configurando la sociedad. La sociedad es una realidad que sufre cambios, que se modifica, que es dinámica. La sociedad es dinámica y este dinamismo lo suscita el hombre. Estos cambios de la sociedad, este dinamismo nace en la carencia ontológica, en la necesidad de ser de cada hombre, en la constitución de ese ser de cambios que es el hombre.

El hombre vive en sociedad, vive en la sociedad con conciencia y libertad pues el hombre se da cuenta de que con-vive con los otros hombres, co-existe con otros yos. Asimismo en la sociedad realiza su ser y su quehacer, elige lo que quiere hacer y su hacer forma su ser hombre, forma su vivir. El hombre tiene que hacer su ser hombre, el hombre es libre; libertad ontológica. La libertad en la sociedad (está vinculada en parte a la libertad ontológica de todos y cada uno de los hombres que forman y viven en ella) y a la libertad "social", libertad en la convivencia con los otros hombres; a reserva de que esta libertad "social", esta libertad de convivencia no es una libertad plena, absoluta puesto que se vive en comunidad es necesario que la libertad del hombre con-viva, co-exista con la libertad del otro hombre, de los otros hombres. Se respeta la libertad del hombre en la medida que también se respete la libertad del otro hombre, del otro yo; de tal forma que la libertad social se mantiene en los límites de la libertad de cada hombre.

El hombre tiene la libertad de adherirse a ciertas normas, a ciertos criterios sociales o no respetando la adhesión de los otros hombres y a la sociedad, sistema de usos. La sociedad es más o menos uniforme a nivel general, esto es, se está viviendo bajo un standard de vida, de hombre sin descartar que este standard cambia según la ideología, historia, cultura, educación de cada pueblo, de cada país además de que en la misma comunidad de hombres ciertamente delimitada y establecida hay distintos niveles sociales no sólo por la base económica sino por valores, criterios, necesidades que la han constituido, la han creado.

Esta conjunción de realidades opuestas que forman la sociedad son difíciles de entender y de explicar. En la sociedad el hombre tiene libertad, conciencia, voluntad, inteligencia para ser y para hacer, al mismo tiempo, se enfrenta con una realidad que ya es, una realidad inventada, creada por el hombre que tiene un pasado lleno de valor y de

tradición que pesa en el presente y en el porvenir. La sociedad es esa realidad en la que el hombre es y hace su quehacer, un ser y un quehacer individual resultado de la evolución, del desarrollo del ser y del quehacer colectivo. En la sociedad, el hombre se hace hombre en sus dos dimensiones como ser individual y como ser social o colectivo.

Según Ortega: "Sociedad es, en su base, la convivencia continua, estabilizada de hombres de una unidad colectiva, es decir, una convivencia aparte, separada de otras convivencias y colectividades" (88). En la sociedad se convive con los hombres, una convivencia que en sus orígenes surgió de la espontaneidad, de la libertad, de la necesidad de los hombres, pero ahora con el transcurso del tiempo la sociedad es una realidad estable, unificada, organizada, sistematizada y en la que a veces es imposible detenerse a pensar en la razón de su existencia, del por qué se necesita vivir en sociedad y en esta concreta y actual sociedad. Hoy vivimos en sociedad, en una civilización que no le encontramos sentido simplemente estamos en ella como podríamos estar en otra realidad y esto tal vez se deba a que el hombre también ha perdido sentido, el hombre se ha desvalorizado, no ha encontrado o reencontrado sentido a su ser, a su quehacer, a su vida y en consecuencia ha perdido sentido el ser y el quehacer de los otros hombres, ha perdido sentido la vida de los otros hombres. La sociedad se encuentra carente de sentido porque el hombre necesita recuperar el sentido de su vida individual y social. Un sentido que le permita andar como sobre una tierra firme y no estar nadando, no estar náufrago como sucede en las sociedades actuales, sociedades que se hallan en un estado móvil, flúido sobre el cual el hombre sólo puede nadar (89).

Toda sociedad se distingue de las demás sociedades, para que exista una sociedad necesita de una separación (90). Esta separación tiene diversas causas como pueden ser desde causas geográficas como por ejemplo un pueblo en Nueva Guinea que quedó aislado hace siglos por una catástrofe geológica en unos valles hasta causas políticas, ideológicas, religiosas... La separación, para constituir una sociedad es una separación externa, aunque en la sociedad misma se gestan otro tipo de "separaciones". Una "separación" interna que Ortega denomina di-sociedad: "La realidad "sociedad" significa, en su raíz misma, tanto su sentido

positivo como el negativo, o dicho por vez primera en este curso, que toda sociedad es, a la vez, en una u otra dosis, disociedad -que es una convivencia de amigos y de enemigos" (91). En la sociedad está implícita la disociedad. El hombre es un ser sociable, ahora bien, ¿cómo es posible que se dé la disociedad? Ortega admite la sociabilidad natural del hombre, pero el hombre es además un ser naturalmente insociable (92), sin olvidar claro está, en esta insociabilidad del hombre, el carácter antisocial de muchos individuos -el asesino, el ladrón, el violento- que hacen de la colectividad, de la sociedad en una u otra proporción di-sociedad, repulsión entre los individuos (93). En el hombre se unifican esa necesidad de ser en la sociedad y la necesidad de ser en soledad, aislado de los otros hombres como escribe Don José Ortega y Gasset en el hombre hay: "...un ansia de huir de la sociedad" (94). Esta dualidad contradictoria o contrafactoria (95) en el ser del hombre y por lo consiguiente reflejada en la sociedad, es una dualidad que tiene dificultad para distinguirse; pues en el mismo hombre y en la misma sociedad se da esta dualidad de manera indistinta, asimismo hay una necesidad de complementarse entre ambas.

El hombre necesita del otro hombre ambos son en la convivencia, esta convivencia los va haciendo hombres, cada uno distinto al otro, sin embargo, al mismo tiempo el hombre necesita huir de esta convivencia y huye de esta convivencia porque necesita encontrarse como hombre, necesita volver en sí o para expresado en términos orteguianos, el hombre tiene que ensimismarse. En el fondo esa convivencia, ese trato cotidiano es una "lucha" (96). El hombre es continuamente luchando. El hombre lucha por su ser hombre, por su quehacer, por su vida; lucha en la convivencia, en ese trato cotidiano con el otro hombre, con los otros hombres; un trato en el que se lucha por ser hombre. Es oportuno precisar que esta lucha que tiene un principio ontológico haya tomado otros matices y se vuelva una lucha económica, política, religiosa..., matices que han acarreado consecuencias graves en el vivir del hombre de finales del segundo milenio. Por otra parte, esta sociabilidad e insociabilidad del hombre, esta sociedad y di-sociedad posiblemente se haya acrecentado en los últimos tiempos. Ortega hace una observación que la sociedad es una sociedad enferma: "...necesitamos abrirnos radicalmente a la convicción

de que la sociedad es una realidad constitutivamente enferma, deficiente..." (97).

La sociedad surge como una necesidad natural del hombre, es un quehacer, una creación. El hombre es naturalmente sociable e insociable, de esta tendencia natural, de esta necesidad del hombre la sociedad se creó; tal vez en nuestros días no se relacione la sociedad con esa necesidad ontológica de sus orígenes, sino que éstos se hayan perdido en "otras necesidades", esto es, la sociedad en su origen es una creación ontológica, un quehacer fundado en la indigencia ontológica del hombre, en su tendencia natural de ser con los otros hombres, de ser sociable. No obstante, esa tendencia natural, esa carencia ontológica del hombre a la sociabilidad ha tomado nuevos horizontes después de haber sido una creación ontológica, un quehacer libre del hombre se ha transformado paulatinamente en una creación artificial e impositiva.

La sociedad, esa necesidad de ser con los otros hombres es una necesidad reciproca en el hombre, es una creación, un quehacer con pasado. El hombre es heredero, sin la sociedad es difícil entender al hombre y quizás sin la sociedad el individuo no hubiera llegado a ser hombre (98). El individuo es heredero de ese pasado común de la sociedad, el individuo empieza a ser, empieza a ser en sociedad; una sociedad con presente, con pasado y con posible futuro.

Poco a poco la sociedad ha sufrido una transformación y probablemente esto tenga mucho que ver con la afirmación de Ortega de que la sociedad es una realidad constitutivamente enferma, deficiente (99). La sociedad es una realidad enferma, deficiente, una realidad que ha necesitado de ciertos instrumentos para que la sociedad perdure: "...necesita hacer intervenir con frecuencia su interno "poder público" en forma violenta y hasta crear -cuando la sociedad se desarrolla y deja de ser primitiva- un cuerpo especial encargado de hacer funcionar aquel poder en forma incontrastable. Es lo que ordinariamente se llama el Estado" (100). La creación de estos organismos como el Estado, la Ley son instrumentos que organizan, regulan la convivencia con los otros hombres, una convivencia que esta constantemente amenazada. Esa sociedad surgida de la indigencia del hombre, de su tendencia natural a la sociabilidad, esa sociedad primitiva es en nuestro tiempo una utopía, un deseo y es que la sociedad

se ha vuelto algo quebradizo, inestable, frágil que orilla a esta sociedad ser a la vez di-sociedad (101). Si la sociedad fuera en verdad sociedad no necesitaría de estos organismos para permanecer; la sociedad es en los últimos tiempos di-sociedad, es orden y desorden, solidaridad e insolidaridad y esto denota que la sociedad está constitutivamente enferma. La sociedad, realidad dinámica, cambiante en la que convergen situaciones opuestas y contrafactorias; realidad dialéctica que necesita del Estado, de la Ley para sobrevivir; pues la sociedad primitiva sobreviviría bajo sus demás usos no estatales (102) y como resultado: "Sociedad sería entonces la vida colectiva de individuos bajo la presión de un sistema de usos" (103). En Ortega y Gasset la sociedad es propia y plenamente sociedad cuando la configura un sistema de usos.

3. CARACTERES DEL USO SOCIAL.

El hombre, su vida es radical soledad; aunque esta radical soledad se encuentra con otras vidas, con otras radicales soledades con las cuales convive. Es en esta convivencia en la que el hombre busca salir de su radical soledad y penetrar en la vida del otro hombre: "...desde el fondo de radical soledad que es propiamente nuestra vida, practicamos, una y otra vez, un intento de interpenetración, de de-soledadizarnos asomándonos al otro ser humano, deseado darle nuestra vida y recibir la suya" (104).

En la convivencia, el hombre intenta penetrar en la vida, en la radical soledad del otro hombre y este otro hombre también intenta lo mismo. La convivencia humana busca la interpenetración, salir de la radical soledad, filtrarse en la intimidad del alter ego, en la intimidad del alter yo. Una convivencia en la que hay una reciprocidad de experiencias vitales. No hay que olvidar que la convivencia con el otro hombre es una convivencia fundada en el peligro, pues el otro hombre es constitutivamente, esencialmente peligroso (105), además la convivencia con el otro hombre es una interpenetración, es el intento de de-soledadizarse; de-soledadizarse no de una manera plena, total porque

el hombre es y hace su vida, cada hombre vive su vida y decir que vive su vida es un acto de soledad. Se vive en soledad, en la intimidad de cada hombre, una vida que es y se vive en el yo de cada hombre.

El hombre tiene la necesidad de comunicar su intimidad, su mundo interior; esta necesidad de comunicarse es superior a la de los animales, una necesidad de comunicarse que nace en el mismo ser del hombre por esa carencia ontológica. El hombre necesita comunicarse, una comunicación distinta a cualquier otra forma posible de comunicación. Esta necesidad se origina porque el hombre: "...tenía mucho, anormalmente mucho que decir". Había en él algo que en ningún otro animal se daba, a saber, un "mundo interior" rebozante que reclamaba ser manifestado, dicho" (106).

El mundo interior de cada hombre, es un mundo original, único, distinto al mundo interior de cualquier otro hombre. Cada mundo interior, cada intimidad cimentada en la indigencia ontológica del hombre se va configurando con experiencias vitales, pensamientos, imágenes, ideales... que tienen una referencia tanto externa como interna. Estas experiencias vitales, estos pensamientos, estas imágenes, estos ideales... enriquecen continuamente el ser y el quehacer de cada hombre. El mundo interior es una realidad y un hacer dialéctico, un mundo interior que se constituye por la capacidad que tiene el hombre de con-vivir con el otro hombre, de ser-se y hacer-se con el otro hombre; de que el hombre es alteridad y ensimismamiento. El hombre se recupera a sí mismo, vuelve sobre sí no sólo después de convivir con el otro hombre, sino se recupera a sí mismo, vuelve sobre sí porque necesita ser en sí mismo, de tal forma que la alteridad y el ensimismamiento del hombre van a engrandecer esa intimidad, ese mundo interior. Un mundo interior que tiene sentido para el hombre que lo formó, para el hombre que lo vivió, que lo vive y lo vivirá; un mundo interior que lo hace, lo experimenta, le acontece en su radical soledad; un mundo interior que es en soledad y es soledad. Este tesoro que es el mundo interior para cada hombre necesita expresarse, necesita manifestarse: "...manifestar la intimidad que, exuberante, oprimía por dentro a aquellos seres, los desasosegaba, excitaba y atemorizaba reclamando salida al exterior, participación, auténtica compañía; es decir, intento de interpretación" (107). Esta necesidad del hombre por expresar su mundo interior que lo inquieta, que lo

226

desasosiega indujo a una convivencia en la que se pretende interpenetrar en el mundo interior del otro hombre para ello es menester un modo de comunicación entre los hombres. Este mundo interior del hombre, de un hombre que para Ortega y Gasset: "El hombre sería, según esto, un animal fantástico" (108). El hombre, un ser fantástico en su ser y en su quehacer, un ser que puede crear, imaginar, idear, pensar... un mundo interior, un mundo interior originado en su cotidiano vivir, su acontecer vital. Decir que el hombre es un ser fantástico no significa que el hombre es un ser irreal, un ser raro, un ser imaginario, sino al contrario, el hombre no está fuera de la realidad es un hombre que tiene y lo hace enfrentarse a esta realidad, a su realidad. El hombre ha tenido que crear, que hacer su ser, su vida, su quehacer; el hombre es un ser de creaciones, de inventivas, no obstante esta capacidad humana se ha ido perdiendo lentamente por situaciones que el mismo hombre ha creado y en las que ha caído. El hombre ha caído en una cierta monotonía en su ser y en su quehacer, tal vez se deba a la misma sociedad que le establece modelos de ser y de quehacer, por eso, es indispensable que el hombre recupere esa capacidad de creación, recupere el sentido de su vida. El hombre creador, hacedor de su propia vida, una creación, un quehacer con sentido, una creación, un quehacer en donde el hombre encuentra sentido a su existencia, en donde el hombre se da sentido a sí mismo; es el hombre creador, hacedor de su acontecer vital, un hombre con sentido, un hombre de sentido, gracias a que es un hombre fantástico; un hombre con imaginación, un hombre creador de lo que le es dado, su vida; pues la creación, el quehacer es creación, es quehacer con sentido, con razón de ser naturalmente, evidentemente para su creador, para su hacedor que es el hombre.

La vida, el quehacer, el mundo, la intimidad son realidades con sentido para su creador, para su hacedor, para ese hombre que es y que las vive, quizá ese sentido es un sentido, una razón latente en la convivencia humana y digo latente porque hay ocasiones en que el mismo hombre no encuentra el sentido, la razón de ser de su vida, de su quehacer, etcétera; un sentido que se mantiene oculto para él y como consecuencia lógica para el otro hombre, para los otros hombres. Resulta sencillo, entender que el mundo interior de cada hombre significa algo

para ese hombre, un mundo interior que le inquieta, que le desasosiega a la vez que le atemoriza; este mundo interior no sólo busca, sino que necesita una salida, necesita expresarse. Esta necesidad originó una convivencia, una convivencia en la que es posible la expresión de ese mundo interior, la comunicación de esa intimidad. Un mundo interior, una intimidad que se manifiesta en la convivencia; un convivir en el cual el hombre pretende interpenetrar en el mundo interior del otro hombre; una interpenetración que busca en el mundo interior del otro hombre hacerlo suyo, esto es, hacerlo del otro hombre que lo interpenetra; una convivencia en donde el mundo interior de cada hombre puede ser interpenetrado por el mundo interior de otro hombre, de otros hombres; una interpenetración mutua de intimidades, de vidas. En esta interpenetración de intimidades, el ser del hombre, el ser de cada hombre no puede seguir siendo el mismo, sino que su ser hombre cambia, ya que esta interpenetración lo va constituyendo como tal, va formando su ser, su quehacer, su circunstancia. Esta interpenetración tiene sentido, tiene razón de ser individual y social; la razón individual se encuentra en el yo de cada hombre y la razón social en la reciprocidad, en la correspondencia que se establece con el otro hombre, con los otros hombres; una reciprocidad, una correspondencia en la que cada hombre es y se hace con el otro; es una reciprocidad, una correspondencia que forma, que constituye al hombre; una reciprocidad, una correspondencia en el ser y en el quehacer. Aunque el sentido, la razón individual algunas veces no está de manera clara, pues se mantiene en la intimidad de cada hombre en forma consciente-patente o inconsciente-latente. Por otro lado, el sentido, la razón social en la que nos estamos constituyendo propiamente como hombres, en un primer momento está presente en las relaciones, ese sentido, esa razón de ser que se da de un modo práctico en la convivencia, en el intercambio de experiencias, de pensamientos... una convivencia en la que es posible una dulce o amarga experiencia y que con el tiempo permanece o se desvanece pero que en su momento significó algo. En suma, la reciprocidad del hombre con el hombre es una reciprocidad mediante la interpenetración de intimidades, de vidas, de mundos.

El hombre necesita expresar su mundo interior y un medio de expresión

es el lenguaje. El hombre comunica su intimidad mediante el habla, la lengua: "La lengua, el habla, es lo que la gente dice, es el ingente sistema de usos verbales establecido en una colectividad" (109). La lengua, el habla es un sistema de usos verbales; los usos se forman en la sociedad, en la colectividad. La sociedad es un sistema de usos. Los usos son un tema explicativo fundamental de la sociología orteguiana.

El hombre tiene la necesidad de expresar su intimidad, su mundo interior; de esta necesidad ha nacido la lengua; con la lengua, el habla el hombre ha podido decir lo que le inquietaba o inquieta en su intimidad y que los otros hombres no pueden saber. La lengua, el habla es un medio, un instrumento del decir, del hombre, un medio, un instrumento que el hombre ha ido creando; es un enlace de socialización. La lengua no sólo comunica al hombre con el hombre, lo pone en contacto, en relación, sino algo más fuerte; la lengua socializa al hombre, es decir, por la lengua el hombre se encuentra vinculado a una sociedad: "La lengua materna socializa lo más íntimo de nuestro ser y merced a ello todo individuo pertenece, en el sentido más fuerte del término, a una sociedad" (110). La lengua, el habla es una vía que posibilita la interpenetración, ayuda al hombre en su deseo de de-soledadizarse, de obtener una relación más personal con el otro hombre, al mismo tiempo, por la lengua se pertenece a una sociedad. Ortega dice que el hombre puede huir de la sociedad en que nació y se educó; sin embargo, la sociedad le acompaña inexorablemente, la lleva dentro (111). El hombre lleva a la sociedad en su lengua, en su habla más aún, la lleva en su ser y en su quehacer. El hombre no puede olvidar, ni desprenderse de su ser social; hablar del hombre como ser social no es solamente decir que el hombre vive en sociedad, sino que la sociedad forma parte de su ser hombre, forma parte de su vida. El hombre es un producto de la sociedad, de la colectividad. Para Ortega y Gasset el sentido primario de la afirmación: "Se dice que el hombre es un ser naturalmente sociable" (112) es el de que la sociedad se lleva por dentro, se lleva en el ser del hombre, en el ser de cada hombre: "El ser más íntimo de cada hombre está ya informado, modelado por una determinada sociedad" (113). El hombre es su ser y su quehacer; el hombre es su vida, mas esta vida, este ser, este quehacer se encuentran impregnados de una sociedad. El ser de cada hombre en cuanto tal, esto

es, ser un hombre único, concreto, irrepetible, distinto; un modo de ser hombre que se es, que se tiene que ser, un hombre, una vida, un quehacer que es y que se hace en la sociedad pues ser hombre, ser propiamente hombre es vivir, es estar en sociedad, es ser y hacerse con el otro hombre, con los otros hombres.

La sociedad modela el ser de cada hombre, esto se establece mediante el continuo hacer de los otros hombres que están en su contorno inmediato; este continuo hacer, es un hacer en reciprocidad. La convivencia humana se caracteriza por la reciprocidad, el hombre responde al hombre, el hombre corresponde al hombre, es una actividad mutua.

Uno de los quehaceres más frecuentes e intensos de los hombres es el habla, el lenguaje. Hablar -actividad reciprocante-, hablar unos con otros; un hablar en el que se inyectan ideas sobre las cosas, sobre la realidad que rodea al hombre; un hablar que tiene como consecuencia que el hombre vea, piense, actúe, viva... estas cosas, esa realidad a través de esas ideas recibidas. Ideas sobre las cosas, sobre los otros hombres, sobre el mundo -el aquí y el ahora- que le ha tocado vivir son ideas que constituyen la vida, que constituyen la vida de cada hombre y el hombre es su vida, es así como estas ideas recibidas van configurando el ser del hombre, son ideas que lo hacen ser y le son, no obstante, la mayor parte de las ideas recibidas al hombre le son irracionales, pues estas ideas desde las cuales el hombre vive su vida son ideas que no las ha pensado por su cuenta, ni siquiera las ha repensado, estas ideas se han convertido en usos: "...a pesar de ser ideas y actuar en nosotros como convicciones, no son nada racional, sino usos..." (114). Ante esto, Ortega y Gasset añade que el hombre suele vivir intelectualmente a crédito de la sociedad en que vive, situación de la que no se ha hecho cuestión nunca es así que, el hombre vive como un autómatas de su sociedad (115). Sólo en algunos momentos o en alguna circunstancia el hombre piensa o repiensa la idea recibida para rechazarla o readmitirla, en ese momento, en esa circunstancia el hombre ha revisado los fundamentos de la misma, ha examinado las razones que establecen la verdad o demuestran la falsedad de esa idea; razones que permiten que esas ideas recibidas, esas opiniones le sean a ese hombre que las ha examinado racionales. El contorno social del hombre está lleno de opiniones, opiniones que son

230

ideas de o sobre algo y como tal pueden ser verdaderas o falsas. Las opiniones pueden ser opiniones reinantes y opiniones particulares; las opiniones reinantes son las opiniones admitidas por "todo el mundo", son "usos establecidos" (116). En cambio, las opiniones particulares, para tener una existencia pública, una vigencia necesitan que un grupo de afines las afirmen, las apoyen, las propaguen (117), esto quiere decir que a diferencia de las opiniones particulares, las opiniones reinantes no necesitan del apoyo y sostén por parte de individuos o grupos determinados, sino que estas opiniones se imponen y ejercen presión sobre todos.

En el existir de una colectividad, de una sociedad ejerce presión, ejerce vigencia un amplio repertorio de usos que son al cabo opiniones reinantes, opiniones establecidas o también llamadas "vigencias" o "tópicos" (118). El vigor de estas vigencias o tópicos, el rigor, la eficacia, la fuerza, la presión que ejercen sobre los hombres de una determinada sociedad se percibe claramente cuando alguno o algunos de los hombres de una sociedad intentan oponerse a las vigencias, intentan comportarse contra el uso pero esto no se puede hacer impunemente, pues este oponerse, este comportamiento desusado frente a las vigencias acarrea dificultades, trae consigo represalias (119).

En el principio de su formación estas vigencias o tópicos eran ideas claras y pensadas que a través de la habitualidad e imitación, las cuales últimamente dependen de la voluntad de cada hombre (120) van constituyendo a estas ideas claras y pensadas en opiniones reinantes, en usos, en vigencias perdiendo su racionalidad. Mas una vez que el uso se ha consolidado en la sociedad, actúa en los individuos de ésta no tanto por habitualidad, ni por imitación como en un principio, sino por la presión que ejercen. Al uso le es constitutivo la irracionalidad y la coacción.

Los usos y la sociedad forman parte de la vida de todo hombre; aunque esta realidad que son los usos no ha sido pensada ni querida por nadie, surge de manera espontánea e irresponsable (121) por la misma vida colectiva de los hombres.

La sociedad se forma y se apoya precisamente en vigencias o tópicos: "La sociedad, la colectividad no contiene ideas propiamente tales, es

decir, clara y fundadamente pensadas. Sólo contiene tópicos y existe a base de estos tópicos" (122). Los tópicos son una realidad social que constituyen a la sociedad. Los usos originan en el hombre una conducta ininteligible e involuntaria por su misma constitución coactiva; "por eso hablar de los usos como realidades ininteligibles, involuntarias y coactivas es hablar propiamente del fenómeno social, de lo social: "...los usos" son el fenómeno social básico" (123) como el mismo Ortega define y agrega: "...la causa decisiva de que la sociedad exista; quiero decir, que persista" (124). Los usos fenómeno social, realidad social que ejercen presión, ejercen coacción sobre los individuos, pues para Ortega y Gasset lo que es verdaderamente social es todo aquello que ejerce presión, que ejerce coacción, en una palabra que reina sobre las personas que componen la colectividad (125).

El atributo de lo social, de los usos es la presión, la coacción; una coacción que el hombre encuentra ante sí bajo el aspecto de violencia actual o posible de los demás hombres hacia él; de todos y de ningún sujeto determinado, una coacción anónima, una coacción de lo social, de la sociedad sobre el individuo: "...ese poder es el "poder social". Y "el poder social" funciona en la coacción que es "el uso" (126). La presión, la coacción de los tópicos o usos de una determinada sociedad se imponen de manera mecánica sobre la persona; el hombre vive prisionero en su realidad social, vive prisionero en la trama inmensa de los usos. Ante tal situación, Ortega y Gasset define que la sociedad es: "...la convivencia de hombres sometidos a un determinado sistema de usos" (127). La sociedad como sistema de usos ha evolucionado, se ha modificado con el paso del tiempo aunque claro, esta evolución, esta modificación ha sido lenta, ya que: "...la formación de un uso es lenta" (128).

Los usos se articulan entre sí, se apoyan unos en otros formando la enorme construcción, la arquitectura de la sociedad; una arquitectura absorbente, imperante en la que la vida del hombre es una vida automatizada, mecanizada; el hombre pierde su ser individual, su yo. La sociedad es una realidad impersonal, el hombre vive en una colectividad donde ya están establecidos ciertos criterios, ciertas normas a las que el hombre tiene que ajustarse y de las cuales no se puede escapar porque la sociedad se lleva dentro, la sociedad en la que todo hombre vive, es y

hace su vida, su quehacer, su ser hombre; una sociedad que es y se hace por el hombre y con el hombre.

Anteriormente había citado Ortega -en el tema Origen y constitución de la sociedad- que la sociedad es: "...lo humano deshumanizado" (129) dicha cita la podemos completar con la idea de que la sociedad es: "...lo humano mineralizado" (130). Ambas citas nos permiten tener una concepción más clara de la trascendencia de la sociedad en el ser del hombre. El hombre tiene que contar con la sociedad, es una realidad que se le impone, que le llega a coaccionar y sin embargo, el hombre puede recurrir a ella, le sirve de apoyo para que exprese su ser no sólo en su dimensión social sino también su dimensión individual, personal. Estas anotaciones en torno a la sociedad guardan estrecha relación y analogía con los usos como revisaremos más adelante en este mismo tema.

Encontrarse en esta realidad, la sociedad creada por el hombre y para el hombre por su indigencia ontológica, por una tendencia natural a la sociabilidad y en la que el hombre se deshumaniza, se despersonaliza pues hay ocasiones en que el hombre detiene su ser individual para dar cabida a su ser social. La sociedad se nos presenta como una realidad y un proceso complejo para entender y explicar al hombre en su dimensión social.

La enorme arquitectura de la sociedad, el gran sistema de usos que es, cautiva el ser individual, el ser personal del hombre y organiza automáticamente su vida. La sociedad obliga al hombre a decir, a hacer, a pensar, a sentir... lo que él no ha querido decir, ni hacer, ni pensar, ni sentir... esta fuerza que obliga al hombre es: el uso. Los usos son: "...la primera y más fuerte realidad con que nos encontramos: son sensu stricto nuestro contorno o mundo social, son la sociedad en que vivimos. A través de ese mundo social o de usos, vemos el mundo de los hombres y de las cosas, vemos el Universo" (131). Este sistema de usos que es la sociedad, según Ortega, es la realidad más abundante y omnipresente (132).

En el mundo social, el comportamiento individual del hombre, en el amplio sentido de la palabra incluyendo sus pensamientos se compone de dos clases de actos radicalmente distintos. Por un lado están los actos que tienen su origen en la libertad de cada hombre, actos que son

realizados de manera consciente, fundados en la inteligencia y la voluntad que son los atributos más estrictamente humanos (133), son actos que nacen desde el yo de cada hombre, son actos de la vida personal del hombre, son actos de creación. El hombre ontológicamente es un ser de creación, crea su ser y su quehacer, crea su vida, un acontecer cotidiano, si bien, esta creación puede ser consciente o inconscientemente ya que el hombre puede tomar conocimiento o no de su creación, puede o no darse cuenta de su ser hombre, del ser de su vida; es muy probable que para algunos hombres, su ser, su vida, su quehacer pasen inadvertidos a pesar de que él es su mismo creador, su mismo hacedor.

Por otro lado, están los actos que el hombre conscientemente ejecuta, pero no nacen de él, ni de su libertad, ni de su voluntad, ni de su inteligencia; sino que le son actos impuestos por su contorno humano, por su contorno social; actos que son resultado de la arquitectura de usos que es la sociedad en la que está sumergido. En estos actos el comportamiento del hombre es un comportamiento automático, mecánico en el que pierde la creatividad, la espontaneidad, la simple libertad de los actos de la vida personal. El hombre como individuo vive una "vida personal" y una "vida automática" aunque en ambas vidas: "...el individuo no es hombre en el mismo sentido..." (134) porque cada vida lleva implícito una forma de ser y de quehacer propio.

Ortega y Gasset dice que para vivir una "vida personal" necesitamos tener como base una amplia "vida automática", esto lo explica nuestro pensador de forma escueta: si todo lo que el hombre hace y necesita hacer cada día tuviera que idearlo, quererlo por cuenta propia todas las veces que fuera requerido, el hombre no llegaría a la tarde y eso que hiciera sería muy próximo a la animalidad, sin la vida automática, el hombre tendría que comenzar a ser hombre cada día (135). Gracias a la sociedad, en la cual el hombre se encuentra y vive, le facilita una parte de su quehacer cotidiano, de su acontecer vital puesto que el hombre se encuentra: "...en su derredor ese sistema preestablecido de "comportamiento típico", es decir, toda una organización de su vida individual" (136). Este sistema preestablecido de "comportamiento típico" es un sistema formado por usos que como tales el hombre habitual o

usualmente realiza mecánicamente, un sistema extra-individual, coactivo y persistente en el cambio (137) que ayuda al hombre para organizar su vida individual; un sistema, un comportamiento típico que le permite tener esa energía creadora y libre para proyectar y ejecutar su vida personal, una vida original, una vida propiamente individual como el vocablo lo indica: "Individuo significa el compromiso de ser único y no intercambiable" (138). Esa capacidad que el hombre tiene para ser único, concreto, irrepetible, no intercambiable se ha ido perdiendo o quizás deberíamos preguntarnos: "...si no padecemos una mengua en el grado de individualización" (139). Esta mengua en el grado de individualización a la que Ortega y Gasset hace mención se debe en parte a la sociedad, a la colectividad en la que el hombre se encuentra inserto; una sociedad con una estructura complejísima y un sistema de actuar sobre el hombre absorbente, aplastante basta echar un vistazo a nuestro derredor, a esta sociedad actual resultado posiblemente de un quehacer desmedido del hombre, de un quehacer sin razón, de un quehacer solamente por hacer y que ha sobrepasado al hombre; una sociedad en la que el hombre tiene que estar reafirmandose constantemente como ese hombre único, concreto, irrepetible, distinto. Por otra parte, la capacidad de cada hombre para ser ese hombre único, concreto, irrepetible, distinto que tiene que ser, es variable porque el hombre y con él todas las cosas humanas son un continuo cambio, son una magnitud variable (140). Un cambio, una variabilidad que se manifiesta por reflexión evidente primeramente en el hacedor de ese cambio, de esa variabilidad que es el hombre, un cambio, una variabilidad que tiene sus raíces en el ser del hombre, raíces ontológicas; un cambio, una variabilidad ontológicas que hacen del hombre, de ese hombre, de cada hombre un individuo, un hombre distinto; pues lo que le hace ser propiamente hombre es que es distinto; su ser, su quehacer, su vida es distinta, es irrepetible, es única. No obstante, este ser distinto de cada hombre es delicado de asumir y más aún de realizarlo: "Ahora bien, la mayor parte de los seres humanos poseen una capacidad mínima para pensar, sentir, querer, por tanto, ser por cuenta propia y se sienten felices cuando la sociedad, en torno de ellos, los exonera de ese compromiso, de ese esfuerzo y les introduce el sistema de deseos humanos que son los usos" (141). Cuando el hombre tiene una

capacidad mínima para ser ese individuo, ese ser único, concreto, irreplicable que tiene que ser o, en el peor de los casos que esa capacidad para ser por cuenta propia es nula; ante tal situación, el hombre ha perdido lo que tiene como propiamente humano es un hombre que ontológicamente está menguado; su ser, su quehacer están decreciendo, esto es, su vida está des-siendo.

La sociedad no solamente aprisiona al hombre en un sistema de usos, sino que la sociedad también origina una nueva forma de ser y de vivir como hombre, esta nueva forma de ser y de vivir como hombre Ortega y Gasset la ha denominado: el "hombre-masa". Esta realidad social que es la del "hombre-masa", nuestro pensador la analiza con particular interés principalmente en su obra La rebelión de las masas, fenómeno que más adelante estudiaremos por la trascendencia que tiene para entender al hombre como ser social y que tan oportunamente Don José Ortega y Gasset precisó.

Con el estudio de los usos hemos arribado al núcleo de la sociología orteguiana. Hay varias citas en las que Ortega repite de manera análoga el hecho de la constitución social por los usos: "He dicho que una sociedad es la convivencia de individuos humanos bajo un sistema de usos" (142). "Sociedad sería entonces la vida colectiva de individuos bajo la presión de un sistema de usos" (143). La noción de uso, por tanto, adquiere un rango crucial en la teoría social de Ortega y a él dedica nuestro pensador bastantes páginas en su obra El hombre y la gente.

Ortega llega a la noción de uso porque era necesario darle luz a la Sociología pues, la Sociología no había puesto en claro la especificidad de los hechos sociales. El concepto de uso es elaborado por Ortega en su madurez, no obstante en 1914, en la conferencia: Vieja y nueva política, el concepto uso aparece pero sin tener todavía el significado técnico que se aprecia en su obra póstuma El hombre y la gente.

Este primer esbozo del concepto de uso en la conferencia dada en el Teatro de La Comedia el 23 de marzo de 1914, Ortega dice: "...no son opiniones sentidas; no son, por tanto, nuestras opiniones. Son los tópicos recibidos y ambientes, son las fórmulas de uso mostrenco que flotan en el aire público y que se van depositando sobre el haz de nuestra personalidad como una costra de opiniones muertas y sin

dinamismo" (144).

En un artículo de 1927, titulado: El poder social, Ortega tiene mucho más clara la idea del uso y escribe que el poder es social pues: "...su realidad no depende de la anuencia libre que cada individuo quiera prestarle, sino que se impone al albedrío particular. Rige inexorable la paradoja de que, siendo la sociedad una suma de individuos, lo que de ella emana no depende de éstos, sino que, al revés, los tiraniza". (145).

Aunque es interesante seguir rastreando la génesis y la evolución del concepto de uso en el pensamiento orteguiano, la fecha clave es 1934, donde el mismo Ortega y Gasset lo atestigua: "La primera vez que expuse públicamente esta idea de la sociedad, base de una nueva sociología, fue en una conferencia dada en Valladolid en 1934, con el título "El hombre y la gente" (146). A partir de entonces Ortega trata el tema en numerosos artículos y libros (147) hasta la formulación más completa en su obra El hombre y la gente.

Es oportuno analizar la formación asimismo los elementos que hacen posible la existencia del uso como esa realidad que configura a la sociedad y va haciendo el ser social del hombre.

Los usos son una realidad, una fuerza que existe y vive en los individuos y gracias a los individuos; aunque los usos son una realidad impersonal que se impone al hombre de una manera mecánica, una realidad que lo trasciende además de que lo manipula (148). La sociedad y con ella los usos manipulan la forma de ser y de quehacer de cada hombre, pues el hombre en sociedad establece cierta dependencia con relación a los usos. Los usos forman la sociedad; los usos son de la sociedad, no de los individuos, sino la sociedad es la usual y usuante (149).

El hombre se encuentra viviendo y con-viviendo con los otros hombres; el hombre se encuentra en sociedad, en comunidad cuyo ser y quehacer social están condicionados al ser de la sociedad y este ser de la sociedad se compone del sistema de usos. Los usos van haciendo en parte el ser y el quehacer de cada individuo; el hombre necesita de los usos para vivir en la sociedad y en sociedad. Cada sociedad va haciendo individuos diferentes no sólo en lo personal, en lo individual sino también en términos generales pues, cada sociedad produce un tipo, un modo de ser hombre, distinto al tipo, al modo de ser hombre de otra u

otras sociedades.

La pregunta que surge ahora es cómo el uso se constituye, se consolida como tal? Para Ortega y Gasset el uso tiene su origen en la sociedad, aunque para que este uso se constituya como tal, no es necesario que los hombres que forman esa sociedad, esa colectividad estén de acuerdo, es más: "...nunca, jamás se han puesto de acuerdo todos los individuos de una sociedad para constituir un uso. Además no es cuestión de acuerdo" (150). El uso no es cuestión de acuerdo entre los individuos de una sociedad, ni tampoco depende de la adhesión de los mismos sino que, es uso precisamente porque se impone a los hombres (151). Esta presión que ejerce sobre los hombres, esta presión impositiva del uso se debe fundamentalmente a una vigencia: "...mientras es vigente, predomina e impera..." (152), es decir, el uso es aquello que tiene vigencia en un momento dado y que influye de manera decisiva en la conducta de los hombres. La idea de vigencia en el pensamiento social orteguiano es una idea clave no sólo porque los usos son vigencias; usos que nuestro autor los generaliza llamándoles "vigencias", "vigencias colectivas" o en su defecto "tópicos" (153) como escribí en hojas anteriores en este mismo tema sino que, además a las vigencias Ortega las considera: "...el fenómeno sociológico fundamental que es la vigencia y que se da, no sólo en la opinión, sino en todo uso, que es, por tanto, el carácter más sustantivo del hecho social y de la sociedad como conjunto de los hechos sociales..." (154), esto es, el fenómeno social que es la vigencia es la sustancia que posibilita a la sociedad en cuanto tal, en cuanto realidad y por tanto, el hombre puede ser, puede vivir en esa sociedad, en esa realidad; sin tales vigencias -en opinión de nuestro pensador- la convivencia humana sería imposible (155).

En algunos textos, Ortega habla del uso y de la vigencia de manera indistinta: "Convivencia implica sólo relaciones entre individuos. Pero no puede haber convivencia duradera y estable sin que se produzca automáticamente el fenómeno social por excelencia, que son los usos -usos intelectuales u "opinión pública", usos de técnica vital o "costumbres", usos que dirigen la conducta o "moral", usos que la imperan o "derechos". El carácter general del uso consiste en ser una norma del comportamiento -intelectual, sentimental o físico- que se impone a los individuos,

quieran éstos o no. El individuo podrá, a su cuenta y riesgo, resistir al uso; pero precisamente este esfuerzo de resistencia demuestra mejor que nada la realidad coactiva del uso, lo que llamaremos su "vigencia". Pues bien: una sociedad es un conjunto de individuos que mutuamente se saben sometidos a la vigencia de ciertas opiniones y valoraciones. Según esto, no hay sociedad sin la vigencia efectiva de cierta concepción del mundo, la cual actúa como una última instancia a que se puede recurrir en caso de conflicto" (156).

A reserva de que Ortega no da una definición con precisión del concepto de vigencia; la vigencia es un estado de fe, una fe social (157). Raley, autor que sigue en su estudio de análisis etimológico a Julián Marías, y que es citado por Jesús María Osés Gorraiz en su libro La sociología en Ortega y Gasset, destaca que el término vigencia implica actividad y vida: "...vigencia es cualquier obligación social, tabú o ley que exige nuestra atención y observancia" (158). Ante esta definición, el concepto de uso es más restringido que el de vigencia, ya que el término vigencia incluye no sólo a los usos sociales, sino también a las leyes, lenguaje, creencias, ideas, opiniones. Para Ortega, el uso es vigencia porque le es propio esa actualidad en su ser y la actualidad, la vigencia le permite imponerse a los individuos de la sociedad: "Cuando del uso digo que le es propio tener "vigencia", aludo a estos dos hechos clarísimos: que todo individuo determinado encuentra ante sí el uso imponiéndosele con eficacia tal que si él no quiere aceptarlo no tiene más remedio que arrastrar las penosas consecuencias de su insumisión y, en el caso mínimo, tendrá que gastar especiales esfuerzos para eludirlo" (159).

Las vigencias -vigencias colectivas-, los usos son realidades impositivas que ejercen cierta presión sobre el hombre; son realidades que están ahí y que se tiene que contar con ellas; este tener que contar con ellas se quiera o no es una coacción aunque, por otro lado, permiten al hombre entablar una relación social con los otros hombres, posibilita la convivencia; son instancias que sirven de apoyo (160).

Ortega atribuye a las vigencias dos características: 1) que no dependen de la voluntad del hombre y, con las cuales se tiene que contar; 2) que sirven de apoyo cuando el hombre las necesita para su convivencia.

Estas características son constitutivas de las vigencias sociales o vigencias colectivas de igual modo, son condiciones de posibilidad para que una idea, una opinión... adquiera el carácter de vigencia social. Estas características, estas condiciones de las vigencias colectivas guardan una estrecha relación con la idea orteguiana de sociedad pues así como las vigencias se imponen y ayudan a la convivencia del hombre, la sociedad también es una realidad impositiva, una realidad que contribuye al hombre a constituirse como hombre, la sociedad va configurando el ser del hombre.

Para continuar nuestro estudio de los usos es imprescindible que puntualicemos la diferencia entre vigencia y uso, aunque como ya hemos visto, vigencia y uso coinciden en su significado y se diferencian en señalar matices diversos de la realidad, esto es, la vigencia apunta a la capacidad impositiva que acompaña a determinadas normas y el uso se refiere más a una forma de comportamiento, esta forma de comportamiento va adherida a una presión que se ejerce sobre el individuo para que realice o no determinadas acciones; esta diferencia entre vigencia y uso nos aclara el panorama para proseguir nuestro análisis.

Sobre el uso Ortega dice: "El uso sería la costumbre, y la costumbre es un cierto modo de comportarse, un tipo de acción acostumbrado, esto es, habitualizado. El uso sería, pues, un hábito social" (161). El uso es una costumbre, un hábito que como tal se realiza con cierta frecuencia, cierta cotidianidad en el que el hombre se llega a familiarizar con ese comportamiento, con ese modo de ser y de quehacer; pues el uso es un modo de ser y de quehacer que se integra al modo de ser y de quehacer del hombre, de cada hombre y lo va constituyendo como tal, un uso, unos usos que van formando ese acontecer personal, único, distinto que es el vivir de cada hombre. La integración de los usos en el vivir del hombre es una integración que por ser ejecutada con frecuencia se automatiza, se mecaniza y como consecuencia ocasiona el vivir automatizado, mecanizado del individuo.

Ortega y Gasset hace una crítica al pensamiento social de Weber, Bergson y Durkheim. En su obra El hombre y la gente en el capítulo X bajo el título: Meditación del saludo. -El hombre, animal etimológico.- ¿Qué es un uso?, toma el hecho concreto del saludo como crítica al pensamiento

weberiano acerca del fundamento del hecho social. Sobre Weber y Bergson dice: "Nada menos que Max Weber piensa así, y nada menos que Bergson piensa lo mismo, pues, once años después que Weber, seguirá hablando, a vuelta de no pocas vueltas, del uso como de una costumbre y de la costumbre como de una *habitude*, de "un hábito", o sea, de una conducta muy frecuente que, por ser frecuente, se ha automatizado y estereotipado en los individuos" (162). El uso es una costumbre, es decir, algo que el hombre hace reiteradamente; un hábito social, una conducta individual automatizada a fuerza de insistir en el mismo acto; de tal forma que el uso depende de la frecuencia con que cada individuo hace algo determinado, de ahí que el uso es originado por mera coincidencia individual o colectiva; en suma, el uso sería una costumbre que genera hábito por la repetición con que los hombres lo realizan, así piensan Weber y Bergson. Para Ortega el uso no es una costumbre y no depende de la periodicidad con que los hombres lo realicen, simplemente se impone, es coactivo, es extra-individual (163) y, por otro lado los usos son ininteligibles no como considera Durkheim que los usos eran perfectamente inteligibles. Durkheim pensaba que el hecho social era plenamente racional porque emanaba de una supuesta "conciencia social" o "alma colectiva" además no advirtió qué es el uso, ni en qué consiste. En Ortega y Gasset la irracionalidad es la nota decisiva de los usos (164).

Evidentemente Durkheim no es tan drástico como Ortega al decir que los usos son irracionales; para este pensador francés los usos si no son irracionales tienen un componente confuso que se puede esclarecer, aunque en este punto hay que considerar la diferencia entre la racionalidad del acto y la racionalidad funcional del sistema, diferencia que Ortega no considera, pues una cosa es que en la acción los usos sean irracionales y otra cosa muy distinta es que constitutivamente lo sean porque para constituirse como tales necesitaron ser inteligibles y racionales.

Recurriendo al saludo como ejemplo de uso, resultan tres rasgos importantes:

- 1) Los usos no son resultado de una frecuencia repetitiva de actos por los individuos sino que es todo lo contrario, porque algo es uso lo hacemos con frecuencia: "No vaya a resultar a la postre lo inverso: que algo no es uso porque es frecuente, sino que más bien lo hacemos con

frecuencia porque es uso" (165).

2) El uso es una amenaza de una posible actitud violenta del hombre hacia el hombre, ahora bien, ¿quién produce esa violencia social? En principio nadie y todos a la vez. Esto lleva a Ortega a decir que la violencia, o por lo menos la amenaza es el carácter con que primero se manifiesta en nuestra vida lo social: "He aquí, pues, otro atributo del hecho social: la violencia o amenaza de violencia, que no procede de ningún sujeto determinado, que, antes bien, todo sujeto determinado encuentra ante sí, bajo el aspecto de violencia, actual o presumible, de los demás hacia él.

Este es el carácter con que primero se presenta en nuestra vida "lo social" (166).

3) ¿Qué sentido tiene el saludo?, ¿qué significado tienen los usos? La respuesta es tajante: ninguno. Como todo hecho social fue creado en un tiempo por unos hombres únicos, concretos, irrepetibles que entendían lo que hacían -en este caso el saludo- pero cuyo significado se ha olvidado; por tanto, la pérdida de sentido es constitutiva de los usos: "...algunos hechos sociales como el saludo -ya veremos si en cierta dosis todos- se caracterizan no sólo por carecer de sentido, sino por algo aún más melancólico: porque lo tuvieron y lo han perdido. Si esto resultase verdad, tendríamos que a los usos les es constitutivo haber perdido su sentido; por tanto, haber sido en un tiempo acciones humanas interindividuales e inteligibles, acciones con alma, y haberse luego vaciado de sentido, haberse mecanizado, automatizado, como mineralizado, en suma, desalmado" (167).

Resumiendo los caracteres básicos de los usos son:

- 1) La irracionalidad.
- 2) El ser de origen anónimo o impersonales.
- 3) El ser imposiciones mecánicas o amenazas violentas.

Después de analizar constitutivamente el ser y el hacer de los usos es tiempo de considerar la génesis y el proceso de evolución en la formación de los mismos.

Los usos son la estructura de la sociedad, aunque los usos no son del individuo sino de la sociedad es el hombre viviendo en sociedad quien crea los usos, es una creación anónima.

El ser del hombre, el ser de cada hombre se va formando, a través del tiempo, a través de experiencias que van integrando su acontecer vital tanto personal como social. Así como el hombre se va haciendo en un tiempo y en un espacio determinado, la sociedad necesita tiempo y espacio para formarse. La sociedad es un repertorio de usos que pueden ser intelectuales, morales, políticos, técnicos, artísticos, etc. A reserva de que para que estos usos lleguen a constituirse en sí, lleguen a tener una vigencia social requieren del tiempo: "Ahora bien: para que una forma de vida -una opinión, una conducta- se convierta en uso, en vigencia social, es preciso "que pase tiempo" y con ello que deje de ser una forma espontánea de la vida personal. El uso tarda en formarse. Todo uso es viejo. O, lo que es igual, la sociedad es, primariamente, pasado, y relativamente al hombre, tardigrada" (168).

Es el tiempo un elemento fundamental en la formación de los usos; con el paso del tiempo los usos pierden su sentido o como escribe Don José Ortega y Gasset es algo más melancólico lo tuvieron y lo han perdido (169). Es propio del uso esa carencia de sentido, de significado. El uso nace como una forma de vida que el hombre realiza de manera individual, el uso en su origen es una acción personal, interindividual, inteligible, es decir, tiene sentido su ser, tiene razón de ser. El largo lapso de tiempo en que tarda esa acción, o mejor dicho, esas acciones personales, interindividuales en formarse como usos es el tiempo en que esas acciones se hacen usuales, son modos de vida social, adquieren vigencia social, en suma, cuando estas acciones se hacen usos empiezan a perder el sentido que tuvieron en un principio de ser acciones inteligibles pasan a ser modos de vida social ininteligibles (170).

Los usos mecanizan, automatizan el modo de vida del individuo. Los usos pierden sentido, pierden su alma, se desalman; la sociedad en sí es una realidad desalmada compuesta por usos, usos que van automatizando, mecanizando al hombre; el hombre se desalma; que el hombre se automatiza, se mecaniza esto implica que la sociedad en sí, que la sociedad en su ser es una realidad automática, mecánica y que independientemente de que es creada por el hombre es una realidad que lo aprisiona en su sistema, que lo traspasa, que lo trasciende no sólo en el sentido de que no puede escapar de ella, sino que además el hombre puede sufrir mengua en su ser

tanto en lo personal como en lo social o quizás llegue a nulificarlo.

Para Ortega y Gasset el uso es: "...el petrefacto humano, la conducta o idea fosilizada" (171). El uso es una realidad arcaica, superada y ya sin sentido. El uso va perdiendo sentido en su vigencia por su propia usualidad, por la usura; al mismo tiempo va variando su forma, va variando su ser hasta llegar a ser ininteligible para quien en ese momento lo realiza, lo usa. Los usos van variando su forma, se van haciendo ininteligibles son aspectos de un modo de vida social que Ortega denomina: "residual" (172). Los usos son residuos o modos de vida residuales porque para constituirse como usos perdieron a lo largo de su proceso aspectos que en su origen los formaron; perdieron sentido, inteligibilidad y ahora como tales son residuos de esas acciones personales, interindividuales.

Los usos tardan en nacer y tardan en morir, es un proceso lento; de aquí que la historia también sea un proceso lento, pues la historia es más que nada la historia de los usos colectivos: "Homero cita como un proverbio ya viejo en su tiempo, que "los molinos de los Dioses -es decir, el destino histórico- muelen despacio". Esos molinos son los usos" (173). Los usos tardan en formarse, en aparecer, en instaurarse asimismo tardan en desaparecer, en caer en desuso y ser sustituidos. Por eso, todo uso incluso el "nuevo uso" es una realidad vieja, arcaica en relación con el tiempo, con la cronología de nuestra vida individual (174). Para que un nuevo uso se instaure en la sociedad va a estar determinado por lo que la sociedad es en ese momento. El presente no sólo de la sociedad y de los usos sino de todo lo humano y por supuesto del hombre, no se puede entender ni explicar sin antes recurrir y asimilar el pasado; lo que es y lo que va a ser depende de lo que ha sido; un presente, un pasado que nos posibilita entrever el porvenir.

El pasado de la sociedad forma parte de la experiencia de la vida de cada hombre (175). Una experiencia que se compone no sólo por vivencias personales que lo hacen ser un hombre único, concreto, irrepetible, distinto a todo otro hombre, así del pasado de esa sociedad en la que nace, vive y se hace hombre; de tal forma que el pasado, el presente y el porvenir son realidades personales y sociales; realidades que se van haciendo en el vivir de cada hombre y en el vivir, en el convivir con los

otros hombres, hombres no únicamente presentes, sino que también con el vivir, el convivir de otros hombres pasados -los antepasados-. Gracias al pasado de la sociedad, el hombre puede hacer, puede expresar, puede proyectar su ser social íntimamente vinculado a su ser individual.

La sociedad tiene pasado, la sociedad es histórica. La sociedad tiene historia y hace historia, además de que es una realidad que participa en el ser y en el quehacer histórico del hombre. El hombre es y hace historia individual y colectivamente; la historia individual del hombre por regla general queda en cierta forma en el anonimato, pues sólo la conoce en plenitud aquel que la vive. Por otro lado, la historia social o colectiva del hombre le sucede algo parecido a la historia individual porque es un selecto grupo de hombres quienes con su vida, su quehacer, su pensamiento trascienden su tiempo y su espacio. La historia es el relato de modos de vida, de pensamientos, de cultura, de religión... con los cuales se ha acrecentado la Historia del Hombre; el hombre ha enriquecido sus posibilidades de ser y de quehacer sean positivas o negativas. El hombre del siglo XX es el resultado por suerte o por desgracia de lo que fue el hombre del siglo XIX ya que el hombre es producto de una historia -individual y social-; de un pasado, de un presente y de un futuro que en ocasiones lo aprisionan, pero que también lo salvan y lo hacen ser un hombre único.

Esta dimensión histórica del hombre y de todo lo humano; una dimensión en la que estamos y la que hacemos, somos el motor de esa dimensión, de ese sistema que es la historia. La historia es una realidad lenta, tardigrada como lo es el quehacer humano; un quehacer que le lleva al hombre mucho tiempo frente a su tiempo personal, individual que es un tiempo limitado y relativamente corto hasta cabe decir que insignificante ante ese tiempo que es la historia, la historia del hombre y de todo lo humano.

El quehacer humano lleva un tiempo lento, lleva un transcurso despacio, en contraste con el hacedor del mismo, el hombre. Este tiempo lento, tardigrado del quehacer humano, Ortega y Gasset expresa esta idea al decir que: "...la sociedad es tardigrada, perezosa, se arrastra despacio y avanza por la historia con lento paso de vaca que a veces nos desespera por su morosidad" (176). Así como la sociedad es perezosa, así

también lo es todo lo humano que para formarse lleva un proceso lento que es imposible determinarlo dentro de un tiempo y un espacio es más, es un proceso, una evolución que trasciende al tiempo, al espacio y al hombre mismo. Ortega añade muy acertadamente: "...lo social es esencial anacronismo" (177). Lo humano y el hombre mismo con su acontecer vital son elementos que van configurando la realidad social; la sociedad es a final de cuentas un todo, una unidad en la que se reúnen los distintos modos de vida y de quehacer con su contenido anacrónico, pues esa realidad social tiene un pasado, un pasado que influyen en su desarrollo, en su evolución; por eso hablar del hombre en su dimensión social, la trascendencia de lo social en el hombre, igualmente la del hombre en lo social es una dimensión principalmente fundada en el pasado; un pasado no solamente porque ya pasó y que se puede pensar dentro de un tiempo y un espacio, sino es pasado porque es causa y encauza el presente y el porvenir social. Lo social es un proceso que nunca se detiene, incansable; un proceso pausado, complejo en su ser y en su hacer; un proceso que traspasa las fronteras del tiempo y del espacio.

Como se ha explicado anteriormente, el uso en su origen histórico es una creación individual; un modo de vida, de comportamiento personal, es decir, antes de ser uso es una acción humana y por ende consciente y libre. Mas para llegar a ser uso tiene que perder esas cualidades y convertirse en una realidad mecánica y de coacción. Ortega y Gasset aclara que los usos no siempre son modos útiles, sino que también son modos inútiles e inclusive dañinos y que la sociedad se encuentra formada por todos ellos (178).

Una nota constitutiva de los usos es su irracionalidad (179), a esta nota le sumamos otra de igual importancia; una nota referida a la acción del uso, a esa presión que ejerce sobre los individuos, una presión coactiva (180) una presión sobre el hombre, sobre el individuo que lo lleva a actuar de manera automática, mecánica. Esta presión, es una presión coactiva anónima, pues nadie es responsable de manera directa, evidente, llana, no obstante, de manera indirecta todos somos responsables por mantener los usos con vigencia y sobre todo los usos inútiles y dañinos. Esta coacción anónima de los usos es en opinión de Ortega lo propiamente social: "...nuestro contorno, en la medida en que es contorno social, se

manifiesta como permanente y universal coacción" (181).

La sociedad ese contorno social en el que el hombre es y realiza su quehacer es permanente coacción. Lo social es propiamente coacción: "Digamos, pues, formalmente que hay coacción siempre que no podemos elegir impunemente un comportamiento distinto de lo que en la colectividad se hace" (182). Si nos detenemos a meditar con cuidado podemos darnos cuenta que el hombre se encuentra inserto en una realidad coactiva, impositiva desde muy diversos órdenes sean políticos, culturales, educativos, profesionales, etcétera y es que lo social se le impone al hombre en su ser y en su quehacer, penetrando en ocasiones hasta lo más personal, lo más íntimo de su ser como son sus pensamientos y sentimientos. El hombre con un ser y un quehacer individual, personal y con un ser y un quehacer social donde ambas dimensiones son difíciles de separar y de analizar, lo podemos hacer desde un plano epistemológico, abstracto sin embargo, en el plano ontológico no podemos hacer esa división porque el hombre es un acontecer, un vivir individual, personal, es un acontecer, un vivir social; ambas dimensiones se encuentran relacionadas, se complementan. Esta dos dimensiones, estas dos realidades que constituyen el ser y el quehacer de cada hombre siendo radicalmente diferentes se reclaman una a la otra; se establece, se da una correspondencia, una correlación de necesidad y de posibilidad; son dimensiones que se implican, son dimensiones, son realidades dialécticas.

La sociedad ese sistema de usos que ejerce presión en los individuos y los usos esa realidad impositiva, esa amenaza, esa coacción constante van configurando lo social. Las coacciones pueden ser de diferentes tipos, ya que ellas manifiestan la función de cada uso en la sociedad: "La coacción máxima es la física y el contorno social la practica cuando se contraviene a un tipo de usos muy característico que se llama "derecho" (183). A cada tipo de coacción le corresponde un uso, es así como Ortega distingue entre: "...usos débiles y difusos" y "usos fuertes y rígidos" (184).

Los "usos débiles y difusos" son los que vagamente se han llamado siempre "usos y costumbres"; usos y costumbres en el vestir, en el comer, en el trato social; además de los usos en el decir -incluyendo los modismos de cada región- y en el pensar, que constituyen el decir de la

gente, cuyas dos formas son la lengua y los tópicos que es lo que confusamente se llama "opinión pública" (185).

Los "usos fuertes y rígidos" son aparte de los usos económicos, el derecho: "...un uso de entre los usos" (186) y el Estado dentro del cual aparece la política (187).

Concluyendo, es importante destacar que los usos, la sociedad, en una palabra, lo social independientemente de la gran coacción que ejerce sobre el hombre; lo social es una máquina que mecánicamente conserva y fosiliza la vida humana personal; una vida que le es propio morir conforme va naciendo, se va haciendo y deshaciendo en su mismo ser, en su mismo quehacer, va naciendo y va muriendo; una vida que: "...se consume siempre en su ejercicio. Para salvarla hay que mecanizarla, hay que deshumanizarla, hay que despersonalizarla" (188) y es que gracias a que lo social mecaniza, deshumaniza, despersonaliza la vida humana individual se ha podido dar el ser histórico que llamamos Hombre (189), pues sería sumamente probable que sin lo social, sin la sociedad que actúa mecánicamente, las creaciones humanas se hubiesen diluido, hubiesen quedado a la derivada de la inteligencia y de la voluntad de los individuos; no obstante, lo social ha possibilitado que las creaciones humanas sean siquiera parcialmente conservadas y acumuladas y haberse formado las culturas y las civilizaciones (190). Es así como lo social toda una organización que sostiene la vida humana (191) que va coadyuvando a formar el ser del hombre, su quehacer, su vida a la vez aprisiona la sutileza de ese ser, de ese quehacer, de ese vivir para hacerlo trascender para lograr la continuidad, la historicidad del hombre y de lo humano; una transcendencia histórica en la que se es el hacedor y el heredero.

4. EL LENGUAJE Y EL ESTADO.

EL LENGUAJE.

Uno de los usos más representativos es el lenguaje. El lenguaje o la lengua es el hecho que más clara y fielmente manifiesta la realidad social, manifiesta con precisión el ser de la sociedad; pues surge de esa

necesidad del hombre por estar y ser en sociedad, de relacionarse con el otro hombre. Por lo tanto, el lenguaje, la lengua es expresión del ser de la sociedad debido a que la sustancialidad, el fundamento del mismo es la sociabilidad del hombre (192).

El hombre para entenderse tiene que usar un lenguaje, una lengua. La lengua es un uso formado por un inmenso sistema de usos verbales cargados de significado, un amplísimo repertorio de vocablos, de formas sintácticas que han cambiado y que no sólo diferencia a las sociedades entre sí, sino inclusive dentro de una misma sociedad se modifica y se diferencia según el grupo social.

La lengua es un modo de hablar, es algo que hacemos de manera común, hablamos de las cosas, de la circunstancia... pero sobre todo de "él o de ellos, de los otros hombres que forman y conforman nuestro vivir, nuestra realidad radical. Este hecho de hablar nos relaciona, es lo más típico de la reciprocidad, de la nostridad (193).

El hablar -conversar- resultado de esa tendencia del hombre de ser en sociedad; un hablar que lo une a una sociedad, al ser de una sociedad, a ser "hombre de sociedad". Un hablar que por su desarrollo, por su habitualidad, su cotidianidad se ha vuelto una ocupación formal; un hablar que no pierde ni puede perder ese matiz que le da cada hombre, que nace del ser de cada hombre y que hace ese hablar algo suyo, algo propio, algo personal a pesar de ser una acción que realizamos todos, es una acción distinta, diferente en cada hombre.

Hablar es usar un determinado lenguaje o lengua. La lengua: "...es siempre y últimamente la lengua materna, no se aprende en gramáticas y diccionarios, sino en el decir de la gente" (194). Desde que nacemos, la lengua es una realidad impuesta y aprendida en el decir de la gente. La lengua está impregnada de significación, de ideas, de opiniones de la "gente". La lengua asimilada y asimilable en el "decir" de la gente es un sistema de opiniones que la gente tiene, un sistema de "opiniones públicas" (195) que penetra y oprime el ser y el quehacer de cada hombre. Mucho de lo que el hombre hace, siente, quiere, piensa es porque lo hace, lo siente, lo quiere, lo piensa la "gente" y esto nos lleva a un hacer, un sentir... mecánico; un hacer, un sentir... sin ser pensado ni ser querido directamente por el propio hombre; un comportamiento que cae

sobre él desde fuera, que viene de la gente. Ahora bien, ¿quién es la gente? La palabra "gente": "...significa el individuo abstracto, esto es, el individuo vaciado de su única e inconfundible individualidad, el cualquiera, el individuo desindividualizado; en suma, "un casi individuo" (196). La gente es esa realidad en la que todos y nadie determinado formamos parte; si nos detenemos un poco en analizar nuestra vida -la vida de cada quien- podemos percatarnos que hacemos cosas no por gusto, ni por cuenta propia, sino sencillamente porque la gente las hace, las hacemos todos y nadie a la vez, nadie se responsabiliza de ese comportamiento y sin embargo lo hemos ido creando poco a poco y lo mantenemos vigente.

Uno de los fenómenos sociales más característico de nuestro tiempo es el fenómeno de "gente", la gente; ese continente de individuos, de individuos en masa, individuos despersonalizados, individuos desindividualizados. En los hechos sociales no aparece un sujeto concreto, sino que se hacen, los hace, en suma, la gente; la gente no son verdaderamente individuos (197). La gente, nadie determinado, su carácter impersonal; la gente es el sujeto, es el hacedor de los hechos sociales, es el sujeto de los usos. El término gente nos hace recordar el libro póstumo de Ortega El hombre y la gente, un libro anunciado tantas veces como el "mamotreto sociológico"; que durante años había preparado, cuya publicación se demoró para poderle dar esa última mano de perfección pero éste escapó a la voluntad del autor, no pudo salir completo, redondo y pulido de su mano; los últimos capítulos proyectados no llegaron a ser escritos. Fue publicado en 1957, en el centenario de la muerte de Auguste Comte, fundador de la Sociología. El hombre y la gente, es una obra que en su título resume la relación del hombre ante lo social: "...el tema individuo y organización" podría ser enunciado con estas dos palabras: el Hombre y la Gente" (198). La gente fenómeno que constituye lo social, fenómeno, realidad que está implícita en la vida social. Hombre y Gente son uno de los componentes más elementales, más profundos y más permanentes del destino humano (199).

La lengua nace, es del hombre; se aprende en la convivencia con los hombres, con la gente. La lengua es un uso social y como tal es una realidad que se impone al hombre, es una realidad que tenemos que contar

250

con ella; "...nos coacciona de la manera más sencilla pero más automática e inexorable del mundo, impidiendo que seamos entendidos con toda plenitud y, en consecuencia, paralizando radicalmente toda convivencia fértil y normal con el prójimo" (200). La lengua es una realidad que está ahí, que no podemos ignorarla y mucho menos anularla. La lengua ejerce coacción y pretender ignorarla o anularla sería actuar en contra de nuestro ser hombre, en contra de nuestro ser social. El hombre tiene que expresar su ser, el hombre tiene que ser con el otro hombre; el hombre es expresión y la lengua expresa parte de ese ser del hombre, aunque la lengua es limitada, limita el ser expresivo del hombre.

La lengua es ese uso al que recurrimos para comunicarnos, es en primera instancia algo irracional por su carácter coactivo; la lengua la aprendemos, la ejercemos; entendemos más o menos las ideas que queremos expresar, lo que decimos pero hasta ahí; "...no entendemos lo que dice eso que decimos, lo que por sí mismo significa nuestro decir esto es, nuestras palabras" (201). La lengua es una necesidad que el hombre tiene por comunicar su intimidad, con el paso del tiempo esa necesidad ha sido paulatinamente satisfecha; hoy todas las sociedades manejan un lenguaje que está en constante proceso. El lenguaje es un uso que empleamos con naturalidad y dominio, pero resulta que en realidad nos es desconocido; el hombre simplemente lo usa, mas no conoce el ser de eso que usa, la significación verdadera, real, plena de los vocablos de que se sirve. El hombre ha avanzado en muchos campos, un avance que en parte ha ocasionado que el hombre se encuentre en crisis, el hombre tiene que revalorarse, revalorar su vida, su quehacer. Ortega señala de modo apropiado y nos pone en aviso sobre el problema gnoseológico de la lengua; pues el hombre no sabe lo que significan las palabras, cada palabra que utiliza para comunicarse o en su defecto la mayoría de esas palabras están en el hombre no por conocimiento de su ser, de su contenido sino porque son usos verbales, intelectuales; usos de la sociedad. Es importante e interesante saber, entender el por qué, el para qué de nuestras palabras, de nuestro decir, asimilar el sentido que tienen para nosotros, para cada uno de los hombres en su vivir y es que llanamente, el hombre es expresión, el hombre es, está y vive expresando su ser hombre, expresando su acontecer.

La lengua, el hablar es una acción humana pero no es plenamente humana, personal porque cada hombre encuentra ante sí la lengua, no como creación propia sino como algo que se le impone quiera o no, el usarla no procede de su voluntad, mas la necesita si pretende comunicarse con el otro hombre.

La lengua es obra, es quehacer de la colectividad, de la sociedad, es un instrumento que permite un mínimo de comunicación (202). Este instrumento es un enorme sistema de usos verbales que está constituido por formas fijas gramaticales y semánticas que preexisten al pensar y al hablar individual del hombre, es decir, este sistema de usos que es la lengua proviene del contorno social, de la colectividad en la que cada hombre se encuentra y en la cual tiene que desarrollar su pensamiento. Esta situación enfrenta al hombre con el problema de que su pensamiento no puede fluir tal como se origina sino que choca, se limita a palabras, modos, vocablos que están tan endurecidos o tan envilecidos que son imposible de modificarlos: "La palabra se ha hecho materia córnea, la lengua padece arterio-esclerosis- síntomas de vejez en una civilización" (203) y como consecuencia el pensamiento queda limitado por la lengua, queda prisionero y oprimido por ella.

Ortega y Gasset hace la distinción entre decir y hablar. El decir es una acción propiamente humana, nace del individuo, en cambio, el hablar -la lengua- es ejercitar un uso, darle vigencia a unas palabras y giros que en sus orígenes fueron inventos, creaciones individuales, personales que luego se mecanizaron, se constituyeron en usos que forman parte de la lengua. La lengua como todo hecho social es una extraña realidad: "...extraña porque es, a la vez, humana -la hacen los hombres, la ejercitan con plena conciencia de ejercitarla-, e inhumana porque eso que ejercitan, los actos del hablar, son mecánicos" (204).

El decir, la acción de querer decir algo es una acción voluntaria e inteligible y por lo tanto, humana, individual, personal. En el decir va impreso el ser del hombre, su ser único, concreto, irrepetible, distinto al decir de todo otro hombre, mientras que en el hablar, -las palabras y giros- las porciones sonoras que utilizamos, que ejercitamos nos vienen de fuera, hablar es haber recibido desde fuera una lengua: "Hablar, pues, es una operación que comienza en dirección de fuera a

dentro. Mecánica e irracionalmente recibida del exterior, es mecánica e irracionalmente devuelta al exterior" (205). El hablar es un sistema de usos verbales ya establecidos que el hombre recibe del exterior de manera mecánica e irracional, y de igual forma, los devuelve, por eso Ortega escribe, el habla, la lengua es humana e inhumana. Los usos verbales, la parte inhumana de la lengua, precisa de la acción del decir que es la parte humana así, también el decir del hombre requiere de los usos verbales para comunicar su intimidad, su sentir y pensar, para comunicar y compartir su acontecer vital. Analizar de forma esquemática el hablar, la lengua, podría pensarse que es sencillo pero no es así, ya que el habla, la lengua es un procedimiento pausado en el que se reúnen caracteres antagónicos como es lo humano y lo inhumano. La lengua es una realidad propia del hombre.

La lengua -palabras y giros- que en sus orígenes fueron inventos individuales y que con el tiempo se mecanizaron, se constituyeron como usos que han llevado un proceso de formación continuo y largo. La formación de la lengua, del lenguaje, de toda esa estructura de usos verbales ha oscilado entre el decir personal y el decir de la gente (206). Es en esta oscilación, en esta lucha como denomina Ortega entre el decir personal y el decir de la gente donde la lengua se inventa, se modifica, se renueva, en suma, existe.

Sobre el lenguaje, la lengua se ha dicho y escrito muchas cosas; asimismo sobre las diferentes modalidades como pueden ser: lenguaje corporal, hablado, escrito, mímico; lenguaje animal. El lenguaje, la mayoría de los estudiosos lo definen, en primer lugar como ese medio o instrumento de comunicación entre miembros de una misma especie, en esta definición si cabe hablar del "lenguaje animal". Retomando propiamente el lenguaje del hombre, ese lenguaje formado por usos verbales es algo más que un medio o instrumento de comunicación entre miembros de una misma especie; el lenguaje es una capacidad que posee el hombre para comunicar ideas, sentimientos mediante palabras. Pretender reducir el lenguaje a un instrumento formado de palabras es minimizar su carga axiológica en la sociedad y sobre todo en el ser de cada hombre: "La reducción del lenguaje a la palabra *sensu stricto*, es decir, a su porción sonora, es ya una abstracción; por tanto, algo que no coincide con la concreta

realidad" (207). El lenguaje no es exclusivamente palabras, pensarlo así es una abstracción ya de por sí las palabras son abstracciones, son entes de razón. El lenguaje son palabras y algo más... sería ilógico y contradictorio que el mismo Ortega y Gasset redujera la comunicación, la expresión del hombre al lenguaje; siendo él quien esboza al hombre como "campo de expresividad" (208), el hombre como expresión, corrigiendo, el hombre es expresión, su simple presencia expresa. Las palabras son una porción sonora, las palabras tienen un sentido, un valor gnoseológico y cuando estas palabras son pronunciadas completan ese sentido, esa significación: "En el diccionario las palabras son posibles significaciones, pero no dicen nada" (209). El sentido, el significado de las palabras, el mismo ser de las palabras está cuando son dichas por alguien a alguien; es en esta acción donde las palabras son propiamente palabras: "...la palabra no es palabra dentro de la boca del que pronuncia, sino en el oído del que escucha" (210). Decir palabras y que el otro hombre las reciba es una acción que actualiza su realidad verbal, su realidad significativa; inclusive la realidad significativa del contorno y del mismo hombre que interviene en esa acción. De tal forma que el lenguaje, las palabras existen, son en la acción del decir, no en los diccionarios, la lengua se mantiene viva, creadora, innovadora en el decir de la gente, en ese hombre que la utiliza y la dice.

La palabra, las palabras son dichas por un hombre a otro hombre, es en este intercambio, en este entrecruzamiento de palabras en el que también se entrecruzan las vidas humanas. Toda vida humana se encuentra en una determinada circunstancia; la circunstancialidad de la vida humana incluye de igual modo la circunstancialidad del lenguaje: "...a todas las palabras le acontece algo parecido, que su significación auténtica es siempre ocasional, que su sentido preciso depende de la situación o circunstancia en que sean dichas" (211). Esta circunstancialidad del lenguaje se refiere a los elementos extraverbales como pueden ser el estado emocional o la situación determinada en que alguien pronuncia las palabras... (212), todos esos elementos extraverbales que resuelven tomar el lenguaje es su más cercana y concreta realidad. La circunstancialidad del lenguaje o como Ortega denomina: "elementos extraverbales" (213), elementos que le dan una realidad, un significado al lenguaje; elementos

que son necesarios en el estudio científico pues el lenguaje no sólo son palabras que están en los libros especializados en el tema, en los diccionarios; palabras que en sí dicen muy poco (214); las palabras son palabras en el hombre y para el hombre; en el hombre y en su circunstancia. La palabra es inseparable de quien la dice, a quien va dicha y por supuesto de la situación en la que esto acontece, una situación que tiene como fondo el acontecer vital de los individuos involucrados, es así como, la palabra, las palabras tienen su pleno y real existir; su pleno y real ser. Tratar de tomar la palabra, las palabras fuera del contexto en que fue o es dicha, quien la dice y a quien va dicha es una abstracción; como escribe Ortega es: "...desvirtuarla, amputarla y quedarse sólo con un fragmento exánime de ella" (215).

El lenguaje son palabras y algo más... el lenguaje no consiste sólo en palabras, en articulaciones sonoras, esto es parte del lenguaje, del habla; la otra parte del lenguaje, el algo más... es la gesticulación total del cuerpo humano: "...hablar es gesticular" (216).

Ortega entiende por gesticulación todos los movimientos posibles del cuerpo humano como pueden ser los movimientos de manos, brazos, piernas asimismo las leves modificaciones del tono muscular en ojos, mejillas... (217). Es oportuno aclarar que más allá de la gesticulación y de las palabras como elementos configuradores del habla, del lenguaje está el hombre con una presencia expresiva. El hombre no necesita pronunciar palabra, ni hacer ningún movimiento o gesto espontáneo para que con su presencia su ser y su vida se expresen, se manifiesten. Todo hombre expresa con su presencia un tipo de hombre, un modo de ser hombre; con una vida, una circunstancia únicas, concretas, irrepetibles, distintas a las de cualquier otro hombre. Esta presencia única, concreta, irrepetible, distinta en cada hombre hace que la expresión también sea una expresión única, concreta, irrepetible, distinta; una expresión espontánea, original y personal; cosa que no ocurre con la gesticulación en su totalidad; si bien, es cierto que esos gestos, esos movimientos del cuerpo humano tienen su toque personal, son gestos que los hemos visto hacer a otras personas, a la gente; gestos y movimientos que nosotros hacemos porque la gente los hace; imitamos gestos y movimientos. Los

gestos y los movimientos del hombre son expresivos, expresan la forma de ser y de vivir de un hombre, a la vez, los gestos y los movimientos son imitaciones que hemos aprendido en la sociedad, de la gente. Los gestos y los movimientos son usos: "La gesticulación es un conjunto de usos..." (218), usos que forman parte de la vida, del ser de cada hombre.

El lenguaje, la lengua es una necesidad ontológica del hombre por expresar, por comunicar lo que piensa, lo que siente, lo que le acontece. El hombre necesita expresar, comunicar su intimidad, su ser hombre, su vida: "No existirían las lenguas si el Hombre no fuese constitutivamente el Dicente, esto es, el que tiene cosas que decir..." (219). El decir es el anhelo de expresar, de manifestar, de comunicar una intimidad; el decir es una función o actividad anterior al hablar y a la existencia de una lengua tal (220). El hombre necesita, tiene que decir su intimidad y empieza a formular, a crear palabras que puedan expresar su pensamiento, su sentir, su acontecer; a reserva de que estas palabras, esta lengua no puede expresar todo lo que el hombre piensa, siente, todo lo que el hombre es, su vida y su quehacer. El lenguaje es insuficiente, el lenguaje es limitado para expresar el acontecer del hombre además de que el lenguaje limita al hombre; es decir, el lenguaje es limitado y limitativo. El hombre trata de decir más o menos lo que piensa, siente o quizás dice una parte de lo que piensa, siente y el resto de su pensar, de su sentir, queda limitado por el mismo lenguaje. El lenguaje: "...pone una valla infranqueable a la transfusión del resto" (221).

La lengua es un sistema de usos limitado que pone trabas para que el hombre pueda expresar su intimidad, al mismo tiempo esta limitación dificulta la recepción a los otros hombres; dificultad que ocasiona que el hombre, que los hombres no se entiendan porque el lenguaje no les da la posibilidad de manifestar fielmente lo que les acontece. Esta limitación del lenguaje que no permite expresar todo lo que se quiere decir; una limitación que radica en las palabras; pero el lenguaje son palabras y son silencios, silencios que también expresan y tal vez expresan mucho más que las palabras. Para Ortega y Gasset: "...el habla se compone sobre todo de silencios" (222). El hombre con su silencio y en su silencio expresa con autenticidad y originalidad esa vida que es, esa vida que vive. En los silencios está expresado todo aquello que no se

256

puede decir, que no se puede expresar: "Cada pueblo calla unas cosas para poder decir otras. Porque todo sería indecible" (223). En el callar, en los silencios está lo más profundo del ser de cada hombre; los silencios son algo propio, personal; son únicos, concretos, irrepetibles, distintos en cada hombre.

El lenguaje que se compone no sólo de palabras y de gestos; sino principalmente de silencios es enfocar el lenguaje desde una nueva perspectiva porque generalmente se ha analizado el lenguaje como un sistema de palabras y es quizás en los silencios donde está la clave de esa forma individual y universal que el hombre tiene, que el hombre utiliza para expresar su intimidad. Es en los silencios donde probablemente esté aquello que nos ayude a escudriñar sobre ese enigmático ser que es el hombre, pues lo que calla es lo más íntimo de su ser y no hemos podido penetrar, no hemos podido saber y tal vez nunca se pueda penetrar, nunca se pueda saber ese halo de misterio ontológico y existencial que es el hombre.

La lengua como el hombre mismo y como todo lo humano es un continuo hacer y deshacer: "...la lengua no está nunca hecha sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose, como todo lo humano" (224). Este es un reglón que los estudiosos de la lengua deben de revisar y tener en cuenta. Ortega y Gasset comenta que lo que la lingüística ha estudiado bajo el nombre de lenguaje es una abstracción, que no existe, es una figura utópica y artificial creada por la misma lingüística (225) porque la lengua no es un "hecho"; no es una realidad hecha, determinada, acabada sino que la lengua está siempre haciéndose y deshaciéndose con el hombre y por el hombre. El hombre es y está creándose y destruyéndose, así sus quehaceres en este caso la lengua. Al respecto escribe Ortega, la lengua o el lenguaje es: "...in statu nascendi..." (226). La lengua es una permanente creación y una incesante destrucción; una renovación que le acontece hoy lo mismo que ayer e indudablemente mañana.

Es una realidad evidente que: "Hablar es principalmente usar de una lengua en cuanto que está hecha y nos es impuesta por el contorno social" (227). Esta lengua que nos es impuesta por el contorno social, que la asimilamos, la aprendemos en el decir de la gente es una lengua en proceso, en cambio. La lengua es cambio, cambio que lo origina un ser

cambiante, un ser que es constante cambio y este ser es el hombre. La lengua ha sido hecha, es hecha y será hecha, es decir, a la lengua hay que hacerla, la lengua es un hacer y un deshacer continuo; el tener que hacerla lleva necesaria, inseparablemente el deshacerla. La lengua está en el hablar de la gente, en el hablar de cada hombre; hablar que es decir, hablar en el que se está haciendo y deshaciendo; creándose y destruyéndose; hablar donde la lengua adquiere sentido, adquiere su ser; se inventa y se reinventa nuevos modos de la lengua, nuevas palabras, nuevos giros. En el decir de cada hombre la lengua, el habla nace y renace de una forma original, personal, de una forma única, concreta, irrepetible, distinta. El hombre crea o destruye modos de la lengua; inventa nuevos modos porque los que hay ya no le satisfacen, no bastan para decir lo que quiere decir, lo que se tiene que decir; en suma, cada hombre es creador y destructor de algo propio, de algo unido a su ser hombre como es la lengua.

Este hacer y deshacer de la lengua la mantiene viva: "Vendryes ha podido definir lo que es una lengua muerta diciendo que es aquella lengua en que no hay derecho a cometer faltas -lo cual, invertido, equivale a decir que la lengua viva vive de cometerlas" (228). La lengua se renueva cada día, cada día cambia; la lengua es quehacer. El lenguaje siempre va a ser limitado, insuficiente para expresar lo que el hombre es, lo que el hombre vive y es en esta limitación, en esta insuficiencia del lenguaje donde se originan los errores, se cometen las faltas pues no puede expresar con exactitud el ser del hombre, el vivir de cada hombre. El hombre siempre tiene algo que expresar, siempre tiene algo nuevo que expresar, algo que escapa al lenguaje, algo que le falta al lenguaje y que es necesario, es indispensable modificar, inventar y reinventar; eso que le falta, esos "posibles errores", esas insuficiencias, esa carencia o indigencia del lenguaje no es un aspecto negativo sino al contrario, es un aspecto positivo porque esas indigencias de la lengua le son constitutivas, esos errores van constituyendo el lenguaje como las reglas mismas (229). Gracias a esas indigencias del lenguaje, a esa limitación tan suya, el lenguaje vive, el lenguaje vive en el decir de la gente; en un decir que lo hace y lo deshace, un decir que es incesante cambio, incesante ser y dejar de ser. La lengua vive en su ejercicio, vive en su

uso, vive en el hombre, por el hombre y para el hombre.

El lenguaje es un campo interesante para el saber humano, un campo que tiene mucho material por investigar, por asimilar. La lengua con todos sus logros y todos sus problemas, con limitaciones en el ser y en el conocer es un quehacer, es expresión de ese ser distinto, único, concreto e irrepetible que es el hombre; asimismo nos revela el ser de la sociedad que lo utiliza, que lo habla, de esa sociedad en la que el hombre vive.

EL ESTADO.

La sociedad ha necesitado y necesita de ciertos instrumentos que van constituyendo y consolidando su existencia; uno de estos instrumentos es el Estado. El Estado es un producto histórico, un producto de la civilización (230); es una organización, una técnica de orden público y de administración (231).

El Estado surge en una situación de peligro, de caos, de desorganización en la que busca imponer un orden, una organización. El Estado quiere reglamentar esa circunstancia: "...la tendencia natural en el Estado a reglamentarlo todo, aunque la situación de peligro haya desaparecido..." (232). Este origen del Estado justificado por una necesidad social de reglamentar, de organizar todo su entorno ha tomado nuevas trayectorias pues el Estado ha desarrollado un desmedido poder, un poder que alcanza al hombre y que llega a nulificarlo. El Estado se ha proyectado como una máquina o para expresarlo en términos orteguianos el Estado es una "superorganización" (233) que no se conforma con organizar, reglamentar la sociedad, sino que además organiza, reglamenta al hombre, a ese ser individual que vive en sociedad. El Estado y más concretamente el Estado contemporáneo se ha convertido en una amenaza, un peligro para la sociedad y para el hombre: "Este es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos" (234). El Estado ha reglamentado, ha organizado situaciones que se tenían que reglamentar,

que organizar pero pretender reglamentar, organizar la vida del hombre, su acontecer individual está ocasionando una decadencia en el hombre y en su circunstancia pues se limita, se condiciona la espontaneidad, la originalidad constitutiva del ser del hombre para hacer de esa espontaneidad, de esa originalidad patrones que el Estado determina, que el Estado permite; es inconcebible que una obra del hombre, un producto de su quehacer lo esté sobrepasado, lo esté anulando; es quizás el momento de retomar los principios de esta organización y reencauzar su acción para que el hombre no se pierda en este autoritarismo. La acción desmedida del Estado contemporáneo de tener todo bajo su control, de estatificar la vida, la absorción de toda espontaneidad coincide con la acción de las masas, del hombre-masa; una coincidencia en el anonimato añadiendo que el hombre-masa cree que él es el Estado y tiende a aplastar toda espontaneidad, toda minoría creadora que lo perturbe, que lo perturbe no sólo en el orden político, sino en cualquier otro orden sea ideológico, industrial... (235). Es así como, el Estado creado como instrumento para vivir mejor en sociedad supera a la sociedad y ahora, la sociedad tiene que empezar a vivir para el Estado y el hombre para la máquina del Gobierno (236).

El Estado intenta organizar, reglamentar el comportamiento de los individuos: "La intención del Estado de racionalizar el comportamiento de los individuos obligando a que sea útil y adecuado, implica que construye ese comportamiento partiendo de las cosas. Hacer bien las cosas es ser efectivo. Pero esto, a su vez, trae consigo que cuenta demasiado poco con el individuo. La perfección con que logra sus fines se obtiene a costa de la individualidad de los individuos. Este es el carácter consustancial de la Ley" (237). El Estado siempre ha pretendido que su hacer sea un "hacer bien las cosas"; esta idea la ha intentado inclusive la ha logrado, sin embargo, este "hacer bien las cosas" lo lleva a cabo el hombre, el individuo y esto tiene un alto precio. Esta idea constitutiva del Estado de "hacer bien las cosas" ha provocado que el hombre, el individuo deje de ser hombre, deje de ser individuo no sólo en la perspectiva del Estado sino en algo más grave, en la convivencia con los otros hombres pues se ha anulado, se ha desvirtuado el modo de ser hombre, ha menguado el ser del hombre. En la actualidad, el Estado busca en el hombre, quiere tener

en cada hombre, en cada individuo un ser de acción, un ser efectivo, un ser útil. Ante esto es difícil que el quehacer del hombre sea un quehacer originado en su mismo ser, en su misma carencia ontológica; al contrario, por lo general es un quehacer determinado por el Estado, un quehacer nacido de las necesidades del Estado y que se tiene que realizar de forma eficiente y adecuada, aunque no satisfaga las necesidades ontológicas, existenciales del hombre que lo realiza.

Los hombres tienen un quehacer, una ocupación, sin embargo, la mayoría de estos quehaceres, de estas ocupaciones son elegidas en virtud a lo que la sociedad, el Estado demanda y no en virtud de las necesidades de cada hombre; no es un quehacer, una ocupación por vocación, por llamado a... El hombre actual es y vive no lo que él quiere ser y vivir sino lo que la sociedad y el Estado le señala; no es un hombre plenamente original es un hombre determinado. Cuantas veces oímos decir que esta época, nuestra época es una época de competitividad, una época que busca la excelencia, pero ¿realmente se busca la excelencia? o ¿solamente el hacer por el hacer?, es el hombre de hoy ¿un hombre de decisiones libres y responsables? o ¿es un hombre que lo determina una organización? Son tantos los cuestionamientos a los que es difícil encontrarles una respuesta satisfactoria; lo que si es un hecho es que estamos viviendo una época, un mundo con enormes avances tecnológicos, científicos, a la vez, es un mundo en que hemos perdido al hombre, hemos perdido lo más importante, nuestro ser hombre, nuestro vivir humano. Hoy, el hombre no vive como hombre, sino sobrevive; sobrevive en una época, en un mundo con problemas como en otros tiempos; mas es un mundo que ha enfocado y ha privilegiado el aspecto económico, quizás el error de nuestro tiempo radica ahí, en darle a lo económico un valor superior al que realmente tiene y haber devalorizado aspectos trascendentales para nuestro ser hombre, para nuestro vivir. El hombre está en crisis, necesitamos revalorarlo, necesitamos revalorarnos; encontrar el significado auténtico a nuestro vivir, a nuestro ser, a nuestro quehacer, a nuestro contorno. Cuando el hombre se revalore podrá sentirse libre, su ser será un ser libre para vivir y convivir con el otro hombre.

Retomando el tema, el Estado nace con el fin de organizar la vida de los individuos, de organizar y de salvar la convivencia humana, de hacer

que la convivencia entre los hombres sea una convivencia permanente, estable, cordial pues la convivencia entre los hombres no se da, no se establece de manera fácil ni armoniosamente. El hombre se encuentra en una sociedad y co-existiendo con los otros hombres. Esta co-existencia entre los hombres, esta convivencia se tiene que regular, se tiene que organizar. La existencia del Estado, esa superorganización que es y que él crea en la sociedad significa además de que se justifica porque la sociedad necesita del hombre como individuo, de los individuos para sostenerse en su existencia, para constituirse como tal y para ello la sociedad recurre al Estado que organiza la comunidad de hombres: "...el Estado comienza cuando el hombre se afana por evadirse de la sociedad nativa dentro de la cual la sangre lo ha inscrito. Y quien dice la sangre, dice también cualquier otro principio natural; por ejemplo, el idioma. Originariamente, el Estado consiste en la mezcla de sangres y lenguas. Es superación de toda sociedad natural. Es mestizo y plurilingüe" (238).

El Estado ha reunido, ha logrado o ha obligado la convivencia, el co-existir entre individuos, entre grupos nativamente separados, naturalmente distintos no únicamente por su ser y su quehacer sino por circunstancias o causas muy variadas. El Estado ha unificado pueblos, ideologías, religiones, lenguas, culturas heterogéneas bajo una homogeneidad abstracta de jurisprudencia (239).

El Estado en sus orígenes es una urbe. La urbe es: "...la creación de una entidad más abstracta y más alta que el oikos familiar. Es la república, la politeia, que no se compone de hombres y mujeres, sino de ciudadanos" (240). Ortega hace la distinción entre polis y urbe. La polis es un lugar civil acotado, destinado para las funciones y las cuestiones públicas; en cambio, el término urbe es una realidad abstracta y compleja, una realidad compleja en su ser, en su hacer y en el entender humano. La urbe nace como Estado (241). De tal manera que para nuestro pensador el concepto urbe es un concepto básico, una idea fundadora para entender el Estado.

El Estado es una realidad abstracta, compleja, es una creación humana: "Por eso es auténtica creación. El Estado comienza por ser una obra de imaginación absoluta. La imaginación es el poder liberador que el hombre

262.

tiene" (242). El Estado es una creación, en sus principios empieza por ser una idea que en su desarrollo fue solidificándose, configurándose hasta alcanzar lo que en la actualidad conocemos como Estado. El Estado es una obra de imaginación de los hombres y para los hombres, el Estado es proyecto de un hacer y programa de colaboración (243). El Estado es creación y surge de manera original, espontánea, anónima, es producto de la imaginación humana, un producto propiamente humano que como tal tiene un principio constitutivo que es la imaginación. El hombre necesita de la imaginación para crear su ser y su quehacer, necesita de la imaginación para vivir; la imaginación es el poder liberador que el hombre tiene como escribe Ortega, un poder liberador para ser plena y verdaderamente hombre, un hombre original y no plagario.

Antes de consolidarse el Estado como tal, como organismo, como superorganización, que en nuestros tiempos es, el Estado procede de la voluntad de los individuos, una voluntad para que juntos hagan algo, algo en común. El Estado reúne la heterogeneidad de los individuos, de los pueblos bajo un proyecto, un programa de colaboración, un hacer juntos, emprender algo en común. El Estado es una empresa: "El Estado es siempre, cualquiera que sea su forma -primitiva, antigua, medieval o moderna-, la invitación que un grupo de hombres hace a otros grupos humanos para ejecutar juntos una empresa. Esta empresa cualesquiera sean sus trámites intermediarios, consiste a la postre en organizar un cierto tipo de vida común" (244). El Estado es creación inteligente y voluntaria de los hombres para emprender juntos un hacer, un quehacer que permita organizar, reglamentar la convivencia humana. El Estado es un quehacer mutuo, es en un principio puro dinamismo (245). Un dinamismo voluntario, espontáneo, anónimo y creativo, características que han cambiado, pues si bien, el Estado es creado con el fin de organizar la convivencia humana, en el presente, el Estado tiene nuevos y diferentes fines. El Estado ha perdido sus orígenes históricos y se ha constituido como un organismo estabilizador, estático de la convivencia humana y bajo este carácter de inmovilidad el Estado oculta el dinamismo que lo produjo y quizás lo sostiene: "Hace olvidar, en suma, que el Estado constituido es sólo el resultado de un movimiento anterior de lucha, de esfuerzos, que a él tendían. Al Estado constituido precede el Estado constituyente, y éste es

un principio de movimiento" (246).

Nuestra concepción sobre el Estado es distinta porque el Estado ha cambiado; se ha constituido en una realidad diferente, modificada a la de su origen. La gente, en general, no piensa que el Estado es una empresa que tiene como proyecto la convivencia humana aunque en el fondo este proyecto se mantiene latente, este proyecto ha pasado a otro plano con respecto al quehacer actual del Estado. Al Estado lo hemos pensado como una cosa, una estructura, un organismo estable que tiene un quehacer determinado, dado, acabado, sin embargo, el Estado no es una cosa acabada, inmóvil. El Estado en el pensamiento orteguiano es un movimiento: "El Estado es en todo instante algo que viene de y va hacia" (247). El Estado es creación, es empresa y como consecuencia es movimiento. El Estado en cada sociedad, en cada circunstancia, en su aquí y en su ahora es creación, es cambio; el Estado se va constituyendo, va haciendo su ser y su quehacer. Siendo el Estado una creación humana es menester que cambie como todo lo humano y como el hombre mismo.

En cada época, en cada sociedad el Estado se ha enfrentado a nuevos y diversos retos, pues resulta que el hombre cada día se complica más la convivencia con el otro hombre; el hombre tiene nuevas y diferentes necesidades, nuevas facilidades y dificultades para establecer una convivencia con el prójimo. Al ir cambiando el hombre también va cambiando la convivencia con los otros hombres es por esto, que el Estado tiene que cambiar porque el hombre cambia. El Estado se va haciendo junto con el hombre y la sociedad.

El Estado resalta Ortega, debe de ser un Estado nacional que corresponde a las necesidades de la sociedad y del hombre: "El Estado nacional es en su raíz misma democrático..." (248). El Estado es un Estado nacional, un Estado democrático formado por hombres y para los hombres, para preservar las relaciones humanas. El Estado creado con inteligencia y con voluntad por los hombres para emprender juntos un hacer en servicio y en beneficio de los mismos hombres, sin perder ese principio democrático para de proyectar, organizar un cierto tipo de vida en común, pero ese principio democrático se ha modificado, ha cambiado.

El Estado ha tenido que reponerse y anteponerse a las necesidades de los hombres, a las necesidades que demanda la sociedad, es por esto que

en su larga historia ha creado organismos para proteger la convivencia humana y a él mismo; uno de estos organismos es la Ley.

El Estado, esta superorganización, cometa Ortega y Gasset, requiere de la Ley. Estado y Ley son realidades inseparables, realidades que se coadyuvan; no se puede entender el Estado, sin la Ley y la Ley, sin el Estado. En la evolución del Estado: "...la legislación se ha hecho cada vez más fecunda, y en los últimos tiempos se ha convertido en una ametralladora que dispara leyes sin cesar" (249). Mediante la promulgación de leyes, el Estado intenta organizar, "legislar", reglamentar la vida de los individuos de una sociedad. Con las leyes el Estado procura quitar, nulificar la función más sustantiva del individuo, más propia del hombre que es proyectar su propia vida. La legislación busca limitar, determinar el ser del hombre; le pone tropiezo a ese ser único, concreto, irrepitible, distinto que tiene, que ser. Un Estado y unas leyes que le limitan y, en ocasiones le imposibilitan elegir y decidir su vida, planear y realizar el programa de vida que anhela, que desea, que quiere y que tiene que vivir. El Estado, las leyes, la sociedad coaccionan el vivir del hombre y esto unido muchas veces a las circunstancias, a la conjugación de elementos que hacen que ese proyecto de vida que el hombre emprende ilusionado, sea modificado o quizás fracase.

El Estado que se apoya en un cuerpo teórico y práctico como es la Ley que se configura, se unifica en ese uso fuerte y rígido que denominamos Derecho, recurre además a un aparato que forma parte de él, que él mismo formó porque la sociedad lo necesita. Este aparato es el poder militar (250). El Estado con todos los organismos o aparatos que lo configuran y lo sustentan se origina en la sociedad porque la sociedad lo necesita porque el hombre lo necesita, pues la sociedad es a la vez di-sociedad (251) y el hombre es sociable e insociable; (252) y si a esto le agregamos que la sociedad está constitutivamente enferma, deficiente (253) y necesita hacer intervenir un poder público hasta crear un cuerpo especial -el Estado- encargado de hacer funcionar ese poder, encargado de mantenerla en la existencia.

Resulta difícil de entender, de pensar que organismos creados por el hombre, puedan perjudicarlo, puedan dañarlo, organismos que llevados al

extremo y sin sentido, fuera de su propia constitución actúan en contra del hombre mismo. El Estado en su afán de racionalizar el comportamiento de los individuos obligando a que sea útil y adecuado trae consigo que el individuo se vaya perdiendo. El Estado apoyado en la ley obtiene sus fines a costa de la individualidad de los individuos; esta pérdida de individualidad es el carácter consustancial de la Ley y en consecuencia es inexorablemente inhumana y anti-individual (254).

El Estado con esa "superorganización" que es y que tiene ha sido modelo a seguir por otro tipo de organizaciones. La observación que hace Ortega y Gasset es en relación con la nueva industria regida por la técnica, una industria que se ha convertido en una producción en serie, en una producción en masa. El obrero que trabaja en la industria, en cuanto obrero casi no es hombre, es un elemento más, un engrane dentro del gran mecanismo, esto es, el obrero no está dentro de la industria por ser hombre sino principalmente porque es alguien, mejor dicho, "algo" que ayuda a esa organización. En opinión de Ortega, la superorganización industrial se ha desarrollado tan rápidamente porque tiene de modelo al Estado, un Estado que permite este desarrollo y lo mantiene siempre y cuando no se infiltre en sus intereses. Para nuestro pensador: "...las fuerzas de resistencia contra la organización deben concentrarse contra el Estado" (255). El Estado es el organismo superior a partir de cual se originan y se mueven todos los demás organismos es por esto que, las faltas, los errores se deben corregir desde la estructura, desde el organismo superior que es el Estado; si el Estado está "sano" entonces los demás organismos también lo estarán pero si no es así es porque el Estado está enfermo.

El Estado es un organismo que ha perdido los ideales originales, las metas para lo que fue creado: "En el fondo quería el Estado defender desde el principio, de la mejor manera, al individuo contra los mayores peligros y quería hacer bien las cosas. Pero el resultado es que amenaza con asfixiar al individuo" (256). El Estado ha sobrepasado su realidad y ha interferido en la vida, en el quehacer del hombre. Ese ideal de defender al hombre ha quedado en el olvido, en su historia pues en la actualidad, el Estado es una amenaza para el hombre, el hombre tiene que empezar a ponerle límites a su acción, el hombre tiene que detener este

organismo aplastante, apabullante, asfixiante antes de que esta "superorganización" aniquile su ser hombre, aniquile su individualidad.

El Estado impone reglas, acciones a costa de la individualidad de los hombres, el Estado enrreda a los individuos para su beneficio, absorbe al hombre haciéndolo una cosa social: "...el Estado, cosa social, se oculta siempre tras de hombres, tras de individuos humanos que no son ni pretenden ser sin más cosas sociales" (257). El Estado rige a los hombres y que a final de cuentas está formado por hombres. Hombres que realizan un quehacer manipulado y manipulador; hombres que hacen el Estado y hacen al Estado una superorganización; un quehacer, una acción donde el poder los sobrepasa, los trasciende de tal forma que pierden su individualidad pasando a ser una cosa más que es posible sustituir cuando pierdan esa "efectividad", esa "eficiencia". Todo este manipuleo, este plexo de acciones y reacciones del Estado y de los individuos; de un Estado sobre los individuos se realiza de manera oculta, este ocultamiento es un procedimiento propio del Estado y no sólo del Estado sino de toda realidad social: "...la realidad social y todo lo que a ella estrictamente pertenece es esencialmente ocultativa, encubierta, subrepticia" (258). A la realidad social le es propio lo oculto, lo encubierto; es una realidad creada por el hombre y para el hombre, una realidad en la que se confrontan diversos intereses por parte de los hombres que la sostienen, hombres que en su mayoría están dispuestos a que esos intereses, sus intereses se lleven a la práctica, intereses que regularmente benefician a una pequeña parte y perjudican a la mayoría; intereses que chocan en el intrincando camino de la acción y por ello tienen que ser "disfrazados", tienen que ser ejecutados de manera "sútil", tienen que ocultar su acción por posibles reacciones de los demás individuos.

La Ley es el medio por el cual el Estado se vale para ejercer su acción y su poder. La Ley ha sido hecha para el Estado por individuos -los gobernantes-, hecha de manera inteligente y voluntariamente: "Han actuado plenamente como hombres" (259). La Ley ambiciona dar una organización, una organización para que los hombres convivan.

El uso es una realidad impuesta por el contorno social, es irracional y ejerce coacción; estos atributos nos invitarían a pensar que la Ley

es un uso pero no es así; para Ortega: "...la ley no es un uso" (260) o por lo menos no lo es de manera completa. La Ley es impuesta al hombre, le viene de su contorno social, sin embargo, ha sido ideada, formulada y sostenida por individuos en el pleno significado del término y la presión que la Ley ejerce sobre el hombre, sobre los individuos no viene de la realidad social, de esa realidad difusa, indeterminada, en la que la responsabilidad es de todos y de nadie a la vez como sucede con los usos, sino que esta presión procede de individuos determinados como son los gobernantes, jueces, policías hacia individuos también determinados que no cumplen con lo establecido en ella, esto es, la Ley -las leyes- ejerce presión sobre alguien, sobre un individuo y esta presión la ejecuta alguien, alguien determinado, otro individuo, de ahí que la Ley no es un uso porque es un accionar, una relación de un individuo hacia otro individuo. La Ley es un medio que posibilita la relación entre los individuos, posibilita la co-existencia, la con-vivencia del hombre con el hombre.

La Ley en cuanto Ley, es decir, la esencia de la Ley no radica tanto en su contenido sino en: "...su carácter imperativo. La ley es una orden, un mandato en sentido pleno que incluye indefectiblemente la amenaza de un castigo, para ejecutar el cual existen órganos preparados" (261). Los hombres, los individuos -los gobernantes- redactan y promulgan la Ley con un contenido específico más lo que una Ley tiene de Ley no es su contenido sino su acción, una acción que se impone. La Ley, hecha para organizar el vivir y el con-vivir de los hombres lleva en sí un mandato, una orden; el incumplimiento de la misma se castiga. La Ley se funda en el hacer o en el dejar de hacer de los hombres, más propiamente, en el cumplir o incumplir lo que ella estipula. La Ley, realidad que nos oprime, nos apresa; limita acciones al mismo tiempo que posibilita otras muchas; la Ley es una realidad, una acción que ampara y desampara a los individuos. La Ley permite y la Ley prohíbe aspectos de la convivencia humana, del vivir de cada hombre.

La Ley manda, la Ley es un mandato; en el mandar va implícito el prohibir. Prohibir y mandar son acciones humanas (262). Estas acciones humanas proceden de un sujeto determinado, de alguien, de un hombre; un hombre que ejerce una determinada función dentro del Estado. Esta acción

268

de mandar propia del Estado es una acción que preexiste a los individuos que la ejecutan: "Lo que estos individuos hacen es mandar; pero esa función -mandar- no procede de ellos, sino que se hallaba ahí antes de ellos, como uno de los usos que la sociedad contiene y sostiene" (263).

Mandar viene del latín "manus" que significa mano, mano en el sentido de que ejerce fuerza y es poder (264), tener fuerza o poder para ordenar, imponer, establecer, decretar... Mandar es una realidad, es una función actual de la sociedad y el Estado, sin embargo, antes de que la sociedad y el Estado se configuren, el mandar es una acción, un fenómeno del hombre, de cada uno de los hombres; la acción de mandar es contemporánea al hombre mismo: "...el fenómeno de mandar, es cosa tan antigua y perenne como el hombre mismo" (265). En la dimensión social, la acción de mandar es una acción que tiene como fin organizar la vida de los hombres, que el hombre pueda convivir con el otro hombre y para ello se tiene que organizar, que ordenar, que establecer, que mandar un modo de correspondencia, de reciprocidad entre los hombres. Esta organización, este mandato existe independientemente de los individuos que conforman la sociedad, existe independientemente de las personas que ejercen ese poder o no, si lo cumplen o no: "Este sentido más antiguo pone de manifiesto en qué consiste la función de mandar: es disponer por anticipado una acción común de los individuos que forman una colectividad -es estrictamente "organizar". (266).

La idea de mandar como estrictamente organizar, organizar la convivencia, la co-existencia entre los hombres. Ortega y Gasset nos hace modificar nuestra concepción con respecto a ese término. Para el común de la gente mandar significa imponer de cierta forma "arbitraria" una regla, una norma que puede ayudar a algunos individuos al mismo tiempo que daña a otros. Ahora bien, si entendemos y aceptamos la idea orteguiana de que mandar es organizar podemos comprender que esta acción es constitutiva de la sociedad, es una acción que posibilita su existir, que posibilita la convivencia de los hombres. El fenómeno social de mandar en cuanto fenómeno social y no como fenómeno interindividual es un uso: "...se dan en él todos los atributos constitutivos del uso" (267). La diferencia de este uso con relación a los otros usos radica en que ese atributo anónimo propio de los usos consiste en encargar a uno o más individuos que como

tales, es decir, con inteligencia y voluntad proyecten, organicen una parte de la vida de los individuos, que organicen la convivencia entre los hombres. Para dicho plan ese individuo o esos individuos que mandan, que organizan empiezan por establecer el aparato para mandar, el aparato para organizar la coexistencia humana. Este aparato, esta organización es el Estado; es así como este uso, esta acción de mandar, de organizar se canaliza a través de la superorganización que es el Estado.

Una vez que el Estado ha sido constituido, éste organiza más o menos la vida de los individuos. Esta superorganización que es el Estado no es como la básica, espontánea, no es de formación lenta sino que surge instantáneamente de una ordenanza y ha sido engendrada y estructurada con plena conciencia por unos hombres: "Por todos estos caracteres, la superorganización que crean las leyes no es ya un uso. Lo es su función -la función social de mandar, pero no su concreto contenido" (268). El Estado es un uso "fuerte y rígido" (269) por su función social de mandar pero no por su contenido. El Estado está formado por individuos y como tales poseen los atributos más estrictamente humanos que son la inteligencia y la voluntad. La acción del Estado que es mandar es un uso, una función, un fenómeno social que se ejecuta sobre todos los hombres de una sociedad y a la vez sobre nadie. El Estado y su función de mandar tienen cierta analogía con la Ley además de que se relacionan. El Estado al igual que la Ley son constituidos y sostenidos por individuos, no obstante, la acción del Estado y de la Ley que es mandar, ordenar es una acción, un hacer imperativo el cual se lleva a cabo sobre alguien, un alguien indeterminado que puede ser todos y nadie. Por otro lado, lo propio, lo que les caracteriza al Estado y a la Ley no son sus contenidos sino sus caracteres imperativos y es este carácter imperativo de sus acciones donde se da la relación. El Estado tiene como finalidad primaria organizar la vida humana para ello tiene que redactar leyes que son ejecutadas mediante la acción de mandar; el Estado manda, ordena leyes y estas leyes son tales por su acción imperativa. De tal forma que Estado y Ley no son usos aunque su acción imperativa, la función social de cada uno si lo es.

El Estado, esta superorganización que manda, que organiza el comportamiento de los individuos que forman la sociedad es: "...un

gigantesco cuerpo social donde cada elemento sea a la vez sujeto pasivo y activo del Estado" (270). El Estado atrapa, envuelve a todos y cada uno de los individuos de la colectividad no importando si participa en él de manera directa o indirectamente o usando los términos de Ortega si es un hombre pasivo o activo. Ahora bien, es un hecho que el Estado, manda, ordena y todos los individuos participan de ese mandato en menor o mayor grado y no por estar involucrado de manera activa en él se pueda evadir del mandato.

El Estado es una realidad que apresa al hombre, cuya función social es mandar, un mandar que se origina en uno o varios individuos y que obedecen todos los de la sociedad. La acción o la función de mandar lleva implícita otra acción, otra función, esta acción, esta función es el obedecer. La función de mandar y como consecuencia la de obedecer, no sólo es constitutiva de la sociedad y del Estado sino que además es decisiva (271). En el existir de ambos: "La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad. Como anda en esta turbia la cuestión quien manda y quien obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente" (272). La estabilidad o la inestabilidad de una sociedad radica en la función de mandar y de obedecer; dependiendo de la conciencia y de la realización de tales funciones, la sociedad progresará o decaerá. Para averiguar la posibilidad real de la existencia de la sociedad o por lo menos en la etapa en que se encuentra Ortega opina que basta con tomar aparte a un individuo y podemos advertir como está su sociedad, como está la conciencia, la efectividad de mando y obediencia (273).

El hombre, el individuo expresa, manifiesta su ser, su quehacer, su acontecer personal y social. Lo personal y lo social en el hombre se complementan, se inter-accionan, se vinculan de tal modo que su personal vivir se desenvuelve en lo social y lo social repercute en lo personal, en lo individual, en lo propio y más íntimo de cada hombre; lo social contribuye en gran medida en el ser y en el quehacer personal, un ser y un quehacer único, concreto, irrepetible, distinto que se afianza o decae en la convivencia con los otros hombres. Es evidente que lo social deja huella en cada individuo, en cada hombre; hombre que se encuentra en la sociedad como se encuentra con la vida sin saber cómo ni por qué; se encuentra con una sociedad que lo absorbe, una sociedad de hombres que es

inhumana y lleva al mismo hombre a un actuar inhumano. Lo social y lo personal de cada hombre no se pueden separar, no se pueden descomponer. El hombre es unidad; el hombre es, el hombre vive; lo social expresa lo personal y viceversa, en el hombre la dimensión social y la dimensión personal se dan dialécticamente.

El objetivo del Estado es organizar la vida de los individuos de la colectividad esto lo realiza mediante ese uso, esa función social que es el mandar: "Mandar es dar quehacer a las gentes, meterlas en su destino, en su quicio; impedir su extravagancia, la cual suele ser vagancia, vida vacía, desolación" (274). El Estado a través de su función social -mandar- establece una organización entre los individuos que forman la sociedad. El Estado instaura una relación estable y normal entre los hombres donde cada hombre tenga un quehacer, tenga que hacer su vida, una vida que le ocupa y le pre-ocupa. Así el Estado instituye relaciones que posibilitan la convivencia, el co-existir de todos y cada uno de los hombres. El Estado y la sociedad con mayor peso organizan el acontecer del hombre; hay ocasiones que sociedades cerradas no sólo organizan sino determinan el vivir humano, prueba de ello son los países ex-socialistas de Europa y probablemente en otros se siga viviendo. El Estado y la sociedad no deben de ser realidades que determinen, que agobien al hombre sino realidades que orienten, posibiliten, desarrollen, organicen la vida de los individuos; que cada hombre tenga en la sociedad el lugar que quiere y puede desempeñar, que la sociedad y el Estado le permitan ser, le permitan vivir esa vida única, concreta, irrepetible, distinta que tiene que vivir, aunque esto puede caer en posturas utópicas pues para que se dé esto en la realidad, en la práctica tiene que haber reformas, se tienen que modificar o en ocasiones destruir instituciones no sólo arcanas sino caducas que imposibilitan la evolución de la sociedad, del Estado y del hombre mismo.

La relación estable y normal entre los hombres gracias al uso social de mandar y que el Estado ejerce para ello es un uso, una función social que se realiza con poder, con fuerza; una fuerza que no radica en el ser de la función, es decir, en la función de mandar no está la fuerza, sino la fuerza está en quienes ejecutan esa función: "Ahora bien: esa relación estable y normal, entre hombres que se llama "mando" no descansa nunca

en la fuerza, sino al revés; porque un hombre o grupo de hombres ejercen el mando, tiene a su disposición ese aparato o máquina social que se llama "fuerza" (275). El Estado referido a los gobernantes, a los funcionarios, autoridades que lo forman y dentro del cual realizan su quehacer son quien o quienes ejercen la fuerza, una fuerza basada en la autoridad de su persona, en el cargo que desempeñan y principalmente en instituciones u órganos derivados del Estado. Ortega denomina aparato o máquina social a esa "fuerza" que realiza el mandato, que lo lleva a la práctica; esta realización del mandato, esa fuerza del Estado que hace posible la función de mandar tiene como apoyo fundamental la Ley sin olvidar claro está, las entidades que la ejercitan.

La sociedad sistema de usos, por un lado se impone al hombre y por el otro es una instancia a la que puede recurrir, en la que se puede apoyar; ambos lados sea imposición o sea recurso, la sociedad es un poder: "...un poder incontrastable frente al individuo" (276). Es un poder que trasciende al individuo, un poder inevitable, indudable. El poder de la sociedad es y está ahí antes que el individuo; antes que el hombre se dé cuenta de ese poder y pueda pensarlo. El poder de la sociedad actúa en todos y cada uno de los individuos que la integran. Este poder social, este poder de la sociedad, de la colectividad es el poder público (277).

El poder público conlleva el ejercicio de la autoridad que es el mando. El poder público se origina y se funda en la opinión pública (278). La opinión pública es una opinión cambiante como la sociedad y como los individuos, una opinión que se crea y se destruye, que se renueva en el acontecer de la sociedad; una opinión que manifiesta el ser, el acontecer de la sociedad y del hombre que vive en esa sociedad.

La opinión pública se constituye de "usos débiles y difusos" como son los usos en el decir y en el pensar de la gente (279). La opinión pública es un uso, una vigencia, no por cuestión de acuerdo ni tampoco por adhesión sino es un uso o vigencia porque se impone al hombre; el individuo tiene que contar con ella participe o no de su contenido o de su acción; una opinión que se nutre y engloba usos o vigencias de la sociedad. El poder público es una derivación de la opinión pública pues la opinión pública es la que le da forma al ejercicio, al actuar, a la

fuerza del poder público; una fuerza que depende de la mayor o menor importancia que la opinión pública atribuya a los abusos o desviaciones de los usos (280). Los usos nacen y mueren y, en este proceso, "en esta evolución sufren cambios en su ser, en su acción; cambios producidos por el hombre, el hombre colectivo o social; cambios que se deben a la misma "usualidad" de los usos o vigencias; una usualidad que en ocasiones cae en abusos o desviaciones; cambios que se expresan en la opinión pública y de ahí el ejercicio del poder público, sin olvidar a la sociedad que como sistema de usos marca en definitiva la pauta a seguir de la acción, de la fuerza, del quehacer del poder público.

Es la opinión pública el principal motor de la conciencia social, una conciencia que rige a la comunidad. Las opiniones conforman y coordinan la convivencia humana; las opiniones le dan forma a este ser y quehacer en comunidad: "Sin opiniones, la convivencia humana sería el caos; menos aún: la nada histórica. Sin opiniones, la vida de los hombres carecería de arquitectura, de organicidad. Por eso, sin un poder espiritual, sin alguien que mande, y en la medida que ello falte, reina en la humanidad el caos. Y parejamente, todo desplazamiento de poder, todo cambio de imperantes, es a la vez un cambio de opiniones, y consecuentemente, nada menos que un cambio de gravitación histórica" (281). La opinión pública tiene una trascendencia social e histórica porque es la directriz capital de la sociedad. La opinión pública va señalando el camino a seguir de la comunidad asimismo registra los cambios que se suscitan en la misma, cambios no sólo como organismo que es sino cambios históricos que afectan el ser y el quehacer de la comunidad y de los individuos que la forman. La opinión pública es condición de posibilidad de la comunidad además es fundamento histórico, social e individual.

La opinión pública: "...constituye un estrato mucho más profundo; en rigor, el estrato básico que sustenta la estructura de una sociedad" (282). La opinión pública es el estrato primero de la sociedad y como el término lo indica debe de estar verdadera y plenamente respaldada por una opinión común en la cual participan y convergen los individuos de la comunidad, sin embargo, este pensamiento que se tiene sobre la opinión pública es un pensamiento meramente ideal, utópico ya que la opinión pública en ocasiones no está respaldada por una opinión común y

participativa de la comunidad. La opinión pública apoya el poder público y es éste el que en determinadas situaciones impone la "opinión pública", una opinión que se origina en unos cuantos individuos, pues lo que pasa a veces es que la opinión pública no existe aunque parezca ilógico, esto sucede en una sociedad dividida en grupos discrepantes, cuya fuerza de opinión queda recíprocamente anulada, no habiendo lugar para que se constituya una fuerza de mando (283) y la sociedad puede caer a la deriva, puede caer en un caos social e histórico.

El poder público supone siempre tras sí una opinión que sea verdaderamente pública, participativa, unitaria, con fuerte vigencia (284), una opinión que sea consecuencia del ser y del quehacer de la sociedad, del ser y del quehacer de cada individuo que la forman, pero esto en la actualidad es teoría pues la sociedad en caos social e histórico no tiene opinión pública, es una sociedad que está dividida en grupos discrepantes donde las opiniones se contraponen, donde los individuos no tienen opinión o la sociedad tiene una opinión pública débil, insegura por diversos factores y es probable que la opinión le venga de fuera, que sea ajena a la sociedad, a los individuos, sin embargo, la aceptan. Ante situaciones así, la viable solución está en imponer una opinión pública para salvaguarda el acontecer de la sociedad y con ello el del hombre como ser social y como individuo: "La mayor parte de los hombres no tiene opinión, y es preciso que ésta le venga de fuera a presión..." (285). Esta opinión que viene de fuera a presión en la mayoría de las veces viene de un grupo predominante que puede ser propio o ajeno a la sociedad. En nuestro tiempo, la opinión pública se origina en la prepotencia de unos cuantos individuos, de un cierto grupo social que tienen el poder, el mando no sólo social y político, sino incluso el económico. Un poder, un mando cualesquiera que sea y que por él imponen una opinión, "su opinión", esta situación orilla a que: "...se puede mandar contra la opinión pública" (286). Nuestro tiempo es un tiempo que se rige por el poder económico, un poder dentro de la sociedad y fuera de ellas, un poder mundial que deja a la sociedad, a las sociedades en un segundo plano limitando la función de ésta y la importancia que tiene para el vivir de cada hombre. Hoy, el poder económico es un poder en torno al cual giran el resto de los valores; el

poder económico los ha "reemplazado", ha trascendido al mismo hombre, un hombre que se pierde, que se desvaloriza, que se autodesvaloriza en este apabullante poder que ha tomado nuevos bríos a los que es difícil ponerles fin.

La opinión pública en una sociedad sea propia o ajena es opinión de unos cuantos hombres que tienen el poder, el mando, un poder, un mando que les da la: "...prepotencia de una opinión; por tanto, de un espíritu; de que mando no es, a la postre, otra cosa que poder espiritual" (287); un poder espiritual, un poder de mando lejos del bien común que hablaban en sus escritos políticos y sociales San Agustín y Santo Tomás de Aquino y cerca de las ideas maquiavélicas del bien particular con tintes egoístas.

Resumiendo ideas en torno a la opinión pública podemos decir que tiene dos planos. El primero, la opinión pública es el estrato básico que sustenta la estructura de una sociedad (288) y donde adquiere su contenido al mismo tiempo que lo pierde. El contenido de la opinión pública se va fraguando en el ser y en el quehacer de los individuos de la sociedad y son los mismos individuos y la sociedad quienes hacen y deshacen la opinión pública. El segundo plano es sobre el ejercicio de dicha opinión. La opinión pública tiene un campo de acción; este campo de acción está relacionado con el poder, el mando. La opinión pública es la opinión de un grupo de individuos que tienen el poder, el mando; es una opinión predominante, preferente llevada a la práctica, al ejercicio de acuerdo con los intereses de quien o quienes la idearon y no por ello deja de afectar al resto de la colectividad llegando a traspasar fronteras sociales y políticas imponiéndose a otra sociedad ajena, extraña a esa opinión.

Siendo la opinión pública un uso, una vigencia que nace de hombres únicos con inteligencia y voluntad es una realidad que se impone, que coacciona a los individuos de una sociedad y quizás a los individuos de otras sociedades sin dejar de ser, una opinión prepotente basada en el poder, en el mando de quien o quienes lo poseen y lo ejercen. La opinión pública es fundamento de conocimiento y del ser de una sociedad porque la opinión pública es expresión del acontecer social, político e histórico de una colectividad.

La superorganización que es el Estado nos deja entrever dos nuevas presencias: la nación y el pueblo.

El Estado nacional que Ortega menciona es lo que hoy solemos denominar nación (289).

Los historiadores -en ocasiones nuestro autor les llama filólogos- (290), a lo largo de su quehacer han buscado establecer los principios constitutivos del Estado nacional o nación. Los principios a los que los estudiosos de la historia han recurrido son: la sangre -razas-, el idioma -lengua- y como último principio las fronteras naturales -adscripción geográfica o límites territoriales-, pero estos tres principios dados por los historiadores no son definitivos. Para nuestro pensador tener como principios constitutivos del Estado nacional o nación la sangre y el idioma los ve, con ingratitud e incongruencia (291) porque es un hecho evidente que en una misma nación conviven, co-existen razas y lenguas diferentes: "No ha sido la previa comunidad de sangre, porque cada uno de esos cuerpos colectivos está regado por torrentes cruentos muy heterogéneos. No ha sido tampoco la unidad lingüística, porque los pueblos, hoy reunidos en un Estado, hablaban, o hablan todavía, idiomas distintos. La relativa homogeneidad de raza o lengua de que hoy gozan -suponiendo que ello sea un gozo- es resultado de la previa unificación política. Por tanto, ni la sangre ni el idioma hacen al Estado nacional; antes bien, es el Estado nacional quien nivela las diferencias originarias del glóbulo rojo y son articulado. Y siempre ha acontecido así. Pocas veces, por no decir nunca, habrá el Estado coincidido con una identidad previa de sangre o idioma" (292). Asimismo tampoco se puede fundar el Estado nacional o nación en la frontera natural; la frontera natural se volatiliza al igual que los postulados de la sangre y el idioma; la "naturalidad" de las fronteras es meramente relativa, pues dependen de los medios económicos y bélicos de cada época (293).

En Ortega y Gasset las "fronteras naturales" de ayer, de hoy y de mañana son estorbos para la concepción del Estado nacional, son estorbos en el proceso constitutivo, en el proceso de unificación. Las fronteras naturales son medios derivados de una unificación política mas no principios constitutivos de la nación: "Las fronteras han servido para consolidar en cada momento la unificación política ya lograda. No han

sido, pues, principio de la nación, sino al revés: al principio fueron estorbo, y luego, una vez allanadas, fueron medio material para asegurar la unidad" (294).

Así como las fronteras naturales en un primer momento fueron estorbos, así también lo fueron la sangre y el idioma; el Estado nacional se encontró en su proceso de unificación con muchas razas y lenguas las cuales dominó de manera enérgica y probablemente arbitrariamente; ejemplo de esa enérgica y arbitraria unidad del Estado nacional es la de la ex-Yugoslavia que durante décadas vivieron como nación pero que hoy se encuentra sangrientamente dividida.

El fundamento del Estado nacional está en el principio constitutivo del Estado como tal y en su política. Según Ortega, los filólogos recurrieron a la raza, a la lengua y al territorio para explicar el Estado nacional o nación al encontrarse con una intimidad, una solidaridad de los individuos con el poder público que en el Estado antiguo -Grecia, Roma- no se había dado. En Atenas y Roma sólo unos cuantos hombres eran el Estado, los demás eran esclavos, colonos, eran súbditos. En los Estados actuales, los hombres nunca han sido súbditos del Estado sino que han sido siempre participantes, activa o pasivamente como ejemplo de ello, Ortega menciona a Inglaterra, Francia y España.

En el Estado nacional o nación es obvio que ha habido marcadas diferencias entre los individuos; clases relativamente privilegiadas y clases relativamente postergadas en íntima correspondencia con la época y con la política que se vivió, se vive y se vivirá. No obstante, lo que salvaguarda al Estado nacional, a esa forma jurídica, política y social es que a pesar de que cada época es distinta, son distintas las circunstancias según Ortega y Gasset se puede interpretar la realidad efectiva de la situación política de cada época, de cada circunstancia y se revive su espíritu. Parece evidente que: "...todo individuo se sentía sujeto activo del Estado, participe y colaborador. Nación -en el sentido que este vocablo emite en Occidente desde hace más de un siglo- significa la "unión hipostática" del Poder público y la colectividad por él regida" (295). Revisando el espíritu fundador, el principio constitutivo del Estado encontramos primero que el Estado es un proyecto, una empresa que tiene como objetivo organizar un cierto tipo de vida común; una

convivencia. Segundo, la adhesión, la participación inteligente y voluntaria de los hombres en ese proyecto, en esa empresa engendra una solidez interna que distingue al Estado nacional o nación de los Estados antiguos (296). Por lo tanto, el principio del Estado nacional o nación es un principio democrático, un principio creativo, una idea acariciada por los hombres para hacer algo en común, un Estado constituido por los hombres para los hombres.

El Estado nacional o nación es un proyecto de vida común, una empresa, una convivencia, un quehacer común; de aquí que la concepción del Estado nacional sea distinta a la concepción del Estado antiguo. El Estado romano era en realidad dos Romas: los que mandan -el Senado- y los que obedecen -el pueblo-. "A Roma tocaba mandar y no obedecer; a los demás, obedecer y no mandar" (297). Esta es la razón del por qué el Estado antiguo no pudo fundirse como un solo Estado, el Estado antiguo no logra la unificación, no logra ser un cuerpo político.

Los pueblos nuevos, según Ortega, tienen una interpretación sobre el Estado, esta interpretación se apoya en el Estado como empresa, como un hacer en común, como realidad dinámica (298). De acuerdo a esta interpretación es parte activa del Estado el sujeto político; el sujeto político es todo aquel que se une, que participa voluntariamente en esta empresa, en este quehacer común quedando de esta manera relegado a un segundo término la raza, la lengua, la situación geográfica, las clases sociales. El Estado nacional o nación tiene como fundamento un hacer común, un hacer proyectado hacia el porvenir: "No lo que fuimos ayer, sino lo que vamos a hacer mañana juntos nos reúne en Estado" (299). Este hacer común proyectado hacia el porvenir -dentro de las ideas orteguianas-, este ideal político avanzará, posibilitará unificaciones más amplias e importantes; unificaciones no únicamente de un pueblo con otro pueblo sino la unificación, la fusión de todas las clases sociales en un cuerpo político (300). Esta unificación de los hombres entre sí en vista de un quehacer futuro es un fundamento democrático que constituye al Estado nacional o nación, El Estado es nacional solamente si es democrático (301).

Este proyecto de emprender, de hacer algo en común entre los hombres, entre los pueblos para constituirse como Estado nacional o nación no

puede dejar de lado la adscripción de algunos individuos, de algunos pueblos al pasado, al territorio, a la raza, a la lengua inclusive a ideales políticos; estas situaciones que en la actualidad se siguen manifestando con fuerza impiden que los individuos, los pueblos formen una unidad, un cuerpo social, jurídico, político; situaciones que frenan la unificación, frenan el futuro común, frenan la posible convivencia. Para superar estos impedimentos en los hombres tiene que renacer o quizás nacer la idea de unión, de convivencia, de quehacer en común, de tener sí un pasado que en ocasiones los separa pero ante esto, se sobrepone un presente y con mayor firmeza el porvenir. El hombre tiene que soñar, querer, proyectar un incitante programa de vida en común; el hombre, los hombres tienen que recuperar este ideal, este proyecto de quehacer en común, de convivencia para que así el Estado nacional o nación sea una posibilidad; "...la nación, antes de poseer un pasado común, tuvo que crear esta comunidad, y antes de crearla tuvo que soñarla, que quererla, que proyectarla. Y basta que tenga el proyecto de sí misma para que la nación exista, aunque no se logre, aunque fracase la ejecución, como ha pasado tantas veces" (302). El hombre tiene que defender esta realidad, tiene que defender el Estado nacional que da la posibilidad de ser y de quehacer a cada hombre, a cada individuo; pues no debemos olvidar que se es hombre, ese hombre único, concreto, irrepetible, distinto gracias a que hay otro hombre, esto es, se es hombre por y con el otro hombre; nuestro ser hombre necesita de los otros hombres, necesita de ese ser y quehacer común de los otros hombres. El hombre es hombre y se hace hombre con el otro hombre, se es hombre en la convivencia, en el co-existir con el otro; en otras palabras, somos hombres en la comunidad con los otros hombres.

En nuestro tiempo como en otros tiempos, el hombre tiene que reivindicar el principio de unificación entre los hombres teniendo como base un programa de vida, un principio fundado en la indigencia ontológica del hombre que encamina al hombre a un hacer algo con los otros hombres. Este principio de unificación de los hombres, algunos historiadores o estudiosos del tema lo atribuyen al sentimiento patriótico o patriotismo, a lo cual Ortega y Gasset no está de acuerdo: "No es el patriotismo -digase de una vez- quien ha hecho las naciones"

(303). El Estado nacional o nación necesita de otros principios, de otros fundamentos que lo constituyan más allá del sentimiento patriótico o patriotismo. El Estado nacional o nación tiene fundamentos ontológicos, fundamentos del ser y del quehacer del hombre, fundamentos de esa indigencia propia de cada hombre, una indigencia distinta en cada individuo y bien que se complementan, que co-existen, que conviven en ese proyecto de vida común que es el Estado nacional. Podemos decir que el patriotismo es un sentimiento derivado de ese principio ontológico de unificación humana por convivir, por hacer algo en común. El patriotismo es consecuencia del Estado nacional o nación, no es causa, no es principio creador y originario de él, a pesar de que lo configura.

El hombre es un ser en proceso, el hombre se encuentra en continuo ser y des-ser; el hombre tiene que hacer su ser hombre; el hombre es cambio, es dinamismo en su ser y en su quehacer; es cambio, es dinamismo en su acontecer vital y si así es el hombre necesariamente también lo son sus obras.

El Estado, el Estado nacional o nación es una creación humana, es una creación derivada del ser y del quehacer del hombre. El Estado nacional tiene que hacerse cada día, cada día es y deja de ser. El Estado nacional o nación es un quehacer, un quehacer incompleto, nunca acabado, nunca hecho: "Porque, en verdad, una nación no está nunca hecha. En esto se diferencia de otros tipos de Estado. La nación está siempre o haciéndose o deshaciéndose" (304). Este proceso del hacer y del deshacer del Estado nacional o nación es un proceso que se puede identificar en las distintas y cambiantes naciones; un proceso que Ortega y Gasset ejemplifica en su España. El primer momento del proceso creador de naciones se refiere a la fusión de varios pueblos en una unidad política y moral; una fusión que se empieza a plasmar sobre los grupos más próximos geográfica, étnica y lingüísticamente. Ortega aclara que no es la proximidad lo que funda una nación, sino porque la diversidad entre los pueblos próximos es más fácil de dominar. El segundo momento es el período de consolidación, en que se siente a los otros pueblos como extraños y más o menos enemigos ante esto, el proceso creador de naciones toma una actitud de exclusivismo, de cerrarse hacia adentro del Estado, esto es lo que hoy llamamos nacionalismo. Mas es un hecho que mientras se siente a los otros

pueblos políticamente extraños y contrincantes porque no se ha llegado a la unificación, se convive económica, intelectual y moralmente con ellos. Ortega escribe: "Las guerras nacionalistas sirven para nivelar las diferencias de técnicas y de espíritu. Los enemigos habituales se van haciendo históricamente homogéneos" (305) y, nuestro autor agrega en una nota a pie de página: "Si bien esa homogeneidad respeta y no anula la pluralidad de condiciones originarias" (306). El sentimiento nacionalista puede ayudar a la integración, a la unificación de los diversos elementos de cada pueblo sin perder esa pluralidad que resalta Ortega; respetar una pluralidad que los enriquece. A reserva de que por otro lado, ese sentimiento nacionalista puede acarrear la destrucción del Estado nacional o nación pues en lugar de integrar, de unificar, de respetar la pluralidad, las diferencias se acrecentan, se pierde ese proyecto de vida en común; pelean, luchan por un sentimiento nacionalista que los separa, que los divide, que los va destruyendo como hombres, que va destruyendo el porvenir social y personal; una heterogeneidad tan enraizada que mina el acontecer vital, ejemplo de ello el caso de Yugoslavia hoy dividida y destruida entre bosnios, herzegovinos, serbios, croatas y eslovenos.

El sentimiento nacionalista como su nombre lo indica debe de estar encaminado a defender el Estado nacional o nación; defender la posibilidad de un futuro, de un mañana, de un proyecto de vida común, de una convivencia entre los individuos, entre los pueblos y no revivir el pasado que separa los pueblos, un pasado que en ocasiones hace mucho daño y puede aniquilar el porvenir; se debe de trabajar por la nación en vista de un mañana, no de un ayer: "Al defender la nación defendemos nuestro mañana, no nuestro ayer" (307). El hombre tiene una constitución futurista, vive proyectándose en el futuro. El hombre le da sentido a su vida si la proyecta hacia el futuro, si está en función de un porvenir; un porvenir que posibilita los quehaceres del hombre. Sin esta dimensión futurista el hombre se pierde, se paraliza y esto puede llegar a aniquilarlo; el hombre se queda con el ayer ante la pérdida del mañana, el hombre solamente vive por vivir, vive sin el sentido que le da el porvenir, sin ese mañana al hombre se le escapa su vida.

Ahora bien, si el Estado nacional o nación fuera tan sólo pasado y presente, el Estado nacional no tendría sentido para el hombre, al hombre

no le preocuparía ni se ocuparía de él, sin embargo, el Estado nacional o nación con todo su pasado y su presente proyecta alicientes -reales o imaginarios-, alicientes encaminados hacia el futuro los cuales motivan al hombre a trabajar por el Estado nacional, a defenderlo para que continúe existiendo (308). El hombre se pre-ocupa por el porvenir, un porvenir que a veces se destruye porque se somete al régimen del pasado; para proyectar ese quehacer social, ese quehacer nacional que posibilita y constituye el vivir individual, se debe dejar mayor autonomía al porvenir, a lo nuevo como tal (309).

Dentro del proceso creador de naciones, el tercer momento y último es aquel en que el Estado goza de plena consolidación (310). El Estado surge como nueva empresa, empresa que se une a los pueblos que hasta entonces eran enemigos. Crece la convicción de que son afines en aspectos e intereses formando así el Estado nacional o nación frente a otros pueblos, frente a otros grupos más distantes y aún más extranjeros.

El Estado nacional o nación se compone de dos ingredientes. Primero, el Estado nacional es un proyecto de convivencia total, es una empresa común y segundo, es la adhesión de los individuos a ese proyecto común (311). Este proyecto común, esta idea de emprender algo en común se ha extendido entre los pueblos del mundo. Hoy vivimos una época en que está en boga los tratados internacionales, los acuerdos, las negociaciones comunes; "Nos encontramos, pues, en una extravagante situación; mientras por un lado se habla más que nunca -porque no puede ser menos ya que los problemas, queramos o no, obligan a ello- de acuerdos supernacionales y aun internacionales, por otro, cada pueblo se siente en su interior menos abierto que nunca a los demás" (312). A pesar de que es el tiempo de las comunicaciones, el tiempo de acuerdos, el hombre actual vive "aislado", vive solitariamente por las mismas circunstancias.

El hombre necesita del otro hombre así los pueblos, las naciones necesitan de otros pueblos, de otras naciones. Ortega y Gasset en La rebelión de las masas de 1930, expone su idea del Estado nacional o nación donde vislumbra para los europeos que Europa puede convertirse en idea nacional y en su obra póstuma Pasado y porvenir para el hombre actual, esboza los problemas a los que se tiene que enfrentar los pueblos, las naciones. Ortega reflexiona en los posibles pros y contras

que puede traer la idea de nación.

Los pueblos, las naciones se reúnen para hacer algo en común, para emprender un proyecto común: "La Nación aislada no tiene porvenir cuando se entiende la idea de nación solamente en el sentido tradicional. Y esta falta de porvenir recobra sobre la moral de los individuos en cada pueblo quitándoles brío, entusiasmo para el trabajo y rigurosa ética" (313). Los pueblos, las naciones necesitan relacionarse, necesitan integrarse a otros pueblos, a otras naciones con un proyecto de vida en común. Esta relación, esta integración permite a los pueblos, a las naciones renovar y retomar su programa de vida, les permite mantenerse vigentes no sólo frente a otros pueblos, frente a otras naciones que les son distantes, sino también mantenerse vigentes para los individuos que con su ser y su quehacer constituyen y consolidan a los pueblos, a las naciones. Una nación aislada es una nación en decadencia, sin porvenir, una nación que quita el porvenir a sus individuos, les entorpece su ser y su quehacer, les obstaculiza su acontecer vital. No obstante, esas relaciones, esas integraciones de las naciones han llevado a que las mismas naciones y más concretamente los pueblos, los individuos que las forman se sientan aislados, se sientan solos, pues pese a esos acuerdos internacionales, cada nación, cada pueblo, cada individuo se cierra: "Cada pueblo vive encerrado en sí, a pesar del evidentemente gigantesco intercambio mundial" (314). Múltiples son los factores, las circunstancias que han orillado a que las naciones, los pueblos, los hombres se encierren a ese gigantesco intercambio mundial. El mundo de hoy lleva a los pueblos, a los individuos a ser egoístas, a pensar primero en ellos y siempre en ellos. Este mundo de intercambios ha aislado al hombre y el hombre se siente y está solo contra el mundo -aunque suene publicitario- porque se vive en un egoísmo, en un individualismo extremo que nos está empobreciendo, se vive en un mundo en el que no se tiene tiempo y lo más grave es que no se tiene tiempo para el hombre; vivimos en la arbitrariedad continua, en la arbitrariedad egoísta sin sentido, sin rumbo. Cada pueblo, cada individuo pretende vivir conforme a un estilo propio y privado y siente que este modo de vivir tan propio y tan privado tropieza con los ajenos: "Hoy ningún pueblo admira a otro; por el contrario, se toma a mal y reprueba toda peculiaridad del otro pueblo,

desde la manera de moverse hasta su modo de escribir y de pensar" (315). Es cierto, hoy ningún pueblo admira a otro, inclusive hoy son pocos los hombres que admiran y respetan a otros hombres. Se ha perdido la admiración y el respeto entre los hombres, entre los pueblos, entre las naciones; hoy se ve el ser y el quehacer de los otros sean hombres o sean naciones desde perspectivas egoístas, negativas y envilecidas.

El hombre actual ha perdido su admiración hacia los otros hombres, hacia lo que el otro hombre es y hace, hacia lo otro, hacia las cosas, hacia las circunstancias que lo rodean. El hombre se siente y vive con sí fuera "autosuficiente" y en base a esta supuesta "autosuficiencia", el hombre piensa que es "perfecto" o por lo menos "casi perfecto"; de ahí que cada nación, cada pueblo, cada individuo vea las diferencias de las otras naciones, de los otros pueblos, de los otros individuos no como diferencias complementarias sino que esas diferencias son defectos, son errores... Ante este enfoque, las diferencias que podían unir a las naciones, a los pueblos, a los individuos para crecer y progresar son diferencias que los separan, que ocasionan problemas, conflictos graves; diferencias que pueden llegar a ser inconciliables: "Y esto trae consigo lo que yo más temo y a que por otros motivos antes aludí: a que se habitúen las naciones a no resolver los problemas, a que estos se perpetúen y a que la amenaza de guerra continúe indefinidamente gravitando sobre la vida colectiva" (316). Este afán por no querer, por no buscar una reconciliación entre las diferencias de cada nación, de cada pueblo, de cada individuo pone en riesgo la existencia social y personal; es urgente que el hombre recapacite, recobre, revalore su vivir; que reflexione que esas diferencias entre las naciones, los pueblos y los individuos son diferencias que se complementan, que coadyuvan en el ser y en el quehacer social y personal. El hombre de nuestro tiempo tiene que trabajar arduamente para recuperar su condición de hombre, que su vivir sea plenamente humano. El tiempo de hoy, es un tiempo de crisis, el hombre se encuentra en crisis, así como Kant se encontró con una crisis en el conocimiento e hizo un análisis, una crítica minuciosa de él. Hoy nos encontramos con una crisis aguda, una crisis ontológica y existencial sobre el hombre, hay que hacer una crítica del Hombre y de su mundo, pues es el mismo hombre quien acaba

con el vivir del hombre, tenemos que vivir como hombres.

5. EL HOMBRE MASA: FENÓMENO Y ANALISIS SOCIAL.

A partir del siglo XIX, la civilización ha producido un fenómeno social que Ortega denomina: "el hombre-masa" (317). El fenómeno del hombre-masa es un fenómeno presente, que nuestro pensador analiza básicamente en su obra La rebelión de las masas de 1930.

La tesis orteguiana sobre este fenómeno social producto del siglo XIX es la siguiente: "Mi tesis, pues, es ésta: la perfección misma con que el siglo XIX ha dado una organización a ciertos órdenes de la vida es origen de que las masas beneficiarias no las consideren como organización, sino como naturaleza. Así se explica y define el absurdo estado de ánimo que esas masas revelan: no les preocupa más que su bienestar y al mismo tiempo son insolidarias de las causas de ese bienestar" (318). Para tener un conocimiento correcto sobre la tesis de Don José Ortega y Gasset sobre el fenómeno social del hombre-masa, empezaremos nuestro estudio, un estudio social e histórico de un fenómeno en evolución.

El fenómeno social a analizar es el advenimiento de las masas; tal análisis requiere de un aparato conceptual, de un pensamiento bien estructurado y fundamentado que nos permita la disección del fenómeno. Hacia 1921 Ortega lo tiene relativamente perfilado y en 1930 alcanza plenamente su madurez intelectual contando con los fundamentos del análisis que son: la teoría de la vida como realidad radical, la pluralidad del quehacer vital, el yo con las circunstancias, la razón vital operando en la historia. En suma, los conceptos claves de la filosofía orteguiana son el soporte al análisis de un hecho concreto que nuestro pensador primero se lo plantea en el terreno hispánico para extrapolarlo luego a Europa y al mundo entero.

En su obra España invertebrada se encuentran ejemplificados los hechos por los que pasa la realidad española; una realidad con una permanente carencia de minorías rectoras, el particularismo secular que desgarró al país, la típica actitud insolidaria que lleva al español a deshacer, en

286

vez de crear. En El tema de nuestro tiempo, expone las generaciones con su quehacer histórico concreto, el pensamiento como función vital, la cultura europea en declive, la vida como problema, la desorientación del hombre europeo y por último, en La rebelión de las masas examina hechos sociales tales como: la irrupción de las masas, del hombre-masa en la vida pública y como consecuencia la deserción de las minorías de su función rectora, las democracias, la ciencia y la técnica. La filosofía orteguiana va configurándose entre los fenómenos, entre los hechos sociales que está viviendo, que le están aconteciendo.

En toda sociedad organizada, estructurada existen dos grupos diferenciados de individuos: los gobernantes y los gobernados: "El hecho primario social es la organización en dirigidos y directores de un montón humano. Esto supone en unos cierta capacidad para dirigir; en otros cierta facilidad íntima para dejarse dirigir. En suma: donde no hay una minoría que actúa sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya" (319). En Ortega, es un hecho social básico las minorías y las masas; no hay ni puede haber masas sin minorías y viceversa, pues las masas y las minorías son dos polos necesarios de una misma realidad que para constituirse y funcionar como tal los presupone ineludiblemente; son dos polos que se complementan y se explican dialécticamente; son dos clases dinámicas que construyen el ser, el acontecer de la sociedad: "La sociedad es siempre una unidad dinámica de los factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda, pues, por masas sólo ni principalmente "las masas obreras". Masa es "el hombre medio" (320). Esta distinción entre masas y minorías es una distinción: "en clases de hombres" (321) no en clases sociales, es una distinción fundada en el vivir de cada hombre, en ese vivir noble o vulgar que lo hace ser hombre-masa u hombre selecto. El hombre selecto es la minoría, es el hombre original, auténtico, es aquel que su vida le es propia, le es única, concreta, irrepetible, distinta a la vida de los otros hombres. El hombre selecto es un hombre entregado a un proyecto de vida, es un hombre que tiene su vida puesta en una empresa y por ende es una vida creadora, enérgica, disciplinada; una vida de

constantes estímulos, de constantes esfuerzos; una vida que se obliga a ser. En tanto que el hombre-masa es el hombre que su vivir se encuentra abandonado, no tiene proyecto de vida, su vida es pura disponibilidad, pero esta vida exenta de trabas, de puro sentirse libre, de puro sentirse disponible es una vida que se siente vacía y es que: "Una vida en disponibilidad es mayor negación de sí misma que la muerte. Porque vivir es tener que hacer algo determinado -es cumplir un encargo-, y en la medida en que eludamos poner a algo nuestra existencia evacuamos nuestra vida" (322). La vida humana por propia naturaleza tiene que estar puesta a algo, tiene que hacer algo, tiene un proyecto, una empresa, un destino relevante o no; la vida es quehacer y esta condición extraña es inexorable. La vida es algo que cada hombre hace por sí y para sí, aunque la vida en algunos hombres, concretamente en el hombre-masa es un vida sin sentido, sin forma, es una vida que la deja ir que la entrega a algo -algunas veces sin saber qué es ese algo- sin importarle, una vida que se deja ser: "Estos años asistimos al gigantesco espectáculo de innumerables vidas humanas que marchan perdidas en el laberinto de sí mismas por no tener a qué entregarse. Todos los imperativos, todas las órdenes, han quedado en suspenso. Parece que la situación debía ser ideal, pues cada vida queda en absoluta franquía para hacer lo que le venga en gana, para vacar a sí misma" (323). El hombre-masa vive sin limitaciones y este vivir sin limitaciones lo hace perderse, lo hace sentirse y vivir vacío; su vida se queda sin tener quehacer, su vida se pierde en sí misma; su vida pierde el caminar hacia una meta, la meta no es el caminar, la meta es ese algo en el que el hombre pone su vida; una meta que lo salva de caminar por dentro de su vida vacía, de su vida laberíntica.

El advenimiento de las masas, del hombre-masa en la sociedad es un fenómeno evidente que ha llevado a las sociedades actuales a una constante inseguridad, pues si bien la sociedad es dinámica, lo que sucede es que ante este fenómeno social que son las masas se ha ocasionado constantes cambios, se ha enfrentado a nuevos problemas, a unas nuevas estructuras, han surgido nuevas necesidades y perspectivas sobre el futuro social e individual del hombre: "La verdad es que las sociedades actuales -y no sólo las europeas- se hallan en un estado

móvil, flúido; son, diríamos, materia líquida sobre la cual los pies no pueden afianzarse. Sobre la sociedad actual no se puede andar como sobre una tierra firme; solo se puede nadar" (324). Esta apreciación orteguiana no tiene como fin el calificarla de pesimista o de optimista, simplemente nos da la pauta para reflexionar sobre la sociedad, sobre el mundo que estamos viviendo.

Durante este siglo el desarrollo que ha alcanzado la humanidad difícilmente se dio en otra época y esto no es con ánimo de presunción más que nada con el objetivo de meditar dicho desarrollo que nos ha llevado a grandes avances pero también a retrocesos, retrocesos que se manifiestan en el vivir del hombre, en sus relaciones con los otros hombres. Nuestro tiempo, es un tiempo imprevisible como todos los tiempos, es un tiempo donde esa imprevisibilidad, esa inseguridad cala en el vivir del hombre de una forma muy profunda, pues esto ha causado una inconstancia en su ser, en su quehacer; el hombre actual es inconstante, inseguro en su propio vivir. Las circunstancias, la sociedad, la vida misma con grandes cambios, con altas y bajas, con hoy se quiere esto y mañana no, hoy funciona esto y pasado no... ha hecho del hombre un ser medio, un ser que no tiene aspiraciones, que se conforma con lo que es, con lo que tiene. El hombre medio ante los grandes cambios prefiere permanecer estancado, quieto. Quizás la sociedad, el mundo que hoy vivimos nos obliga a dar más de nosotros mismos, nos obliga a superarnos día a día, a crecer en el ser y en el quehacer; nos enfrentamos a nuevas y mayores responsabilidades individuales y sociales. El hombre es quehacer, la vida es quehacer (325) así escribe Ortega en Historia como sistema en las primeras líneas; este quehacer es un gran quehacer, para el hombre actual su quehacer, su tarea de estar haciendo algo para mantenerse en la existencia puede estar en peligro, el hombre puede perder su quehacer; el hombre puede perder su existencia. A pesar de las circunstancias, de la sociedad flúida en la que no se puede andar sino nadar, el hombre tiene que trabajar y avanzar (326) para sostenerse en la existencia, para ser hombre selecto y no hombre masa.

La interdependencia entre las masas y las minorías de la sociedad es un hecho natural que se produce espontáneamente: "Del mismo modo, en toda agrupación humana, se produce espontáneamente una articulación de sus

membros según la diferente densidad vital que poseen" (327). Masas y minorías son mutuamente influyentes y cada una de ellas tiene una misión que cumplir, tiene un ser y un quehacer propio que las especifica y las diferencia entre sí.

Masas y minorías constituyen una estructura dialéctica y dinámica en la sociedad, aunque masas y minorías son igualmente imprescindibles, no hay duda de que la estructura más valiosa es la minoría, la minoría selecta, el hombre selecto: "Las épocas de decadencia son las épocas en que la minoría directora de un pueblo -la aristocracia- ha perdido sus cualidades de excelencia, aquellas precisamente que ocasionaron su elevación... Se llega a creer que es posible la existencia social sin minoría excelente; más aún: se construyen teorías políticas e históricas que presentan como ideal una sociedad exenta de aristocracia" (328). Y Ortega adjunta: "Resulta completamente ocioso discutir si una sociedad debe ser o no debe ser constituida con la intervención de una aristocracia. La cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad" (329). La sociedad debe estar formada y dirigida por una minoría selecta, por la aristocracia. La minoría, la aristocracia, el hombre selecto, en otras palabras, la vida noble debe servir como modelo, como ejemplo, como guía porque la función principal de toda aristocracia es la ejemplaridad (330) y ello es debido a la condición misma de la vida humana, una propuesta social que tiene hondas raíces antropológicas. Ortega subraya de manera insistente y son numerosos los textos que confirman la necesidad de una minoría ejemplar -la aristocracia- que en todo instante pueda servir de indicadora, de alentadora y correctora (331). La sociedad requiere de: "...una minoría de cabezas claras donde venga a condensarse la reflexión que falta a la mayoría" (332). La sociedad, la vida pública necesita: "...minorías bien dotadas para conducir, espiritualizar y organizar aquella, y que, al propio tiempo, sean capaces de resolver los asuntos y sentir una superior responsabilidad" (333).

La vida humana es una tarea que hay que realizar, es algo que nos es dado sin hacer, vacío y que hay que llenar con nuestro quehacer. Este pensamiento marca la distinción entre minorías y masas, produciendo

inevitablemente las profundas desigualdades humanas, desigualdades en el ser y en el quehacer, desigualdades en el vivir de cada hombre; desigualdades que posibilitan un enfoque sociológico novedoso.

El hombre se encuentra con la vida, una vida que tiene que hacerla, hacérsela; la vida es quehacer, es drama, es creación, una creación libre en la que decide por su cuenta y riesgo, elige entre una vida noble o una vida vulgar; una vida magnánima o una vida pusilánime (334); una vida ejemplar o una vida dócil (335) independientemente de los términos que se les dé a los dos modos posibles de vida humana; existe una interdependencia, una interacción.

La minoría, la aristocracia, -la élite como algunos estudiosos la han llamado- funciona como modelo de vida, como ejemplo a seguir y esta ejemplaridad es su función principal; unos hombres crean y otros -las masas- los siguen. La minoría es la vanguardia, la avanzada que siempre está luchando contra la incomprensión de las masas (336). La función, el quehacer de la minoría en la sociedad, la trascendencia de su vivir determina que: "El pueblo, los muchos sin los pocos, sin la minoría cultural, no puede cumplir ninguna labor histórica que merezca la pena" (337). Tal vez no haya realidad que califique más certeramente a un pueblo y a cada época de la historia que las relaciones entre la masa y la minoría directora. La decadencia histórica puede explicarse en base a estas relaciones. Las dos principales causas de la decadencia histórica son: la decadencia de la aristocracia, de la minoría o la rebelión de las masas, es decir, o las minorías directoras pierden su función ejemplar, pierden su vida noble o bien las masas dejan de cumplir su función de docilidad y se rebelan dejando de seguir a los mejores. Estas dos causas de decadencia, Ortega y Gasset, las expone de forma interesante y singular en el capítulo: La ausencia de los mejores en su obra España invertebrada y en La rebelión de las masas, esta última obra es un análisis de la actuación anormal, patológica de las masas de Occidente durante el primer tercio del presente siglo y que quizás dicha actuación se puede prolongar con sus ajustes previos hasta finales del siglo.

La rebelión de las masas produce la decadencia de las sociedades, dicha rebelión consiste simplemente en que no quieren ser masas (338). La consecuencia de esta rebelión es la apoteosis de lo colectivo (339). En

España invertebrada, nuestro pensador subraya la primera causa: la decadencia de la aristocracia. Las épocas de decadencia de la aristocracia se deben a que la minoría directora ha perdido sus cualidades de excelencia entonces las masas se rebelan con justa razón, pero en lugar de que la aristocracia sea sustituida por otra más virtuosa, la masa busca eliminar la aristocracia, pensando que es posible la sociedad sin ella, mas esto es imposible y la sociedad sigue en decadencia. (340).

La distinción orteguiana entre minoría y masa es primordialmente una distinción en el contenido de las vidas y en lo social y no en lo político, a pesar de que minoría y masa tienen intervenciones políticas. La distinción entre dirigentes y dirigidos, entre ejemplares y dóciles no coincide con la división política entre gobernantes y gobernados; la minoría no siempre es la clase gobernante, la minoría a veces por suerte o por desgracia no coincide con los gobernantes; directores o dirigidos indistintamente son los elementos para la organización de la sociedad: "El hecho primario social no es la mera reunión de unos cuantos hombres, sino la articulación que en ese ayuntamiento se produce inmediatamente. El hecho primario social es la organización en dirigidos y directores de un montón humano" (341).

Aristocracia quiere decir estado social donde influye decisivamente los mejores. A Ortega no le importa que la minoría, -la aristocracia- no gobierne, lo que importa es que las opiniones más acertadas, más justas predominen y para esto es imprescindible suscitar, motivar a hombres sabios, justos... que crearán, que darán esas opiniones: "La Humanidad no puede vivir sin aristócratas, sin fuertes hombres óptimos", (342).

Por otro lado, Ortega y Gasset en su ensayo Sobre el fascismo -incluido en el volumen sexto de El Espectador- aclara que las minorías nunca pueden alcanzar el triunfo político, pues para ello, para alcanzar una vida política tienen que convertirse en mayorías (343). La minoría nunca gobierna porque no puede hacerlo sin automáticamente dejar de serlo. La política está regida y decidida en última instancia por el hombre medio, es decir, por las masas.

Ahora bien, la actuación política de la minoría es aquella que no busca obtener el poder público sino ejercer su influencia ejemplar en las

masas, influencia social y no tanto política.

Ortega se ocupa de cómo es y de cómo debe de ser la sociedad, es así que enlaza el ser y el deber ser, porque con su afirmación del carácter aristocrático de la sociedad permite introducir juicios de valor y de ser en torno a la sociedad; podremos calificar negativamente cualquier fenómeno social antiaristocrático o tal vez una sociedad antes de ser de una forma u otra, tiene que ser eso, sociedad y esto lo logra en la medida en que sea aristocráticamente, entonces será plenamente social. No es que nuestro autor quiera que la sociedad se constituya aristocráticamente, es que, la sociedad es esencialmente aristocrática: "Es radical, porque yo no he dicho nunca que la sociedad humana deba ser aristocrática, sino mucho más que eso. He dicho, y sigo creyendo, cada día con más enérgica convicción que la sociedad humana es aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocratice. Bien entendido que hablo de la sociedad y no del Estado" (344).

En La rebelión de las masas se definen los conceptos de masa y minoría de la siguiente manera: "Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas" (345). Es tiempo de centrar nuestra atención en el término masa. Ortega se preocupa por dar una definición positiva, por precisar estos nuevos conceptos. Tradicionalmente se han utilizado nombres de "turba", "multitud", "aglomeración", "muchedumbre" para determinar el fenómeno social de las masas; estos nombres tienen en común su carácter cuantitativo: "El concepto de muchedumbre es cuantitativo y visual" (346); esta muchedumbre es una masa social. El fenómeno de "muchedumbre", de "aglomeración", etcétera; en Ortega y Gasset es un fenómeno social que va más allá de su carácter cuantitativo y visual para penetrar en el ser de este fenómeno. Ortega supera el carácter cuantitativo para trazar la diferencia entre masa y minoría, ya que no hace falta muchos individuos para saber si es masa o minoría. El hombre que tiene un proyecto vital, que lo asume con inteligencia y voluntad, que se esfuerza en su quehacer diario es un hombre selecto, es minoría, si por el contrario es un hombre que se conforme con lo dado,

tiende a rechazar o a destruir cualquier esfuerzo nuevo, abandona su vida, este es un hombre-masa: "Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no" (347). De tal forma este análisis orteguiano da un nuevo enfoque y se marcan diferencias con otros pensadores que consideran las masas como: "...un grupo desorganizado (Mac Iver y Page), inorganizado o semiorganizado (Sorokin), un grupo casual (Rumney y Maier), que sólo es un grupo si se refiere a multitudes reunidas (Cuvillier)..." (348). Asimismo las fuertes corrientes ideológicas como el marxismo establecido en Europa oriental, masas y minorías no son clases sociales, no son obreros y burgueses, ni proletariado ni la vanguardia dirigente del partido. Masa y minoría son clases de hombres (349). No hay que olvidar que en los escritos políticos, Ortega hace un llamado a los hombres de su generación, pero a hombres muy concretos que son los intelectuales, pues Ortega piensa que el remedio fundamental para los males de España era la cultura. Aunque claro está, no son las profesiones que los intelectuales ejercen, ni los hombres que tienen el poder son individuos que definan a la masa y a la minoría porque en los mismos intelectuales, políticos, empresarios hay masas y hay minorías, es decir, en las clases socialmente dominantes hay masas, como hay minorías en las clases socialmente dominadas. Las minorías y las masas tienen un fundamento trascendente, un fundamento ontológico a parte de su acción social.

Las masas están ahí, siempre han estado presentes, es un hecho patente; observemos nuestro entorno, un entorno que está lleno de gente; en nuestro vivir cotidiano, nos encontramos sitios llenos de gente, las calles, restaurantes, centros comerciales: "Lo que antes no solía ser problema, empieza a serlo casi de continuo: encontrar sitio" (350). Este hecho de aglomeración, de muchedumbre o como Ortega prefiere denominarlo del "lleno" (351), es un hecho que empieza a tomar forma a principios de este siglo, pero ¿por qué ahora es tan frecuente este "lleno", esta aglomeración?: "Los individuos que integran estas muchedumbres preexistían, pero no como muchedumbre. Repartidos por el mundo en pequeños grupos, o solitarios, llevaban una vida, por lo visto, divergente, disociada, distante. Cada cual -individuo o pequeño grupo- ocupaba un sitio, tal vez el suyo, en el campo, en la aldea, en la villa, en el barrio de la gran ciudad" (352). La muchedumbre, la masa social, de

294

pronto se manifiesta, se hace visible, adquiere un lugar en la sociedad, un lugar preponderante en el acontecer social: "...es ella el personaje principal. Ya no hay protagonistas: sólo hay coro" (353). Muchos y muy variados han sido los factores; las causas, los elementos, que contribuyeron al advenimiento de las masas; desde movimientos revolucionarios de orden político hasta los económicos llevando implícitos los sociales y los culturales. Surgen las luchas obreras, las organizaciones políticas y sindicales; las teorías que las pretenden apoyar. El progreso técnico y sus repercusiones; el aumento del nivel de vida, la jornada laboral más reducida con mejores condiciones, el espectacular avance de la ciencia en sus distintos campos. Es así que en las primeras décadas del siglo XX se dieron unas condiciones de vida, unas expectativas como nunca antes pudieron soñarlas los hombres y estos hombres empezarán a manifestarse, empezarán a llenar los lugares vacíos, a hacerse presentes en la sociedad y a servirse de los medios que les proporciona la pujante civilización. Ciertamente, a partir del siglo XIX hasta nuestros tiempos, ha sido una época de crecimiento: "...nuestra vida, como repertorio de posibilidades es magnífica, exuberante, superior a todas las históricamente conocidas" (354). Este avance en la democracia liberal, en la técnica, en la ciencia, en el industrialismo son factores claves en la rebelión de las masas.

La formación de la muchedumbre: "...implica la coincidencia de deseos, de ideas, de modo de ser en los individuos que la integran" (355). La muchedumbre adormece la individualidad del hombre, atrofia ese afán por ser único, concreto, irrepetible, distinto a los otros hombres; ser muchedumbre es dejarse ser. La masa, el hombre medio abandona su ser y su quehacer, abandona su acontecer vital único, por un acontecer vital común, un acontecer vital que coincide; aunque la coincidencia que forma a todo grupo social sea masa o sea minoría es una coincidencia con rasgos distintos. En la masa, el hombre se deja ser y su coincidencia es una coincidencia en el ser, en el quehacer, en el vivir; es una coincidencia ontológica y existencial. El hombre selecto, es un hombre con individualidad, con un carácter propio, original, auténtico; la coincidencia del hombre selecto con los otros hombres: selectos o masas es una coincidencia en un segundo plano; coincidencia en otros aspectos,

no es una coincidencia ni ontológica ni existencial, pues es un hombre que ha asumido su individual acontecer. Las minorías se caracterizan por: "...una coincidencia en no coincidir" (356). Lo que nos hace ser propiamente hombres es precisamente que coincidimos en que somos diferentes, la diferencia es la coincidencia.

El hombre-masa es el resultado de un proceso histórico iniciado en el siglo XIX.

El siglo XIX había supuesto un avance espectacular en el bienestar de los hombres, bienestar que se había alcanzado según Ortega por el liberalismo político y el liberalismo económico, un liberalismo basado principalmente en el progreso de la ciencia y el impresionante desarrollo técnico-industrial: "El liberalismo -conviene hoy recordar esto- es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo, más aún, con el enemigo débil. Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan acrobática, tan antinatural. Por eso, no debe sorprender que prontamente parezca esa misma especie resuelta a abandonarla. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra" (357). Junto al liberalismo, a la ciencia y a la técnica, el hecho atestiguado en La rebelión de las masas es el de que todo está "lleno" de gente, de que por todas partes hay hombres y mujeres en cantidad, de que las masas ocupan los lugares que hace poco tiempo eran ocupados por la minoría. Las masas, el hombre medio pierde la perspectiva de que todo es producto de una vida esforzada, arriesgada, disciplinada. Ortega analiza el tema de las masas no sólo desde un punto de vista sociológico que sería el comportamiento de las masas, sino principalmente desde un enfoque psicológico e inclusive ontológico, pues Ortega y Gasset delimita la personalidad, el ser, el quehacer, el acontecer del hombre medio que en el fondo es un hombre que no entiende la vida como un quehacer individual, ni entiende la libertad en ese quehacer permanente. Nuestro pensador establece los perfiles que caracterizan a este producto original del siglo XIX y XX que es el hombre-masa. El fenómeno social del hombre-masa no es un producto exclusivo de una época histórica sino es un modo de ser hombre que ha

estado, está y muy probablemente estará en otros tiempos. El auge que ha tomado la rebelión de las masas se debe concretamente a la situación social e histórica por la que estaba pasando la sociedad occidental en el primer tercio del siglo XX y teniendo como antecedentes los factores ya mencionados como son el liberalismo político, económico, el progreso de la ciencia y la técnica.

El hombre-masa es: "...todo aquel que no se valora a sí mismo -en bien o en mal- por razones especiales, sino que se siente "como todo el mundo" y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás" (358). El hombre-masa es un hombre que carece de individualidad, que tiene indigencia en su vivir que tiene indigencia en su ser hombre. El hombre-masa se siente "como todo el mundo", además de que quiere que los otros hombres sean como todo el mundo, que piensen, que sientan, que quieran... como "todo el mundo" si esto no es así se corre el riesgo de ser eliminado. "Todo el mundo" no es "todo el mundo" como literalmente puede pensarse, no es esa unidad entre masa y minoría, el hombre-masa se siente como "todo el mundo" mas "todo el mundo" es sólo la masa (359). El hombre-masa rechaza, niega la individualidad, rechaza, niega el ser único, concreto, irrepitable, distinto que tiene que ser: "...las masas detestan a los individuos únicos, aceptan solo los individuos intercambiables" (360). Las masas buscan la igualdad, quieren que el hombre sea un hombre acabado, determinado, un hombre sustituible. En la actualidad esta idea de que los individuos son intercambiables está imperando en las sociedades porque se ha dejado de ver al hombre como hombre y se le ve como un objeto, como un elemento que puede ser sustituido en cualquier momento; hoy se busca en los hombres la eficiencia, la utilidad, la efectividad y nada más; hoy el hombre no puede ser creativo, original, no le puede acontecer nada que la sociedad no quiera y es que la sociedad se ha masificado, la sociedad en lugar de ser un medio que ayude al hombre a mantenerse en su existencia, le ha quitado su existencia propia, su existencia individual. Por lo tanto, ha hecho que la existencia de los individuos de una colectividad sea una existencia impersonal, generalizada, una existencia masificada.

El hombre tiene que hacer un proyecto vital, ahora bien, ¿puede el hombre de la actualidad hacer su proyecto de vida? El hombre hace su

proyecto de vida, pero pronto ese proyecto tropieza con el proyecto del otro hombre; ante esto, ¿tendrá el carácter, la fuerza para emprender cuanto proyecto sea necesario? Hay hombres que si son capaces, mas otros renuncian a su proyecto y buscan una salida falsa, buscan una vida hecha: "...una vida standard, compuesta de desiderata comunes a todos y verá que para lograrla tiene que solicitarla o exigirla en colectividad con los demás. De aquí la acción en masa" (361).

Hoy, más que nunca, el hombre se encuentra en un dilema, entre elegir y decidir ser hombre masa u hombre selecto. Es difícil llevar a cabo un proyecto de vida, un proyecto en el que está en juego el ser del hombre; el proyecto vital se encuentra constantemente amenazado, se encuentra con obstáculos que le impiden su realización; sin embargo, el hombre tiene que enfrentarse a esos impedimentos teniendo como fundamento su individualidad; una individualidad que implica inteligencia y voluntad: "Pero es que la inteligencia es el superlativo de la individualidad" (362). El hombre para vivir plenamente como hombre tiene que elegir y decidirse por una vida noble, hay que saltar los problemas, superarlos; y es que el hombre en los problemas se hace hombre, vive como hombre, es hombre: "La inteligencia sabe muy bien que si todos los problemas humanos fueran resueltos, la humanidad se moriría de resacas de ello, porque el hombre es un ser hecho para existir en lo problemático, para ser espoleado por la conciencia y el dolor de sus problemas" (363).

El hombre masa busca y quiere una vida standard, una vida standard que le ofrece la sociedad, la colectividad; incluso la sociedad de estos tiempos es una sociedad absorbente, manipuladora que no sólo propone una vida standard, sino que además la sociedad llega a imponerla y el hombre a aceptarla y a vivirla. La vida standard es una vida vulgar, una vida que no elige ni decide su proyecto vital, una vida sin aspiraciones ni responsabilidades. El hombre olvida o pretende olvidar sus necesidades, su constitución ontológica de elegir y decidir su vida, su ser hombre para refugiarse en las masas, en la acción de las masas y que sea ella quien elija y decida su vida, su ser hombre, sin darse cuenta que con ello está perdiendo su acontecer, se está perdiendo como hombre. El hombre al dejarse atrapar por la acción de las masas está renunciando a su individualidad, está renunciando a su ser y su quehacer como hombre,

está abandonando su vida para ser uno más en la sociedad.

La acción de las masas ha llegado a situaciones que apenas el hombre podía, vislumbrar; las masas viven una vida vulgar, pero además las masas han pretendido imponer esa vida vulgar: "Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera" (364). Más adelante añade nuestro pensador: "...no que el vulgar crea que es sobresaliente y no vulgar, sino que el vulgar proclame e imponga el derecho de la vulgaridad, o la vulgaridad como un derecho" (365). Las masas, el hombre-masa ha impuesto su vida vulgar y ha hecho de su vida vulgar un derecho, la vulgaridad es un derecho, es decir, la vulgaridad, la vida vulgar tiene derecho de ser y de hacer, se tiene derecho a ser vulgar; por ello la vulgaridad tiene derecho de imponerse. La acción de las masas, del hombre-masa de imponer la vulgaridad, la vida vulgar se ha generalizado, se ha difundido, hoy el hombre vulgar, el hombre-masa no sólo vive en la vulgaridad, sino que impone ese modo de vida a los demás hombres; la vulgaridad ha crecido en el sentido de que empapa al hombre asimismo le impide darse cuenta de la vida que vive, pues la vulgaridad ha penetrado en muchos aspectos de ella; la vulgaridad tiene atado al hombre, la vulgaridad le imposibilita salir de la misma. La vida vulgar parece ser la única posible, la única permitida y todo lo que esté fuera de ella no es posible, no es permitido: "La masa -¿quién lo diría al ver su aspecto compacto y multitudinario?- no desea la convivencia con lo que no es ella. Odia a muerte lo que no es ella" (366). Hay que puntualizar que esta generalización de la vulgaridad, no es una acción loable, plausible sino es un modo de vida que ha crecido, que se ha divulgado entre los individuos de las sociedades.

El hombre-masa es un fenómeno social de nuestro tiempo y de otros tiempos, de otras circunstancias. El hombre-masa actual es un hombre-masa como el de siempre, pero pretende, quiere suplantar al hombre selecto; el hombre-masa actual: "...hay que contraponerlo a las dos formas puras que en él se mezclan: la masa normal y el auténtico noble o esforzado" (367). Este hombre-masa en el que se mezclan dos formas de vida contrapuestas es expresión del tipo de hombre dominante en nuestro tiempo. El hombre medio, el hombre dominante de hoy es consecuencia histórica del siglo

XIX; un tiempo, un mundo que produjo un hombre nuevo, con nuevas necesidades y con todo un nuevo orden para satisfacerlas. Este hombre dominante es un hombre de contrariedades, un hombre que se ha esforzado por modificar su entorno y con ello se ha modificado a sí mismo, ha cambiado; es un hombre enérgico, disciplinado, emprendedor, sin embargo a pesar de esto, el hombre actual por circunstancias azarosas y difíciles de precisar es un hombre-masa, un hombre de dilemas, de antinomias pues en este hombre se mezclan lo vulgar y lo noble. El hombre de hoy se deja al desamparo de las consecuencias que trae el siglo XIX y el siglo XX. El hombre de ahora es un hombre que sólo se tiene a sí mismo, es un hombre que se siente, que se vive solo y se encierra dentro de sí, por ende, este hombre-masa más fuerte que en ninguna otra época es un hombre ensimismado y este ensimismamiento le imposibilita atender algo o alguien fuera de él; se siente, se cree que se basta a sí mismo y actúa de manera indócil. Las masas son incapaces de dejarse dirigir, de someterse a alguna orden: "Porque la textura radical de su alma está hecha de hermetismo e indocilidad, porque les falta de nacimiento la función de atender a lo que está más allá de ellas, sean hechos, sean personas" (368).

El hombre-masa es el hombre que predomina, el hombre que ha traspasado y se ha infiltrado en todos o casi todos los sectores de la sociedad. El hombre-masa, no obstante de carecer de un proyecto vital e ir a la deriva, sus posibilidades, sus poderes de actuar son enormes, este hombre-masa es quien decide en nuestro tiempo (369); un tiempo problemático, un tiempo conflictivo en su acontecer. Nos encontramos así con un hombre-masa, un hombre-masa actual con características semejantes al hombre-masa de otros tiempos, pero este hombre-masa actual no se piensa, ni se siente, ni quiere vivir como masa, quiere pensarse, sentirse, vivir como hombre selecto, como hombre noble. Un hombre en el que se conjuntan, se amalgaman la vida vulgar y la vida noble y esto es complejo de entender, mucho más lo será en el vivir de este hombre-masa.

El hombre-masa se siente soberano de su vida (370), este sentimiento de soberanía de su vida se debe a que las circunstancias y la sociedad misma le han permitido que su modo de vida vulgar se imponga, que tenga derecho de ser y de hacer: "Vivir es sentirse limitado y, por lo mismo, 300

tener que contar con lo que nos limita", la voz novísima grita: "Vivir es no encontrar limitación alguna; por tanto, abandonarse tranquilamente a sí misma. Prácticamente nada es imposible, nada es peligroso y, en principio, nadie es superior a nadie" (371). En cambio, el hombre selecto, la vida noble se apoya en sí misma, la vida noble recurre a sí misma, de igual modo, se apoya, acepta la norma superior y se esfuerza por alcanzar lo que está encima de él; es un hombre abierto a la superación, al esfuerzo; en contraste con el hombre-masa que se conforma con lo que buenamente hay en su ser y en su quehacer, es un conformismo, un contentarse con lo que ya es y hace: "Mas el hombre que analizamos se habitúa a no apelar de sí mismo a ninguna instancia fuera de él. Está satisfecho tal y como es" (372). El hombre-masa está satisfecho consigo mismo, se siente perfecto: "El hombre-masa se siente perfecto. Un hombre de selección, para sentirse perfecto, necesita ser especialmente vanidoso, y la creencia en su perfección no está consustancialmente unida a él, no es ingenua, sino que le llega de su vanidad y aun para él mismo tiene un carácter ficticio, imaginario y problemático. Por eso el vanidoso necesita de los demás, busca en ellos la confirmación de la idea que quiere tener de sí mismo" (373). Este sentimiento ficticio, imaginario y problemático de la perfección le causa estragos; esta vanidad del hombre-masa lo hace actuar de manera prepotente, vive pensando: "...que ha venido a la vida para hacer lo que le dé la gana" (374). Así piensa el hombre-masa y así actúa, él cree que nada es fatal, irremediable e irrevocable, Ortega lo compara con el "señorito satisfecho", el "hijo de familia" al cual la familia le tolera muchos actos que en la sociedad traerían consecuencias desastrosas e ineludibles, pero que en el ámbito familiar esos graves actos pueden quedar impunes; lo mismo pasa con el hombre-masa, su actuar en la sociedad queda impune, pues la sociedad misma lo originó, la sociedad misma lo tiene que perdonar, lo tiene que justificar. El problema de este actuar es el siguiente: "No es que no se deba hacer lo que le dé a uno la gana; es que no se puede hacer sino lo que cada cual tiene que hacer, tiene que ser" (375). Cada hombre tiene que ser y hacer lo que tiene que ser, ser ese hombre plenamente hombre, un hombre único y distinto y esto hay que hacerlo bien, no hacerlo por hacerlo, hacerse hombre con

conocimiento, libertad y responsabilidad. El hombre puede negarse a hacer eso que hay que hacer y que tiene que ser; mas este negarse no deja en franquía para hacer otra cosa que nos dé la gana; este negarse sería una libertad negativa de albedrío, un acto de noluntad o nolición; huir de nuestro destino es una noluntad que nos conduce a nada pues tarde o temprano tenemos que hacer y ser lo que tenemos que ser, no podemos escaparnos: "Podemos perfectamente desertar de nuestro destino más auténtico; pero es para caer prisioneros en los pisos inferiores de nuestro destino" (376). El hombre tiene que elegir y decidir su ser hombre, el hombre no puede escapar a su quehacer ontológico. Este quehacer, este destino vital-ontológico del hombre no se discute, sino simplemente se acepta o no; el hombre que acepta su destino como ese quehacer vital-ontológico es un hombre auténtico, noble, esforzado; el hombre que no acepta su destino es un hombre vulgar, un hombre-masa.

El hombre-masa hace de su vivir, de su acontecer algo sin sentido. La existencia del hombre-masa es una existencia que se caracteriza por la inseriedad: "Lo que hacen lo hacen sin el carácter de irrevocable, como hace sus travesuras el "hijo de familia". Toda esa prisa, por adoptar en todos los órdenes actitudes aparentemente trágicas, últimas, tajantes, es sólo apariencia. Juegan a la tragedia porque creen que no es, vorosimil la tragedia efectiva en el mundo civilizado" (377). El hombre-masa carente de un proyecto vital, negándose a su destino, hace de su vida una farsa, se engaña y engaña a los otros hombres, huye de su propio quehacer, elude cualquier otro esfuerzo que el estrictamente necesario: "Los únicos esfuerzos que se hacen van dirigidos a huir del propio destino, a cegarse ante su evidencia y su llamada profunda, a evitar cada cual el careo con ese que tiene que ser. Se vive humorísticamente y tanto más cuanto más tragicota sea la máscara adoptada" (378). El hombre-masa vive engañándose, burlándose de su destino vital, de lo que tiene que ser y hacer.

Lo más inquietante de esta situación es que el hombre-masa en la actualidad ha escalado importantes puestos en la sociedad; el hombre-masa quiere y ha empezado a dirigir el acontecer social, pues el hombre-masa no se siente y mucho menos se sabe que es un hombre medio, un hombre vulgar. El hombre-masa se siente un hombre de selección, un hombre noble

y como tal quiere actuar: "En cambio, al hombre mediocre de nuestros días, al nuevo Adán, no se le ocurre dudar de su propia plenitud. Su confianza en sí es, como de Adán, paradisiaca. El hermetismo nato de su alma le impide lo que sería condición previa para descubrir su insuficiencia: compararse con otros seres. Compararse sería salir un rato de sí mismo y trasladarse al prójimo. Pero el alma mediocre es incapaz de transmigraciones -deporte supremo" (379). El hombre-masa, el hombre medio o mediocre es un hombre que se siente perfecto, autosuficiente factores que le impiden abrirse a los otros hombres. El hombre-masa se siente contento con su vivir, siente que es completo y se instala en ese sentimiento, no necesita de nada ni de nadie fuera de él; esta actitud, este mecanismo de encerrarse en sí mismo, de sentirse completo, Ortega le denomina el mecanismo de la obliteración (380). Ante esto, pudiera pensarse que el hombre-masa es un hombre tonto, pero no es así, el hombre-masa es un hombre inteligente, aunque esa inteligencia, esa capacidad la deja relegada y se queda con la sensación de poseerla, una sensación que lo lleva a encerrarse más en sí y no usarla: "No se trata de que el hombre-masa sea tonto. Por el contrario, el actual es más listo, tiene más capacidad intelectual que el de ninguna otra época. Pero esa capacidad no le sirve de nada; en rigor, la vaga sensación de poseerla le sirve sólo para cerrarse más en sí y no usarla" (381).

Es un hecho, el mundo de hoy, la civilización, las circunstancias le han dado al hombre medio más herramientas para actuar en la sociedad; el hombre medio actual ocupa más posiciones sociales que el hombre selecto; posiciones que por su misma condición de hombre-masa no las ha utilizado adecuadamente. Ser hombre-masa se ha divulgado como un derecho hasta hemos pensado y hemos sucumbido frente al derecho de la vulgaridad estableciéndolo como una "obligación"; se debe ser como todo el mundo, se busca uniformar la vida humana, lo más valioso y propio que tiene el hombre; lo más común y al mismo tiempo lo más diferente que tiene cada hombre, es su vida, su realidad radical. En nuestras sociedades la vida noble, el hombre selecto está en peligro de no ser, todos los días se enfrenta al apabullante acontecer de las masas, a esa rebelión de las masas que lo sujeta: "...es la criatura de selección, y no la masa, quien vive en esencial servidumbre" (382). Ser hombre selecto, ser hombre noble

en este tiempo se ha convertido en un gran desafío, en un quehacer dinámico porque el hombre noble tiene que sostener su existencia frente a la existencia aplastante del hombre-masa, ese hombre-masa que se deja ser, es un hombre que lo hicieron y que no se hizo. El hombre mediocre se dejó ser sin ni siquiera querer ser, tiene una existencia establecida, y determinada; en tanto, el hombre selecto es un hombre esforzado en su existencia. El advenimiento de las masas puede nulificar al hombre selecto; la acción de las masas ha provocado que el hombre noble viva en esencial servidumbre; el hombre selecto, el hombre noble está al servicio del hombre-masa. El hombre y la sociedad han cambiado sus perspectivas, hoy se impone lo común, lo generalizado sin importar si es bueno o si es malo, si es adecuado o no, meramente se hace, se piensa, se dice... lo que todo mundo hace, piensa, dice... ya que se debe de ser, de hacer, de vivir como todo mundo, esto es, como son y viven las masas; estar fuera de estos niveles comunes te obliga a un constante y dinámico quehacer para ser, para vivir como un hombre único, concreto, irrepetible, distinto, verdadero; para ser, para vivir como un yo propio, original y auténtico; un yo que se hace y no que lo hacen.

La rebelión de las masas es un fenómeno social que ha evolucionado, que ha alcanzado un auge impresionante porque este hombre medio, este hombre vulgar ha sido "mimado", como dice Ortega, por la sociedad. El hombre medio no se le ha limitado en nada, se le ha permitido todo, es un hombre que se le ha dado derechos sin tener ninguna obligación: "...el nuevo vulgo ha sido mimado por el mundo en torno. Mimar es no limitar los deseos, dar la impresión a un ser de que todo le está permitido y a nada está obligado" (383).

El nuevo hombre-masa cree, incluso vive como si sólo él existiera y se acostumbra a no contar con los demás, a no contar con nadie superior a él, esto es, el nuevo hombre-masa desplaza, elimina de su vida, de su acontecer cotidiano a los otros hombres, pues se siente seguro de sí mismo y del mundo que le rodea. El nuevo hombre-masa se encuentra con circunstancias muy favorables para su vivir, a diferencia de otros hombres-masas de otros tiempos donde las situaciones les habían enseñado que: "Ahí concluyo yo y empieza otro que puede más que yo" (384). Esos otros hombres-masas aprendieron en la convivencia cotidiana la propia

existencia y que el otro hombre tal vez es superior a él, en un mundo que no había nada seguro; ahora, las nuevas masas se encuentran con circunstancias llenas de posibilidades, en las que todo está a su servicio, a su disposición sin realizar esfuerzo alguno. Las circunstancias le han dado seguridad al nuevo hombre-masa, un hombre que no sabe reconocer ni agradecer los beneficios de su entorno; un hombre mimado por nuestro tiempo que piensa que esa organización material y social que le rodea y que está a su disposición es de lo más natural, es decir, para este nuevo hombre-masa esa organización de su entorno no se le debe ni depende de alguien, de ningún hombre. Al hombre-masa sólo le preocupa su bienestar, a la vez que es insolidario con las causas del mismo (385).

En el presente, el hombre-masa vive en un ámbito de seguridad, con un sentimiento de superioridad, sin sentido en su acontecer vital, esto se debe a que el nuevo hombre-masa no ha encontrado obstáculos que le hubiesen obligado a renunciar a esos sentimientos de seguridad y de superioridad, al hombre-masa todo se le ha facilitado, todo se le ha permitido, todo está a su disposición y estas situaciones son originadas por la misma sociedad. El hombre-masa se centra en sí mismo, alejado de toda reflexión, de toda valoración sobre su circunstancia, sobre ese mundo creado por el hombre, por el hombre selecto y que él sólo utiliza de manera indiferente, un mundo material, técnico, social, cultural, político, etcétera del que recibe beneficios; pero para este hombre-masa, ese mundo es un mundo que "está ahí", un mundo producto de la naturaleza, no piensa, no recapacita en los esfuerzos geniales de individuos excelentes que hicieron posible esa creación, mucho menos se percata que ese mundo creado por el hombre, un mundo que le ha proporcionado facilidades se apoya en muchos años de esfuerzo y dedicación, en infinitas horas de trabajo arduo de hombres selectos, que con el menor fallo se volatilizaría rapidísimamente esta regia creación. El hombre-masa es un hombre que vive por vivir, un vivir que le lleva a destruir las causas de su vida (386) de ahí que, el hombre-masa se caracteriza por: "...la libre expansión de sus deseos vitales, por tanto, de su persona, y la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia" (387).

El hombre medio, el hombre-masa al que todo se le ha permitido, todo se le ha facilitado, a la vez carece de todo, pues es un hombre que no asume su destino, su quehacer vital-ontológico; su vida se reduce precisamente a la aspiración de vivir sin supeditarse a ninguna moral (388). Cuando hablamos de moral por lo general pensamos en una serie de normas, de reglas que nos orientan sobre la conducta, sobre el bien y el mal, por ende factible de valoración; pero hay que dejar de lado esta connotación y este saber ético para concretarse al sentido orteguiano de moral. El hombre-masa no se somete a ninguna moral, incluso: "El hombre-masa carece simplemente de moral, que es siempre, por esencia, sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación" (389).

Podemos, ahora, recapitular los rasgos constitutivos, del hombre-masa. En primer término, el hombre-masa, el hombre vulgar vive su vida de tal manera que en ella todo es fácil, que todo es posible, que no hay limitaciones; en segundo término este hombre tiene un sentimiento de dominio y de triunfo, se afirma a sí mismo tal cual es, da por bueno y completo su haber moral e intelectual; se siente contento y conforme consigo mismo, cerrándose a toda instancia exterior, a no contar con los otros hombres. Este sentimiento de dominio le incita a ejercer poder, ejercer fuerza; por tanto en tercero y último término, el hombre-masa impone la vulgaridad, la vulgaridad como un derecho, se impone su vulgar vivir mediante la acción directa. Este hombre-masa es un hombre en potencia, potencia para el mayor bien y para el mayor mal; un hombre que su vida le es ajena, le es extraña y más ajeno, más extraño le es el mundo que le rodea; un hombre que es potencia y se ha vuelto una constante en el acontecer de la sociedad; el hombre-masa la antítesis del hombre selecto, del hombre noble y ambos elementos dialécticos en el devenir de la historia. El hombre-masa resultado y hacedor en el proceso histórico, hombre que no se subordina a nada ni a nadie, que no atiende razones y sólo aprende en su propia carne (390).

La rebelión de las masas puede ser tránsito a una nueva organización de la humanidad pero también puede ser una catástrofe en el destino humano (391), pues en el proceso histórico no hay ningún progreso seguro, ninguna evolución sin la amenaza del retroceso, de la involución (392);

por ello este advenimiento, de las masas, este fenómeno social que nos está traspasando debe de ser objeto de reflexión para marchar con firmeza entre las causas y las posibles consecuencias y así rescatar, revalorar el acontecer humano.

Esta rebelión de las masas se manifiesta en su afán de dirigir la sociedad sin capacidad para ello; las masas quieren dirigir la sociedad una acción que no es propia de su ser; pues las masas no actúan por sí mismas, a las masas le es propio ser dirigidas, influidas, representadas, organizadas hasta para dejar de ser masas o aspirar a ello, deben ser dirigidas, influidas, etc. (393). Las masas no pueden dejar de ser masas sino son dirigidas por la minoría y son masas precisamente porque las dirigen y no se dirigen a sí mismas. Por tanto, a las masas no le es propio de su ser el ser dirigente, lo propio de su ser es ser dirigida: "Pretender la masa actuar por sí misma es, pues, rebelarse contra su propio destino, y como eso es lo que hace ahora, hablo yo de la rebelión de las masas" (394). En Ortega y Gasset, la rebelión de las masas es un fenómeno con fundamentos más profundos que los meramente visibles, como pueden ser el hecho de la aglomeración, del "lleno"; la rebelión de las masas tiene un fundamento vital-ontológico-existencial-histórico para determinarlo de alguna forma, aunque no por ello deja de tener repercusiones en otros campos. La rebelión, en términos orteguianos: "...consiste en no aceptar cada cual su destino, en rebelarse contra sí mismo" (395). Las masas rechazan, se resisten, se rebelan a su destino, las masas se rebelan contra sí mismas, tal vez, este rebelarse contra sí mismas se deba en parte a que ellas no saben, no entienden, no asumen su misma condición de masas, esto es, las masas se rebelan porque no saben lo que son, porque no saben que son masas.

Las masas, por definición, no deben ni pueden dirigir su propia existencia y menos el acontecer de la sociedad (396). Las masas no saben ni pueden dirigir su existencia y esto las hace ser masas. A las masas se les tiene que dirigir, quizás ha faltado ese dirigente que las conduzca por el camino propio de su acontecer vital; la falta de dirigente ha ocasionado que las masas resuelven dirigirse a sí mismas, resuelven regentar la sociedad.

Esta rebelión de las masas no es privativa de nuestro tiempo, al

contrario: "Esta ha sobrevenido más de una vez en la historia" (397), las anteriores rebeliones han tenido otras causas y otras consecuencias porque se han dado en circunstancias diferentes. El advenimiento de las masas en Europa es un advenimiento en el aspecto social, las masas tienen el pleno poderío social (398), aunque este poderío social de las masas no es sólo en Europa y en tiempos de Ortega pues bien, este poder social está en las masas del presente, en las masas de las sociedades actuales. Las masas se han apoderado del orden social, se han apoderado de la vida pública en todos los órdenes.

En las sociedades actuales a los hombres les es difícil de discernir entre la vida vulgar y la vida noble; o bien, dentro de sus vidas donde empieza o donde termina el modo de vivir vulgar y el modo de vivir noble. Hoy más que nunca: "Vivimos bajo el brutal imperio de las masas" (399). Si reflexionamos y revisamos nuestro acontecer vital nos damos cuenta que vivimos con aspectos de la vida vulgar como pueden ser desde el vestir, el comer hasta la forma de pensar, de valorizar la vida. Esta vida vulgar, este modo de ser de las masas se ha impuesto, ha penetrado y ha formado parte del acontecer vital de cada hombre. Es laberíntico poder vivir a salvo de la acción de las masas, pues la mayoría de los individuos de las colectividades se hallan en menor o mayor grado influido por esa acción. La acción de las masas es una acción desbordante que se ha impregnado en la sociedad y en los individuos; esta acción de las masas es una acción frecuente, una acción a la que se habitúa el hombre pues ha nacido y crecido en ella, es una acción que envuelve, que atrapa. La acción de las masas ha tomado nuevos cauces llegando a gobernar la sociedad y la vida de los hombres, al respecto, escribe Ortega: "Yo dudo que haya habido otras épocas de la historia en que la muchedumbre llegase a gobernar tan directamente como en nuestro tiempo. Por eso hablo de hiperdemocracia". (400). La hiperdemocracia ha excedido los lineamientos democráticos del Estado y de la sociedad porque la hiperdemocracia se define en la acción directa de las masas, es decir, las masas actúan directamente ya que no necesitan ni de organismos ni leyes, sino estrictamente se imponen; se imponen por medio de materiales presiones, imponen sus aspiraciones y sus gustos.

La acción de las masas es una acción impersonal, desbordante, carente

de sentido que lleva a los hombres a vivir por vivir, vivir como todo el mundo; las masas buscan, pretenden una unificación, una igualdad en donde no hay una comunión de quehaceres, de vidas, esto es, el hombre-masa cuando se encuentra en la acción de las masas actúa, piensa, siente... como ella, sin embargo, en el momento en el que el hombre-masa sale de esa acción, su ser, su quehacer, su vida se pierden; el hombre-masa se siente perdido, se siente desprotegido. El hombre medio es en la acción de las masas, pero no es plenamente hombre, no es ese hombre que tiene que ser, ese hombre único, concreto, irrepetible, distinto; decir que el hombre medio es en la acción de las masas significa que las masas le imponen un modo de vida y que fuera de ellas el hombre medio queda a la intemperie.

Esta acción de las masas, esta hiperdemocracia de las masas ha suscitado que el hombre medio se apodera de la dirección social, se apodera de la civilización. El hombre medio, el hombre-masa es: "...un tipo de hombre a quien no interesan los principios de la civilización" (401).

El nivel de la vida del hombre medio de nuestro tiempo ha ascendido vertiginosamente en comparación con el hombre medio de otros tiempos, no obstante, es ilusorio pensar que este hombre medio actual que vive inmerso en una gran civilización va a poder regir por sí mismo ese proceso: "Mal puede gobernarlo este hombre-medio que ha aprendido a usar muchos aparatos de civilización, pero que se caracteriza por ignorar de raíz los principios mismos de la civilización" (402). Para el hombre-masa representa un arduo trabajo mantener la civilización, una civilización que es un proceso complejo y que requiere sutilezas incalculables que el hombre-masa no está dispuesto o probablemente no está capacitado para dar este servicio: "No le interesan los valores fundamentales de la cultura, no se hace solidario de ellos, no está dispuesto a ponerse en su servicio" (403). El hombre-masa es un hombre insolidario ante la civilización; para él los principios en que se apoya el mundo civilizado no existen, no le interesan los valores fundamentales de la cultura que han llevado al hombre a un progreso, que han hecho de la civilización un proceso. El hombre medio ha gobernado mal la civilización, se ha comportado no precisamente como un hombre civilizado sino como un hombre

primitivo: "Significa que el hombre hoy dominante es un primitivo, un *Naturmensch* emergiendo en medio de un mundo civilizado. Lo civilizado es el mundo, pero su habitante no lo es: ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuese naturaleza" (404). El hombre-masa se adueña de la civilización, el hombre-masa usa y abusa de todo lo que ella le ofrece, cree que la civilización es una realidad espontánea y primigenia como la Naturaleza: "El hombre-masa cree que la civilización en que ha nacido y que usa es tan espontánea y primigenia como la Naturaleza, e ipso facto se convierte en primitivo" (405). La civilización es un quehacer humano, es un quehacer complejo y más difícil cuanto más avanza, un quehacer que se hace, que se está haciendo; un quehacer que es un proceso y que está en proceso. La civilización no está ahí como lo está la Naturaleza, la civilización no se sostiene, no se basta a sí misma: "La civilización no está ahí, no se sostiene a sí misma. Es artificio y requiere un artista o artesano" (406).

El hombre medio sólo quiere aprovechar las ventajas de la civilización, no se preocupa por sostenerla esto conlleva a que el hombre medio se encuentre en un dilema, viva en un dilema, esto es, el hombre medio vive de la civilización pero no vive en la civilización, su acción lo ha dejado sin civilización, es un primitivo en la civilización, es un hombre que se enajena con la civilización, vive como extraño en la civilización. En la actualidad, el hombre medio vive agobiado de la civilización, una civilización que se ha enfocado primordialmente al desarrollo de la técnica. Este tema -la técnica- será ahondado más adelante.

El hombre medio se ha saturado de civilización, una saturación que lo ha perdido, el hombre medio ha perdido en la civilización su condición de hombre, pasando a ser un objeto, una cosa más dentro de este mundo, en tanto, el hombre selecto que sabe de los principios de la civilización, sabe vivir en la civilización; el hombre selecto está por arriba de la civilización. El hombre selecto es el artista o artesano de la civilización. El hombre medio, el hombre-masa al no interesarle o al ignorar los principios de la civilización sucumbe ante ella, la civilización lo maniatada y puede aniquilarlo.

El hombre-masa usa la civilización como si fuese naturaleza, sin hacer un alto en su camino desmedido, el hombre-masa se apropia de la civilización y se pierde en ella. La civilización se va haciendo y deshaciendo, el hombre hace, deshace y sostiene a la civilización, lo curioso es que al hombre-masa a quien no le interesan los principios de esta realidad, está viviendo de ella, está viviendo de este quehacer humano: "El hombre-masa está aún viviendo precisamente de lo que niega y otros construyeron o acumularon" (407). El hombre-masa niega, inclusive destruye el quehacer de los otros hombres, pero es incapaz de crear algo; el hombre-masa solamente se concreta a negar por negar, a destruir por destruir, es un hombre que no se ha hecho a sí mismo, un hombre que no sabe de su quehacer, mucho menos sabe, entiende y valora el quehacer de los otros hombres; esa forma de negar, de destruir oculta según Ortega su efectivo parasitismo (408).

La civilización, el mundo del hombre, el mundo que construye y destruye el hombre, ha llevado un proceso, un proceso difícil que cuanto más avanza más en peligro está. La civilización al igual que la vida es cada vez mejor esto es el sentido de que es cada vez más complicada. La civilización es un proceso complejo, un proceso con aciertos y con errores, un proceso que tiene problemas agudos, así como los problemas se van agudizando así también se van perfeccionando los medios para resolverlos. Pero es menester que cada nueva generación se haga dueña de esos medios para resolver los problemas; uno de estos medios que está unido al avance de la civilización es el pasado, tener mucho pasado a la espalda, tener mucha experiencia, tener, en suma, historia: "El saber histórico es una técnica de primer orden para conservar y continuar una civilización proyecta. No porque dé soluciones positivas al nuevo; cariz de los conflictos vitales -la vida es siempre diferente de lo que fue-, sino porque evita cometer los errores ingenuos de otros tiempos" (409). Cuando se tiene historia se puede hacer historia, se puede andar sobre algo firme y para ello es indispensable que el hombre, que las generaciones asuman el pasado, un pasado que es condición de posibilidad para caminar en el presente y proyectarse en el futuro. La civilización como quehacer humano es un quehacer histórico; el hombre no puede ni debe ignorar el pasado de la civilización pues estaría poniendo una barrera

infranqueable hacia el presente y el porvenir.

El hombre-masa es quien por el momento domina la civilización, un hombre que ignora el proceso histórico individual con mayor razón el proceso histórico de la civilización. El hombre-masa anda a la deriva, está náufrago dentro del acontecer histórico y por él quizás, el proceso de la civilización pueda quedar detenido, pueda no progresar: "La idea del Progreso es, tal vez, la primera gran visión de lo humano como historicidad, como proceso, como constitutivo cambio. En la alborada del "sentido histórico" (410).

El actuar del hombre puede avanzar o detener el proceso de la civilización, puede progresar o retroceder la historia sea social o personal. El actuar del hombre-masa es un actuar inconsciente, arbitrario, carente de principios, un actuar en el que se pierde, se pierde en el proceso de la civilización. El hombre-masa cae en un proceso que desconoce, que ignora, un proceso que lo arrolla y ante él, el hombre-masa reacciona de manera violenta, lleva a cabo la acción directa contra la civilización: "La civilización no es otra cosa que el ensayo de reducir la fuerza a ultima ratio. Ahora empezamos a ver esto con sobrada claridad, porque la "acción directa" consiste en invertir el orden y proclamar la violencia como prima ratio; en rigor, como única razón. Es ella la norma que propone la anulación de toda norma, que suprime todo intermedio entre nuestro propósito y su imposición. Es la **Charta Magna de la barbarie**" (411). La acción directa de las masas provoca un estado de barbarie en las sociedades porque esa acción anulan las normas, los principios a los que se puede recurrir, apelar imponiendo su orden, su razón mediante el desorden, la arbitrariedad. Las masas se imponen sobre aquello que otros hombres construyeron o acumularon, su actuar es una continua negación a lo ya establecido. El advenimiento de las masas sobre lo establecido, sobre un orden de cosas, sobre un sistema de normas que ha sido eficaz en cada sociedad, si bien, es cierto que esos órdenes, esos sistemas no son los mejores son sin duda definitivos mientras no existan otros porque para imponerse, para negar lo ya establecido es necesario crear algo nuevo, pero las masas, los pueblos masa no lo piensan así, pues han resuelto dar por acabado, por caducado el orden, el sistema de su sociedad, de su civilización; esas masas, esos pueblos

masa son incapaces de crear otro orden, otro sistema; las masas no saben qué hacer, han desechado los principios y quieren vivir sin imperativos, sin orden juzgando a ese orden, a ese sistema, a esos principios como viejos, un juicio carente de fundamento: "Es más: lo viejo resulta viejo no por propia senescencia, sino porque ya está ahí un principio nuevo, que sólo con ser nuevo avejenta de pronto al preexistente" (412). El hombre-masa, los pueblos masa no poseen la capacidad, no tienen los medios para crear nuevos órdenes, nuevos sistemas que sostengan a la sociedad y a la civilización. El hombre-masa es: "...un tipo de hombre que no quiere dar razones ni quiere tener razón, sino, sencillamente, se muestra resuelto a imponer sus opiniones. He aquí lo nuevo: el derecho a no tener razón, la razón de la sinrazón". (413). Las masas en su acción imponen un modo de vida, imponen aspiraciones y gustos, imponen ideas, opiniones: "Quiere opinar, pero no quiere aceptar las condiciones y supuestos de todo opinar. De aquí que sus "ideas" no sean efectivamente sino apetitos con palabras" (414). El hombre medio, el hombre-masa tiene dentro de sí "ideas" pero carece de la función de idear, rehusa la instancia que sostiene y en la que se debe de fundar toda idea, toda opinión, todo pensamiento. Ortega y Gasset considera que las "ideas" del hombre medio, del hombre-masa no son auténticas ideas, ni su posesión es cultura; para tener ideas, auténticas ideas es necesario antes disponerse a querer la verdad y aceptar las normas que ella imponga, pues no vale hablar de ideas u opiniones donde no se admite una serie de normas a las cuales se puede recurrir en la discusión. Estas normas son los principios de la cultura (415). Las ideas, el pensamiento, la cultura tienen una instancia que las regula, unos principios de legalidad a que apelar, cuando el hombre y más específicamente el hombre-masa rechaza, niega estos principios hay barbarie en el sentido más estricto de la palabra: "La barbarie es ausencia de normas y de posible apelación" (416). El hombre-masa se cierra a toda normatividad y por ende se cierra a toda cultura, a toda civilización porque la cultura, la civilización tienen principios, tienen normas. Lo que digo es que no hay cultura donde no hay normas a que nuestros prójimos puedan recurrir. No hay cultura donde no hay principios de legalidad civil a que apelar. No hay cultura donde no hay acatamiento de ciertas últimas posiciones intelectuales a que

referirse en la disputa. No hay cultura cuando no preside a las relaciones económicas un régimen de tráfico bajo el cual ampararse. No hay cultura donde las polémicas estéticas no reconocen la necesidad de justificar la obra de arte" (417).

El hombre-masa, el hombre de la razón de la sinrazón cree estar en posesión del mundo, de su vida, de la civilización y sin embargo es el hombre de la barbarie, es el hombre que dirige a las sociedades, a los hombres a una convivencia bárbara: "Esto quiere decir que se renuncia a la convivencia de cultura, que es una convivencia bajo normas y se retrocede a una convivencia bárbara" (418). La acción de las masas que niega los principios, las normas de la cultura e invierte el orden origina una convivencia bárbara. Las sociedades ante la rebelión de las masas han caído en una barbarie, pues las masas se imponen violentamente sobre lo ya establecido, sobre lo preexistente sin ser capaces de crear algo nuevo, de superar lo que niegan, lo que rechazan, una acción violenta, una acción que es la "única razón" que es la prima ratio de la sociedad, de la cultura, de la civilización. Las masas han quitado de su visión y por tanto de su acción toda marca legítima a la que se podía acudir; es absurdo pensar pero esto es lo que sucede a finales del siglo XX cuando el hombre, el hombre-masa, el hombre medio sumergido en un mundo cultural desbordante, viva como bárbaro, viva fuera de ese mundo por su actitud arbitraria, por su actitud negativa, por su actitud destructora hacia lo que otros hombres con arduos esfuerzos han logrado y que ahora se encuentran amenazado por ese hombre que es incapaz de crear; es este nuestro mundo, un mundo cultural, un mundo civilizado en el que se vive como bárbaro, como incivilizado.

El hombre-masa es un primitivo en la civilización, en esa circunstancia cultural negando o ignorando los principios de la misma, imponiéndose violentamente ocasionando desorden, disociación en la convivencia, haciendo de la civilización una barbarie porque: "Todos, en efecto, suponen el deseo radical y progresivo de contar cada persona con las demás. Civilización es, antes que nada, voluntad de convivencia. Se es incivil y bárbaro en la medida en que no se cuenta con los demás. La barbarie es tendencia a la disociación" (419). La civilización a través del origen de la palabra -civis, el ciudadano- descubre su propio

sentido, la civilización trata de hacer posible la ciudad, la comunidad, la convivencia entre los hombres. Para Ortega, la forma política que ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal porque la democracia liberal lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es prototipo de la "acción indirecta" (420). El liberalismo es el principio del derecho político que limita al Poder público, un poder que es omnipotente y sin embargo se limita a sí mismo y procura, aun a costa de dejar hueco en el Estado dar cabida para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él. El liberalismo es el derecho que la mayoría otorga a las minorías, el liberalismo proclama la convivencia con el enemigo, no obstante, este liberalismo, considera Ortega es algo inverosímil, algo antinatural, una paradoja, un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra (421). Será el mismo hombre quien resuelva abandonarlo pues le resulta incomprendible convivir con el enemigo, gobernar con la oposición, es el hombre, el hombre-masa con su acción directa pesa sobre el Poder público y aplasta, aniquila la convivencia con el enemigo, la convivencia con la oposición, el hombre-masa busca, desea la igualdad, la homogeneidad porque la masa: "Odia a muerte lo que no es ella" (422) como se comentó en este mismo tema en hojas anteriores. Al hombre-masa le tiene sin cuidado que para imponer la homogeneidad relegue, reprima la heterogeneidad, la diferencia. La homogeneidad, la igualdad acarrea la desunión, la disociación entre los hombres. La homogeneidad negación de la heterogeneidad, de lo diferente, negación de convivencia, de comunión, una homogeneidad que pretende la unificación y lo que provoca es la separación, el aumento de las diferencias que por la misma situación en que se dan, una situación forzada por las circunstancias reprime las relaciones, reprime la complementación de esas diferencias. Esta disociación en la sociedad, en la civilización, en el mundo, en el vivir del hombre causada por esa pretendida y errónea homogeneidad ha llevado al hombre, a la sociedad, a la civilización a un retroceso, a una paralización, a un estancamiento en el acontecer del hombre. En la homogeneidad no se avanza, no se progresa, sólo se avanza, se progresa en la heterogeneidad pues en las diferencias se crea, se complementa en la igualdad se anula.

La democracia liberal esa forma política que ha posibilitado, que ha llevado al hombre a una convivencia, a una convivencia de voluntades, de diferencias que enriquecen el vivir de todos y cada uno de los individuos que participan, una convivencia que permite el progreso, que permite proyectar el porvenir con nuevas y mejores oportunidades. En cambio, ese régimen autoritario, igualitario de las masas da lugar a la nulificación del hombre, a una convivencia con carencias, una convivencia sin sentido, una convivencia enferma que va destruyendo al hombre y todo lo que el hombre había logrado. En esta convivencia autoritaria, igualitaria, masificada, el hombre y todo lo humano naufraga.

El hombre-masa es un hombre que va en contra de todo aquello que hace posible la comunidad, la convivencia; vive una convivencia incivil, una convivencia bárbara donde se diluye el hombre, donde se ha deteriorado la condición humana. La civilización que nació de la voluntad, de la necesidad de los hombres por convivir se ha vuelto algo tambaleante, algo en que naufraga esa voluntad, esa necesidad de convivencia.

El hombre-masa ha venido a revolucionar el acontecer del hombre, de la sociedad, de la civilización, de la historia; un hombre que ha causado la disociación en el vivir humano tanto personal como social. El hombre de hoy -no sólo el hombre-masa- ha hecho de su vida una desunión, siempre está en peligro de no tener, de no encontrar correspondencia entre su ser y su quehacer, entre su vivir y su pensar; se ha hecho un hombre de dilemas, un hombre en dilema, un hombre que es dilema. El hombre de ahora, tarde o temprano en algún momento de su vida se ha sentido fuera de contexto, probablemente por la acción directa de las masas, una acción en la que se ha caído con mayor o menor frecuencia y porque el mismo hombre-masa ha llevado su vivir a ámbitos en los que no tiene capacidad para ello, como bien escribe Ortega: "El hombre-masa actual es en efecto, un primitivo, que por los bastidores se ha deslizado en el viejo escenario de la civilización" (423). El hombre-masa, un modo de ser hombre que nos ha llevado tinta para descifrarlo; pero un hombre que en última instancia ahora dominante es un producto histórico, es resultado de un devenir histórico, de un proceso histórico que se va haciendo y deshaciendo, con suficiencias e insuficiencias; este planteamiento tiene que permanecer fuera de este trabajo porque es excesivo.

Mucho se ha dicho, mucho se ha escrito sobre el Hombre, sobre ese ser a la vez enigmático y transparente, ese ser que es, ese ser que somos. Somos hombres con aciertos y con errores, con grandes problemas y también con grandes logros. Somos hombres que nos ha tocado vivir tiempos de crisis como quizás nunca antes en la historia; somos historia y hacemos historia; hacemos historia en este escenario que nos ha tocado vivir, un escenario que es el mundo de finales del segundo milenio.

6. CARACTERISTICAS DEL HOMBRE TECNICO Y OTROS QUEHACERES.

La técnica es uno de los diversos quehaceres del hombre, aunque la técnica no es uno más de entre muchos quehaceres, del hombre, la técnica es uno de los rasgos constitutivos de su ser hombre pues el hombre es un ser técnico: "Mientras viva el hombre, hemos de considerar su técnica como uno de sus rasgos constitutivos esenciales, y tenemos que proclamar la tesis siguiente: el hombre es técnico" (424).

El hombre es técnico, para entender esta afirmación es indispensable aclarar el término técnico, técnica. Ortega y Gasset dice que la técnica es un movimiento -una actividad- que el hombre lleva a cabo para realizar, para fabricar un objeto (425). Estos manejos que lleva a cabo el hombre para realizar, para fabricar objetos son manejos, son movimientos que van transformando su contorno, transforman el mundo. La técnica ha permitido que el hombre transforme, metamorfosee los objetos de este mundo tanto físicos como biológicos dando como resultado que el hombre viva en un mundo distinto al espontáneo, al primigenio. El hombre ha transformado, ha metamorfoseado su mundo, su circunstancia porque el hombre ante el mundo espontáneo, primigenio se siente desgraciado, el mundo espontáneo, primigenio no le satisface sus necesidades, es un mundo que requiere cambiar, un mundo que el hombre cambia. El hombre hace del mundo espontáneo y primigenio, un mundo nuevo, un mundo adecuado a él (426). Este nuevo mundo es un mundo distinto frente al mundo espontáneo y primigenio.

Los movimientos técnicos son un quehacer y forman su ser hombre, son movimientos que nacen de las carencias, de la indigencia ontológica;

nacen de su ser hombre, de esa imperiosa necesidad que tiene el hombre de adaptarse a su circunstancia, a su tiempo, a su espacio. El hombre tiene que adecuar su entorno, su mundo a su ser hombre, el hombre es hacedor de un mundo nuevo, distinto y cambiante. Las diferentes necesidades humanas han acrecentado los manejos técnicos, esto es, el hombre ante la necesidad apremiante de adecuarse a un mundo o de adecuar el mundo a él donde su ser y su quehacer tengan cabida en esa circunstancia. El hombre transforma el mundo y el mundo lo transforma a él, el hombre hace un mundo adecuado a él y él se tiene que adecuar a ese mundo que hace. La actividad transformadora del hombre es una actividad recíproca. El hombre ha creado un mundo nuevo, ha transformado su contorno, ha hecho que sus necesidades como hombre tengan una forma de expresión, una forma de satisfacción que no es el de un simple quehacer, sino una creación. La técnica es creación: "La técnica, por tanto, es creación, creatio. No una creatio ex nihilo -de la nada-, pero sí, en cambio, una creatio ex aliquo" (427). El hombre es técnico, el hombre es creador, el hombre es hacedor de su vida, de su mundo. Este rasgo constitutivo del hombre de hacer algo, de hacer algo con su vida, de hacer algo con su circunstancia, transformar, crear un nuevo mundo. El hombre tiene la necesidad de crear un nuevo mundo, de crear otro mundo, ahora bien, ¿por qué y para qué? La pregunta no es tan fácil de contestar porque estos movimientos técnicos, estos movimientos creadores se separan en dos direcciones diferentes. Frente a la creación de utensilios meramente técnicos se halla la creación de enseres artísticos como el mismo Ortega denomina. El hombre ante estos dos tipos de creaciones tiene una notable diferencia, una diferencia que radica: "...entre lo que el hombre hace con los utensilios técnicos y su comportamiento con los enseres artísticos, cuando ya los ha creado. El hombre gasta y desgasta los instrumentos técnicos, es decir, que, cuando ya los ha fabricado, los tiene en funcionamiento, los hace funcionar. Esto es un auténtico hacer del hombre. Pero frente a los objetos artísticos, el hombre no aparece tan simple. No los gasta ni mucho menos los desgasta. Se queda ante ellos... (428).

Vamos a prescindir del contraste de la actitud del hombre en uno y otro caso, sólo vamos a ocuparnos de lo que el hombre hace con los

instrumentos técnicos.

La técnica es un quehacer del hombre, la técnica le da un modo de vida asimismo la técnica es un modo de ser hombre porque el movimiento técnico surge de las necesidades ontológicas, de la carencia constitutiva del hombre, de ese menester de adecuarse a un mundo y un mundo adecuado a él, un mundo nuevo que crea, que va creando; una creación, un movimiento, un manejo que nace de su acontecer en este mundo, frente a este mundo.

El movimiento técnico tiene un nuevo enfoque, un enfoque que modifica la idea del hombre como ser técnico. En nuestro tiempo, en este final del siglo XX, el hombre técnico es aquel que se dedica a la técnica, es aquel hombre que realiza, que transforma el contorno de los hombres, es un hombre que se ha especializado, un hombre que hemos hecho que se "especialice" en algunas ramas del saber, del quehacer humano. La especialidad limita el ser y el quehacer del hombre, la especialidad lo limita como persona y como ser social. Uno de los errores de nuestro tiempo es la especialización, pues si bien, el hombre se especializa en algún quehacer, en algún saber, esa especialización no debe de desintegrarlo, no debe de menguar, ni manipular su ser hombre. Sin embargo, resulta que el hombre y con él la ciencia se está desintegrando, la especialización ha tomado un camino equivocado, un camino que limita, un camino que hace al hombre un primitivo, un bárbaro. De igual modo, el querer restringir nuestra visión sobre la técnica, sobre el quehacer técnico, un quehacer que es consecuencia del ser del hombre es restringirnos como hombres. El hombre es constitutivamente un ser técnico, un hombre creador en muchos órdenes.

Técnico o técnica viene del latín *technicus*, y éste del griego *technikós*, *téchnee*, arte. El hombre es un artista, es un creador, un creador de su vida y de su circunstancia, es así como la técnica es algo constitutivo en el hombre, el hombre es siempre creador, creador de algo llámese política, literatura, pintura, etcétera o simplemente de su acontecer vital. El hombre es creador, es técnico, una creación, una técnica que modifica su ser hombre, que modifica su mundo, un mundo distinto al de los otros hombres sean contemporáneos o sean pasados; una técnica, una creación única, concreta, irrepetible en una palabra distinta. De tal suerte que el hombre es un ser técnico, un quehacer que

está implícito en su ser, que es constitutivo de su ser hombre que tiene como base su indigencia ontológica, su necesidad de ser y hacerse en un mundo y en un tiempo.

Retomando la visión de la técnica como una especialidad, una visión que limita al hombre, que limita su conocimiento y su quehacer. La especialización limita y determina: "El especialista "sabe" muy bien su mínimo rincón de universo, pero ignora de raíz todo el resto". (429). Más adelante agrega Ortega y Gasset: "...la especialización amenaza con ahogar a la ciencia" (430). Ortega conserva todavía aquella visión añeja de que el hombre debe de cultivar el conocimiento, debe de enriquecerse como hombre y no limitarse en ese proceso de conocimiento, de aprendizaje, de quehacer. No obstante, nuestro tiempo es un tiempo que limita al hombre en su conocimiento, en su aprendizaje, en su quehacer, en su vivir. El hombre de nuestros días se tiene que especializar en algo, una especialización que lo lleva a ignorar otros conocimientos inclusive a ignorar su ser, su quehacer, su realidad, su vivir humano. Para hacer esto más tangible basta con echar un vistazo a nuestro alrededor y percatarnos de que la mayoría de la gente sabe de su trabajo, de su oficio, del quehacer que desempeña pero ignora otros trabajos, otros oficios, otros quehaceres que están relacionados a los de ellos y no vayamos al campo de las ciencias donde la ciencia que sí vale, que verdaderamente es útil, es práctica la que él o ella desempeña, menospreciando a las otras ciencias, un menosprecio que tiene como fundamento la ignorancia del propio saber, del propio quehacer. La especialización tan mencionada, la especialización que busca la excelencia, pero la excelencia de qué y para qué; la especialización que mina el vivir del hombre; la especialización que hace ignorar y menospreciar los otros campos de quehacer humano. La especialización ha errado su ser y su quehacer; la especialización no permite que el hombre se dé cuenta de que su quehacer -su dicha especialización- es causa y consecuencia a la vez de otros quehaceres, la especialización empequeñece su visión, el hombre especializado en algo, en la mayoría de las ocasiones no está abierto a los intercambios, se cierra en su especialización, este cerrarse no le deja crecer pues el crecimiento está unido al conocimiento, para crecer hay que conocer. La especialización va

a orillar a que el hombre entre en crisis y con él su mundo sino es que ya está. La especialización limita y tiene límite, limita al hombre en su quehacer y por tanto en su ser. Además la especialización tiene límites en el conocimiento y en el hacer, límites en el hombre como ser hacedor y límites porque llegará el día en que la especialización ya no satisficará sus necesidades ontológicas, una especialización que lo ha llevado a descuidar otros órdenes de su acontecer vital. La especialización cierra y estanca al hombre y el hombre es un ser abierto y cambiante; el hombre puede ser y hacer muchas cosas, el hombre es posibilidad no necesidad. De tal forma que la especialización y con ella lo que hoy denominamos técnica ha hecho a este hombre de ciencia, a este hombre técnico un hombre-masa, un hombre primitivo, un bárbaro moderno (431).

... Buscamos al hombre de ciencia, al hombre de técnica; un hombre que queremos hacerlo al vapor cuando descuidamos los fundamentos de la ciencia en general y al decir ciencia se dice también técnica. La técnica es consustancialmente ciencia (432). La técnica no puede sobrevivir sin la ciencia y viceversa, no hay ciencia sin técnica ni técnica sin ciencia y para esto es indispensable salvar a la ciencia, volver a interesarse por ella misma e interesarse por ella misma es interesarse también por la cultura. Si el hombre no recapacita y retorna en sus principios a la cultura, a la ciencia, esta fantasía que ha creado en torno a la técnica: "...sólo puede pervivir un rato, el que le dure la inercia del impulso cultural que la creó" (433). La técnica no es una realidad autosuficiente, independiente, desligada de otras realidades, de otros quehaceres como en nuestros tiempos se ha pensado. El hombre le ha dado a la técnica unos atributos que no posee, cree que ella va a resolver todos sus problemas, que ella va a satisfacer todas las necesidades. El hombre actual se centra en la técnica pensando que es lo único y lo máximo incluso bajo esta concepción se han cuantificado y cualificado los otros quehaceres y hasta el hombre mismo. Esta perspectiva ha conducido al hombre a un modo de vida que lo limita, que lo condiciona, una perspectiva que ha hecho del mundo y del hombre realidades que se masifican, es el hombre con su vida, con su quehacer un hombre sin sentido, un hacer por hacer, un vivir por vivir; el hombre vive y hace lo que los demás hombres viven y hacen; este modo de ser hombre, ser

hombre-masa se refleja en el contorno, en el mundo, un mundo con grandes avances, al mismo tiempo ha perdido otros aspectos, un mundo con muchas posibilidades, con muchos medios para el hombre, sin embargo es un mundo que le crea intensas necesidades a veces intrascendentes, le crea falsas dependencias en su acontecer vital; es así como mundo y hombre con necesidades y satisfacciones irreales sobrepasan las necesidades y las satisfacciones reales.

La técnica, en nuestro tiempo, en nuestro mundo es un quehacer y un modo de ser que se ha desarrollado, que ha alcanzado un indudable progreso. Mas hablar del hombre como un ser técnico en nuestro contexto es hablar de un hombre que no sólo es creador, que no sólo es hacedor de la técnica en mayor o menor grado sino además es un hombre que la utiliza; una utilización que en la actualidad se ha enajenado y ha enajenado. La técnica en sus dos aspectos: la creación y la utilización, ha alcanzado cierta enajenación, cierto vicio. La técnica se ha enajenado, por un lado, por esa realidad que el hombre mismo le ha insuflado, es decir, hacer a la técnica un quehacer autosuficiente, independiente de otros quehaceres, un quehacer encima de los otros quehaceres. Esta situación ha hecho del hombre un ser enajenado de la técnica porque ve en ella la única solución a su realidad como hombre, la única solución que satisface sus necesidades sean superfluas o sean vitales. El hombre se pierde ante la técnica, la técnica ha sobrepasado a su creador: "Se vive con la técnica, pero no de la técnica. Esta no se nutre ni respira a sí misma, no es causa sui, sino precipitado útil, práctico, de preocupaciones superfluas, imprácticas" (434).

Ortega señala de manera clara y precisa el problema de la técnica en nuestro mundo donde el hombre debe vivir con la técnica, pero no de la técnica. Ahora bien, es cierto que el hombre actual vive con la técnica en el sentido de que la aplica asimismo es un rasgo constitutivo de su ser hombre, mas este vivir con la técnica se ha modificado en el sentido de que este vivir con la técnica es en el hombre un objetivo apremiante en su acontecer vital. El hombre centra su vida en la técnica, vive de la técnica, a tal grado es esta situación que el hombre siente que es más hombre, que se ha realizado como hombre en la medida que posee objetos, esto es, su vida es más vida en relación con el statu de

comodidades que le proporcione la técnica. Esta situación se vive en el hombre como individuo y como ser colectivo, hasta las naciones, los pueblos se les enjuicia teniendo la técnica como meta, basta con tomar como ejemplo a los Estados Unidos de América país industrializado, tecnificado, calificado como país de "primer mundo, país "civilizado", ¿cuáles son los parámetros de estos juicios para despreciar a las otras naciones? El hombre vive creyendo que la técnica y en término más reciente la tecnología le da todo, le soluciona todo, lo hace ser más hombre, más "civilizado" y no cabe la posibilidad de plantearse la cuestión de que si en verdad la técnica soluciona todo, hace al hombre ser más hombre, más "civilizado". No será que en realidad la técnica es un quehacer útil, práctico que ha fijado un modo de ser, un modo de vivir que ha distraído al hombre de preocupaciones vitales. La técnica ha dirigido al hombre por el camino de las preocupaciones superfluas, preocupaciones superfluas en el que el hombre del siglo XX ha empeñado su vida.

La técnica ofrece un mundo de comodidades prácticas, útiles al mismo tiempo imprácticas, inútiles, superfluas por la falta de conciencia de conocimiento del hombre, porque al hombre actual le ha faltado medida en su ser y su quehacer, es un hombre que está viviendo la carencia de sentido en su acontecer vital, es un hombre que se siente desorientado, se siente perdido en un mundo distinto al primigenio y espontáneo, en un mundo civilizado, en un mundo hecho por el mismo hombre en el que ha perdido la raíz de la civilización donde el hombre es un primitivo, un bárbaro moderno, donde el hombre es un hombre-masa quizás más que en otras épocas: "Significa que el hombre hoy dominante es un primitivo, un *Naturmensch* emergiendo en medio de un mundo civilizado. Lo civilizado es el mundo, pero su habitante no lo es; ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuese naturaleza. El nuevo hombre desea el automóvil y goza de él; pero cree que es fruta espontánea de un árbol edénico" (435). En la actualidad el hombre se caracteriza por su capacidad de utilidad, utiliza todo lo que se le ponga en frente sin saber qué es o quién es y esto es grave, no sabe para qué sirve pero lo posee, es un hombre que lo mismo le da utilizar cosas, que utilizar a otro hombre; es un hombre que utiliza y lo utilizan, es un hombre

primitivo en un mundo civilizado; es un incivilizado en lo civilizado. El hombre utiliza todo lo que el mundo le ofrece pero ha perdido en gran medida la capacidad de creación. El hombre, más propiamente el hombre medio es incapaz de crear, de crear su mundo, su vida y con todo esto tiene la osadía de criticar, de juzgar de manera despectiva al hombre, a los hombres que son capaces de crear, a los hombres que entienden y asimilan su tiempo, su espacio, su vida. Se critica, se juzga, se menosprecia a aquellos hombres que tienen la capacidad de crear y son los mismos hombres que critican, que juzgan, que menosprecian quienes disfrutan de esas creaciones; simplemente observemos a aquellos profesionales que creen que su profesión es la única y se comportan irreverentemente con otras profesiones, con otros quehaceres, sin pensar que ellos pueden disfrutar de su profesión gracias a que otros hombres tienen otras profesiones, otros quehaceres porque en la diversidad se da el progreso, se da el crecimiento tanto individual como social. Por eso, es incorrecto la aseveración de que algunos quehaceres son mejores o superiores a otros quehaceres, sencillamente son igualmente valiosos y corresponden al modo de ser distinto de cada hombre, sin olvidar claro está, que en muchas ocasiones los quehaceres se encuentran condicionados a las posibilidades de los hombres, posibilidades de diversas índoles. Por eso se debe analizar la posición de cada hombre, reflexionar su actitud o actitudes, el por qué critica, juzga, menosprecia el quehacer de los otros hombres, si él mismo es incapaz de hacer eso que está criticando, juzgando, menospreciando puesto que al hacerlo también está criticando, juzgando, menospreciando su propio quehacer y con ello su forma de ser, su vida, es necesario que el hombre, que cada hombre se valore a sí mismo, valore su vida y su quehacer para que pueda valorar la vida, el quehacer de los otros hombres.

El hombre vive en un mundo civilizado, con grandes avances, sin embargo, hace de su vida una vida vulgar, un vivir masificado. La fisonomía de nuestra época, de este siglo XX se caracteriza por dos facciones según Ortega y Gasset: la democracia liberal y la técnica, realidades que se implican e intersuponen tan estrechamente que no es concebible la una sin la otra (436). La democracia liberal y la técnica dos realidades que expresan, que califican el devenir de la última

centuria; realidades que son condiciones de posibilidad de este fenómeno social con graves repercusiones individuales que es el modo de vida del hombre-masa. Estas dos facciones como denomina Ortega -la democracia liberal y la técnica- son facciones que constituyen nuestro mundo, que constituyen el modo de ser del hombre actual; son facciones que dan la pauta para abrir un nuevo horizonte en la Sociología y en otros saberes. La democracia liberal y la técnica son elementos que permiten un análisis más cercano, más patente del hombre de finales del segundo milenio, un hombre con un amplísimo repertorio de posibilidades a la vez con muchos problemas como persona y como ser social, es complicado entender y vivir como hombre y más aún si es un hombre de dilemas como es el hombre de ahora.

La técnica es un quehacer, es un modo de ser, un rasgo constitutivo del hombre que nace de la indigencia propia de su ser hombre. La técnica cambia al hombre y cambia al mundo, el mundo es un mundo distinto al mundo originario y espontáneo. Pues bien, ¿por qué la técnica nace de la indigencia constitutiva del hombre? o cambiando la pregunta: "¿Cómo tiene que estar constituido un ser para el cual es tan importante crear un mundo nuevo? La respuesta es sencilla; por fuerza, un ser que no pertenece a este mundo espontáneo y originario, que no se acomoda en él" (437). Al hombre le parece incompleto, incómodo el mundo espontáneo y original, tan es así que el hombre con su quehacer, con una serie de movimientos técnicos ha modificado al mundo, lo ha cambiado, le ha aumentado cosas pero también le ha quitado otras tantas. El hombre a través de sus quehaceres, a través de la técnica ha transformado, ha metamorfoseado su circunstancia; esta circunstancia, este mundo es un mundo distinto, es un mundo humanizado donde ese mundo se ha convertido en una extensión de su ser, de su quehacer, de su vivir. Esta victoria, este auge de la técnica ha permitido crear un mundo nuevo, es una creatio ex aliquo del hombre para el hombre, porque el hombre ante el mundo originario, espontáneo, primigenio, natural es un mundo que no le va al hombre, es un mundo que enferma al hombre (438) por la sencilla razón de que no pertenece a ese mundo (439). El hombre no es naturaleza, no es algo determinado, acabado como le aparece el mundo originario y espontáneo; un mundo que se opone al modo de ser del hombre y no

obstante, ese mundo le es una realidad necesaria en el sentido de que le ha tocado vivir en este mundo, en este tiempo y en este espacio, una realidad necesaria en la que el hombre tiene posibilidades de ser y de quehacer, posibilidades que transforman esa realidad necesaria. La técnica unida a otros quehaceres que conforman el vivir del hombre ha hecho un mundo distinto, un mundo humanizado en el que el hombre se va acomplando, un mundo que es expresión de todos y cada uno de los hombres que lo constituyen.

Es evidente que la actividad técnica del hombre ha tomado nuevos y diversos caminos en su proceso. El desarrollo técnico en nuestros días ha alcanzado alturas insospechadas, la ocupación técnica en muchos países ha llegado a una faceta puramente cuantitativa, es decir: "...la ocupación técnica es la que absorbe la mayor parte del tiempo de la mayoría de la humanidad, al menos occidental y americana" (440).

La técnica es hoy por hoy una de las ocupaciones más prácticas y más recurridas del hombre. La técnica es una ocupación, un quehacer que frente a otros quehaceres como pueden ser la ciencia, el arte, la literatura, etcétera, lleva una importante ventaja como escribe Ortega: "Ninguna otra ocupación puede compararse con ella" (441). Es una ocupación que no da pie a la comparación, es un quehacer constitutivo del ser de todos y cada uno de los hombres, pero este quehacer con fundamentos ontológicos es un quehacer que ha sobrepasado sus propios fundamentos. Hoy, la técnica sigue haciéndose, sigue creándose, sigue teniendo en el fondo como punto de apoyo las necesidades del hombre para enfrentarse a su mundo, para vivir una vida más placentera, más cómoda, lo más humanamente posible, aunque esta ocupación ha caído en un problema existencial, en un problema de ser y de acción, esto es, la técnica se ha convertido en un hacer por hacer, un hacer que quiere sustituir a los otros quehaceres, a otras realidades incluso ha pretendido desplazar al hombre, es más, el mismo hombre, su creador, su hacedor piensa que su obra lo puede sustituir. El hombre ha enajenado la técnica y se ha enajenado de la técnica, más que un mundo humanizado es un mundo tecnificado, el hombre hace técnica por la técnica, un hacer por el simple hacer. El mundo y el hombre se han vuelto dependientes de la técnica, en lugar de que la técnica le ayude en su acontecer vital

en el mundo, la técnica se ha hecho un problema, un problema más que hay que resolver ante los problemas espontáneos y originarios, ante los problemas propios y comunes del hombre: "Lo propio acontece con la técnica. Su prodigioso avance ha dado lugar a inventos en que el hombre, por vez primera, queda aterrado ante su propia creación. En nada como en esto aparece tan clara la situación actual del hombre, que es como si hubiera llegado al borde de sí mismo. La técnica que fue creando y cultivando para resolver los problemas -sobre todo, materiales- de su vida, se ha convertido ella misma, de pronto, en un angustioso problema para el hombre" (442). La técnica ha rebasado al hombre, la técnica se ha convertido en un angustioso problema en el existir humano; un problema que se ha generado en el progreso. Hablar de problemas o de una situación diferente en algún quehacer humano no significa que necesariamente sea por defecto o degeneración, sino también por el progreso de ese quehacer, como sucede con la técnica (443). Este auge técnico, este progreso de la técnica en los últimos tiempos ha producido una crisis en otros quehaceres, ha producido una crisis en los principios de los quehaceres sean teóricos o prácticos, una crisis que ha descuidado, ha desvalorado los principios de los quehaceres, los principios de la ciencia en su totalidad y con ello de la cultura, de la civilización; podemos decir de manera más drástica que el glorioso progreso de la técnica ha causado crisis en los principios de la civilización. Nuestro tiempo es un tiempo de crisis en muchos órdenes, crisis en nuestro mundo y en nuestra vida social e individual, decir esto no es con el afán de desalentar ni de ofender, sino de estar alerta ante nuestros problemas, reflexionar, buscar soluciones a esos problemas y no naufragar en ellos.

La técnica interviene en la producción de la sociedad, una producción no únicamente como fabricación de cosas sino es el campo productivo de una comunidad, de un país; una producción en la que están contenidos otros quehaceres, otros saberes como son económicos, educativos, administrativos, políticos, etcétera; estos quehaceres, estos saberes forman una unidad productiva, una unidad que proporciona más y mejores niveles de vida a sus integrantes. Una unidad productiva en la que el empleo de técnicas sumamente complicadas, técnicas que van marcado la pauta de los cambios, cambios que permiten prever situaciones

coyunturales (444) del hombre, de su mundo, de su tiempo.

La producción ha sido una de las grandes perspectivas de la vida colectiva, una dimensión, una actividad, un quehacer que en nuestro tiempo ha alcanzado un primer término (445). La producción está en un primer término esto significa cambio, la producción es un cambio más el cambio no siempre trae novedades. El hombre ha hecho casi lo mismo desde hace mucho tiempo nada más que de manera diferente, quehaceres que han cambiado en la manera de hacerlos y así han cambiado su aspecto ante la sociedad. Estos cambios en la manera de hacerlos y en la manera que son recibidos en la sociedad, se está viviendo, por ejemplo, en la actualidad con la producción. La producción, una actividad, un quehacer, una dimensión antigua que ha cambiado los modos de hacerla, es evidente que la producción y todo lo que ella encierra como es la industria, el comercio y otras actividades secundarias que trae consigo también han cambiado, este cambio se debe por un lado a la introducción de la técnica en estas actividades y por otro lado, la razón más simple es que el hombre cambia, el hombre es cambio y con él sus quehaceres y su mundo. El cambio más importante en nuestro tiempo de esta grande y perenne actividad de la vida colectiva es el cambio de su localización en la perspectiva de la sociedad, es decir, un determinado quehacer humano puede pasar de un segundo o tercer sitio al primero. Si recorremos un poco la historia encontramos que en la Edad Media las ocupaciones situadas en primer término eran la guerra y la religión, estas dos ocupaciones eran la estructura efectiva de la sociedad, el guerrero y el clérigo eran las piezas que articulaban la sociedad.

Ahora bien, la producción es la actividad de la vida colectiva que hoy se haya situada en primer término, no porque sea la más estimada sino porque es la actividad en base a la cual la sociedad funciona y se rige, es decir, la producción es la actividad que la sociedad de nuestro tiempo tiene como eje de articulación del mecanismo social. Así como en un tiempo fueron el guerrero y el clérigo piezas en la articulación de la máquina social, hoy, lo es el gerente, la pieza principal, este hombre es un hombre de grandes ventajas y desventajas: "...el hombre que ejerce la gerencia de una empresa no puede menos de recibir sobre sí todas las ventajas que la sociedad actual puede ofrecer, pero, al mismo tiempo,

todos los impactos que de ella son emitidos" (446). Este hombre, piedra de soporte de la sociedad actual, un hombre que es causa y consecuencia de la sociedad, un hombre que es un producto social y es un productor de la historia social, un hombre que va haciendo el destino de la sociedad y en la que muy posiblemente se va diluyendo. Este hombre es el protagonista de la sociedad, es el protagonista del cambio, del devenir social pues así como un día él fue consecuencia de una actividad de la vida social así también será causa de otra distinta actividad social y de otro distinto modo de ser hombre.

Esta dimensión de la vida social que es la producción con todas sus actividades derivadas, en la actualidad tiene ecos positivos y negativos, en vista de que todo quehacer trae consigo esta doble dimensión, esta relatividad pues la vida humana es un sistema de relatividades: "En la vida, por desgracia, no hay nada absoluto. El hombre está condenado a vivir entre cosas relativas" (447). Entre los ecos positivos es notorio la industrialización combinada con el progreso de la higiene que ha hecho posible el crecimiento enorme de la población y el nivel de vida es más elevado (448). Estos dos factores han permitido y han obligado, a la vez, a que la industria y con ella la técnica se desarrolle velozmente, se desarrolle en proporciones gigantescas y ya que mencionamos este desarrollo gigantesco de la industria y de la técnica unido a la producción, hay que destacar las modificaciones que han causado en el hombre y en el mundo. La producción se encuentra en primer término, una situación en la que mucho ha intervenido la técnica porque la producción, eje de la sociedad es una actividad que ha cambiado al mundo y al hombre. Sobre el mundo son evidentes los cambios, cambios que se expresan en su ser, es un mundo distinto, un nuevo mundo. En relación con el hombre, los cambios han sido por una parte y resumiendo, el nivel de vida ha subido en muchos y diferentes aspectos; por otra parte, la producción hace que el hombre en lo personal y en lo social llegue a caer en el determinismo, un determinismo que la sociedad le impone frente a la producción, esto es, el hombre se vuelve un objeto, una pieza más y por tanto sustituible en el engranaje de la producción. La producción se enfoca, se dirige a lo material, producir más para tener más en lo cual el hombre se pueda escapar, se pueda esconder para no enfrentar su gran responsabilidad, su

gran tarea de vivir como hombre. Pero el hombre ya no sabe qué hacer frente a su propia creación, frente a ese mundo nuevo que se le ha convertido en un angustioso problema, un problema que puede ser revisado desde diferentes puntos de vista, un problema que puede tener también diferentes soluciones; un problema y una solución que pueden empezar o que pueden terminar con la reflexión del hombre y de su circunstancia, como bien escribe Ortega en las Meditaciones del Quijote: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo". (449). Hombre y circunstancia, circunstancia y hombre, dos realidades, dos entidades que se implican y se complementan; realidades que nuestro tiempo las ha separado, una separación que las está deteriorando y que es urgente volverlas a relacionar, volverlas a entender de manera complementaria y dialéctica.

La colocación prominente de la producción en la vida colectiva ha dejado de lado, ha desbancado otras dimensiones, otros quehaceres. Esta colocación en primer término en las sociedades actuales es una colocación no sólo por: "...haber crecido su propia importancia, sino que otras formas de actividad se han debilitado y no tienen hoy fuerza bastante para controlarla, quiero decir, para mantenerla a nivel con ellas" (450). Que otras dimensiones, otras actividades se hayan debilitado esto ha dado paso a la producción, un fenómeno digno de considerar.

La producción junto con la industria, el comercio, los transportes y otras actividades son órganos que constituyen el eje de la sociedad actual, son realidades que han crecido, que se desarrollan teniendo como contraste la debilitación que sufre otras realidades como la familia así lo apunta Ortega y Gasset: "Es de notar, en contraste con esto, la debilitación que sufre la familia. El hecho de que hoy casi todos los gobiernos se esfuercen en protegerla, demuestra que necesita auxilio, que padece astenia" (451). La familia se ha debilitado por múltiples factores como los económicos que menciona nuestro autor en el que las habitaciones tienen que ser pequeñas, el programa de vida dentro de ellas es reducido por la sencilla razón de que escasea al extremo el servicio doméstico porque la familia en su origen etrusco -hasta hace un siglo- significaba padre, madre, hijos, criados, familiares y hoy ha quedado reducido a padre, madre e hijos (452), una reducción que desvanece a la familia

progresivamente porque no encuentra los elementos para sostenerse, para detener o al menos controlar este debilitamiento; un debilitamiento que está en la misma familia y en la sociedad, en la civilización. A este deterioro de la familia por causas económicas podríamos sumarle las culturales, sociales, psicológicos, inclusive religiosas, etc.

Hoy, nos damos cuenta de que no sólo la familia sino otras realidades, otros quehaceres se han debilitado, han entrado en crisis porque el hombre y con él su circunstancia se han perdido, el hombre ha perdido de su horizonte realidades, quehaceres que ocasionan que el hombre se sienta y viva incompleto. Es el hombre de nuestros tiempos un hombre que ha tenido grandes y diversas posibilidades de ser y de quehacer, sin embargo, en las posibilidades se ha perdido, ha naufragado; el panorama desbordante de posibilidades lo ha "imposibilitado" -aunque parezca contradictorio- en algunos modos de ser y de quehacer, modos que se debilitan, que se pierden, que naufragan como su creador, como su hacedor en la situación actual de la sociedad, del mundo y del hombre.

Hablar de la técnica, del ser del hombre técnico, de la producción como eje actual de nuestras sociedades es hablar de asuntos que ocupan y pre-ocupan al hombre.

José Ortega y Gasset señala la diferencia entre las diversas ocupaciones, quehaceres o profesiones que el hombre realiza, diferencias marcadas ya en la antigüedad -griegos y romanos- entre profesiones liberales, artes liberales y profesiones serviles, artes serviles. La diferencia de estas profesiones en la antigüedad no era una diferencia que se fundara en la actividad misma, sino que se calificaba por el tipo de hombre que normalmente la ejercitaba. En la profesión liberal, el libre era el sujeto y su libertad constituía un estado social perfectamente determinado y jurídicamente establecido (453). Esta diferencia entre las profesiones establecida por la condición jurídica-social ha cambiado y para Ortega las diferencias de las profesiones están en la actividad misma. Nuestro pensador apunta entre la profesión liberal o libre que se distingue bien de las profesiones, de las ocupaciones manuales y más en general de las corporales (454), contrando su atención en las profesiones liberales.

La profesión liberal es una ocupación predominantemente intelectual,

aunque este atributo no es suficiente para definirla, asimismo se caracteriza aparte de ser una actividad, un ejercicio intelectual es una profesión que no se ejercita corporativamente (455), es decir, la profesión liberal en el sentido orteguiano más restringido es: "...aquella en que el individuo actúa suelto, por sí y ante sí. Que esto acontezca, que haya ocupaciones las cuales, por lo visto, reclaman o, por lo menos, tienden a ser cumplidas individualmente es el rasgo más saliente de la profesión liberal que nos orienta para descubrir sus condiciones internas y su peculiar situación en la sociedad actual" (456). La profesión liberal es un actuar del individuo en cuanto tal, de ese hombre único, concreto, irreplicable, distinto. La profesión liberal es una profesión personal, una profesión en la que expresa y en la que hace su ser hombre; es una profesión creativa, una profesión de creación vital donde ese individuo único, concreto, irreplicable y distinto está creando y se está creando. La profesión liberal libera al hombre que tiene que ser, que tiene que hacerse. La profesión liberal es una profesión que le es al hombre única, concreta, irreplicable, distinta a cualquier otra profesión y hasta en la profesión misma, es un quehacer personal, muy personal: "En la profesión liberal la ocupación pertenece a lo más personal de la persona" (457).

La profesión liberal es una profesión en la que se pone en riesgo el ser del hombre, es una profesión que necesita de lo que es y de lo que va a ser como hombre, la profesión liberal necesita que su hacedor, su creador tenga ciertas condiciones personalísimas, puesto que es un quehacer, una actividad de creación, (458), como escribe en líneas anteriores en esta profesión, el hombre está creando y se está creando; el hombre crea su circunstancia, su mundo, su sociedad al mismo tiempo que se está creando, que se está haciendo hombre. La profesión liberal expresa el ser del hombre que la ejercita, sus condiciones internas, su situación en la sociedad actual, expresa su más auténtico vivir.

La profesión liberal siendo una actividad de lo más personal de la persona, que necesita de esas condiciones personalísimas donde no es suficiente la capacidad intelectual sino que esta profesión liberal supone talento o dotes (459) y esto encierra capacidades, aptitudes y actitudes, encierra creatividad: "Mas el talento (dotes) aunque se

origina en una capacidad nativa del individuo no consiste solo en ella: implica que ese don gratuito ha sido con grande y constante esfuerzo desarrollado y educado" (460); de nada le sirve al hombre el hecho de tener talento y no desarrollarlo. Al hombre nada le es dado de manera gratuita, tener talento significa responsabilidad, una responsabilidad ontológica, vital; el hombre tiene que ser y hacer lo que tiene que ser. El hombre tiene vocación, el hombre es un llamado a ser hombre. Por eso, decir que ese talento o esos dotes son un don gratuito, un don innato que implica constante esfuerzo, un don que se tiene que hacer, un don que se desarrolla, se educa y se expresa; el talento o los dotes se expresan no se ocultan, se hacen no se dan.

La profesión liberal es una profesión individual, personal que nace del mismo hombre, una profesión en la que el hombre actúa por sí y ante sí (461). Esta profesión no viene de fuera, no es impuesta, sino al contrario: "...emerge del propio sujeto hasta el punto de que solo sumergido en él se siente feliz, es lo que llamamos vocación" (462). La profesión liberal es una profesión de talento y vocación (463), es un quehacer que le pertenece a quien lo realiza, un quehacer intrínseco, un quehacer que es la sustancia de la persona y como tal, es una profesión que constituye el ser y el quehacer del hombre; es una profesión que aunque la realicen varias personas es una profesión única, concreta, irrepetible y distinta; una profesión que la hace el hombre y lo hace ser hombre. La profesión liberal es una vocación, una vocación a ser hombre, a vivir auténticamente. La profesión liberal se identifica y satisface las carencias ontológicas, es una profesión que expresa el acontecer de ese hombre; una profesión que es la sustancia del hombre y como su nombre lo indica no cabe en lineamientos, es un quehacer que no determina al hombre, es un quehacer abierto a diferencia de los quehaceres o profesiones serviles en las que el hombre que las realiza pierde su concreta individualidad, es un individuo abstracto, vacío y por ende sustituible (464). En las profesiones serviles el hombre pierde su ser personal, su ser único, concreto, irrepetible y distinto para generalizarse, para ser un hombre común, abstracto e intercambiable.

Dentro de las profesiones serviles podemos mencionar las ocupaciones manuales y más en general las corporales. Ortega para ejemplificar la

profesión servil y poder establecer comparaciones con la profesión liberal menciona la ocupación del obrero, una labor que la realiza un hombre que cumple pero que puede ser igualmente realizada por cualquier otro hombre. En las profesiones serviles la persona, en este caso el obrero, queda contraído a significar solamente un número determinado de horas de trabajo (465). Este hombre, por las condiciones de su profesión pierde su personalidad y con ella su creatividad, sus dotes. La profesión servil es una profesión sin vocación y sin talento. En la profesión servil el hombre se sumerge, se funde en un grupo, en una colectividad, por ejemplo, un Sindicato. Sus necesidades, sus exigencias son comunes no diferenciales y por eso no actúa por sí mismo ni desde sí mismo, sino como bloque gremial (466). La profesión servil -como señalé anteriormente- es una profesión carente de talento y de vocación que son características personales presentes en la profesión liberal, decir que la profesión servil es una profesión sin vocación y sin talento significa que la profesión servil es una obra: "...anónima e indiferenciada, desindividualizada, despersonalizada" (467). La profesión servil limita, determina el acontecer vital del hombre; un hombre que es, que hace, que vive lo que la profesión le demanda. La profesión servil es una profesión hecha en la que el hombre se encierra, una profesión en la que el hombre no puede realizar su ser, no puede ser lo que tiene que ser, simplemente, el hombre tiene que hacer y por consiguiente ser lo que la profesión le exige ser y hacer, lo que le permite ser como hombre. En la profesión servil el hombre se pierde, es una profesión en la que renuncia a su quehacer, a su destino como hombre.

Retomando la profesión liberal, una profesión que supone talento y vocación. Talento y vocación, magnitudes variables en el hombre y en la misma profesión pues: "Hay un más o un menos de talento, hay un más y un menos de vocación. Esto trae consigo que en la profesión libre los individuos aparecen jerarquizados ante la sociedad" (468).

Cada profesión liberal requiere de cierto talento y de cierta vocación; un talento y una vocación que es diferente en cada hombre, esto lo podemos entender un poco más si lo ejemplificamos. Para ser médico y para ser artista dos profesiones liberales que corresponde a un hombre distinto, a necesidades también distintas; estas profesiones diferentes

por el talento y la vocación son expresiones de modos de vida de esos hombres, de esos hombres únicos, concretos, irrepetibles, distintos que hacen de su profesión, de su quehacer un quehacer único, concreto, irrepetible, distinto.

Las profesiones liberales se han ido constituyendo por su propio quehacer, por el tipo de hombre que las ejercita y también por la sociedad, esto es, las profesiones liberales son profesiones que aparecen jerarquizadas ante la sociedad y con ellas de igual modo el hombre que las ejecuta; no sólo se necesita al profesional libre, a un médico sino se reclama al mejor de su profesión, al mejor médico posible; es una exigencia individual y social porque no basta que el profesional libre ejercite su actividad con un mínimo de suficiencia para que la sociedad lo acepte; la profesión liberal es mucho más. En toda profesión liberal se da una lucha por la preferencia social entre los individuos que la realizan. En algunas profesiones liberales, esta lucha es extrema por una marcada diferencia en el poder social (469). Hay una enorme diferencia social entre las profesiones liberales, una diferencia que es el poder social y además da poder social. La diferencia entre un gran médico y un gran escritor, diferencias en muchos aspectos, desde el económico que facilita en algunos casos el social hasta el reconocimiento personal, afectivo el que merece todo hombre por el simple hecho de ser hombre. La diferencia social de esas profesiones liberales como las artísticas, humanísticas al encontrarse relegadas, al encontrarse estancadas en su ser y en su quehacer en la sociedad, son profesiones que en un considerable número de sociedades están dejando de ser estimadas, valoradas por las nuevas generaciones; estas nuevas generaciones enfocadas a profesiones que les satisfagan sus necesidades meramente económicas están cerrando su panorama a otros modos de ser y de quehacer.

Esta diferencia social a veces enorme entre las profesiones liberales hace que muchos individuos claudiquen ante su talento y vocación, de la misma manera orilla a que otros individuos decidan y elijan un quehacer erróneo que puede dañar a la profesión: "...la profesión liberal es de naturaleza tan vulnerable que puede ser dañada fácilmente hasta por los mismos que la ejercitan" (470) y lo más grave aún es que una profesión errónea puede hacer del individuo un hombre fracasado, un hombre que no

eligió lo que tenía que ser. De tal suerte que en nuestro tiempo, las tendencias predominantes de la sociedad pueden influir desastrosamente en las profesiones liberales, esas sociedades en las que impera el hombre-masa, sociedades en las que se busca un igualitarismo, un igualitarismo que no construye sino que destruye, un igualitarismo sin razón de ser, ni de quehacer y sin embargo, las sociedades lo han impuesto, han impuesto un igualitarismo que amenaza el ser y el quehacer del hombre y como consecuencia a la profesión liberal. Un igualitarismo que como escribe Ortega y Gasset: "Porque si sigue predominando la manía de igualitarismo que hoy domina la vida histórica, acontecerá -y ya ha empezado a acontecer- que dentro de la profesión liberal misma los menos dotados buscarán apoyo en el Estado para que este regimiente la profesión, de modo que todos los que la ejercitan queden colocados socialmente, y esto significa, económicamente, al mismo nivel" (471). Sucede que en nuestro tiempo y en nuestras sociedades los principios constitutivos de la profesión liberal se han olvidado o quizás la misma sociedad los ha anulado pues la profesión liberal siendo una profesión personal, y por tanto única, concreta, irrepetible, distinta a cualquier otra profesión sea liberal o no y aún en el mismo campo profesional, el mismo individuo y con mayor peso la sociedad han hecho de algunas profesiones una profesión masificada en la que el hombre no busca, no quiere un desarrollo, no quiere ni crecer ni crear, sencillamente se conforma y se concreta con ejercer la profesión sin más, de una manera mediocre donde carecen de aspiraciones, de necesidades, profesiones en las cuales se pierde el sentido original de su quehacer. Hay profesiones liberales en las que impera el valor económico o profesiones que se ejercen por el nivel, por el status económico que en ellas se alcanza; profesiones en que se logra ese poder social, ese nivel económico sin saber sus ejecutantes que es lo que están haciendo, hacen de su profesión un quehacer por hacer, nulificando así la trascendencia personal y social. Este igualitarismo imperante lleva al hombre a la decadencia, al estancamiento, un igualitarismo que rebaja al hombre y a su quehacer. El igualitarismo le ha quitado al hombre su capacidad de valorar, de aquilatar como hombre y aquilatar su mundo, puesto que el hombre, su quehacer, su mundo tienen valor y merecen respeto tanto de los otros

hombres como de la sociedad. El igualitarismo lo que ha sembrado es una fuerte desigualdad, una desigualdad sin razón porque busca eliminar al contrario, una igualdad desigual que en lugar de ofrecer las posibilidades para todos y cada uno de los hombres, lo que hace es poner trabas, obstáculos, anular las posibilidades de ser y de quehacer; una igualdad pero en el correcto sentido de la palabra, una igualdad diferenciada complementaria, una igualdad en la que cada hombre le sea posible hacer su ser y su quehacer, que cada hombre tenga un lugar respetado, valorado en la sociedad; un lugar que corresponda a sus necesidades, que corresponda a sus posibilidades de ser y de quehacer, aunque esto en la práctica es una utopía, algo puramente teórico ya que la sociedad como creación del hombre y todo lo que en ella es posible tiene errores sean por defecto o sean por exceso; errores que nacen de su mismo ser hombre. Esta situación puede cambiar para bien o para mal, cambios que son consecuencia de su devenir y a los que el hombre se tiene que enfrentar.

El hombre, su mundo, su ser, su quehacer son realidades complejas en las que todavía hay mucho por saber y por hacer. El hombre y sus obras tienen mucho camino por delante. Por eso, para entender y explicar la situación actual del hombre y más concretamente de las profesiones liberales es necesario entenderlas y explicarlas en su contexto histórico, nuestro siglo XX, donde ese igualitarismo imperante en la profesión liberal es un igualitarismo social basado en lo económico, en el que el hombre, el individuo no se le valora tanto su ser, su quehacer, su saber, etcétera, sino su tener, su nivel económico. Lo económico no es lo negativo de este igualitarismo social, sino lo negativo radica en el enfoque que se le da, pues se le da un valor prioritario, superior al que en realidad tiene y esto desubica al hombre frente a los otros hombres, a la profesión misma en relación con otras profesiones sean liberales o no; es así como esas tendencias predominantes de las sociedades actuales en las cuales el igualitarismo social económico ha ocasionado una diferencia abismal, una lucha entre los hombres y entre los quehaceres.

Mas los tiempos cambian y con ellos el hombre y sus quehaceres. Así como en un tiempo tuvieron cierta estimación algunas profesiones liberales y en otro tiempo perdieron esa estimación; una estimación que

la da y la quita la sociedad, por ejemplo, los pintores durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII viven en Italia con rango de príncipes, decaen inmediatamente y son considerados como artesanos y así continúan hasta 1850 en que su rango vuelve a elevarse y como este ejemplo hay otros muchos de las variaciones de nivel social en las que se ven envueltas las profesiones liberales según el grado de estimación que la actividad en cuestión goce en la sociedad (472); variaciones a las que ha tenido, tiene y tendrá que enfrentarse, variaciones en las que las profesiones se van formando: "Y, sin embargo, nunca ha logrado constituirse buenas defensas que aseguren con regularidad condiciones favorables para su ejercicio. De aquí que sea como un milagro histórico que hayan llegado a la perfección que hoy poseen. Han vivido poco menos que entregadas al puro azar" (473). Estas variaciones sociales de las profesiones liberales entregadas al azar, a un continuo devenir en el que en algunas épocas históricas alcanzan un gran esplendor, tienen gran empuje en la sociedad y en otras épocas esas mismas profesiones, decaen, se estancan. Estas variaciones sociales de las profesiones liberales son causadas por múltiples y diferentes factores e intereses de la misma sociedad, aunque el factor predominante, el factor último de estas variaciones que en opinión de Ortega tiene una importancia sorprendente y que no haya sido estudiado directamente es: "...al margen o ámbito que cada época de la historia ha dejado al individuo" (474), es decir, las variaciones que se han dado a lo largo de la historia sobre las profesiones liberales se debe nada menos que a la concepción que se tenga del individuo es así como ha habido épocas "individualistas" y épocas "colectivistas" (475). Ambas concepciones se han ido alternando, pero nuestro pensador aclara que las épocas "individualistas" han sido sumamente escasas y breves (476). Es evidente que nuestra época, es una época "colectivista" donde el individuo no encuentra espacio para su quehacer, para su acontecer, o mejor dicho, no tiene espacio, porque la sociedad no le permite elegir, decidir su ser y su quehacer. No hay espacio social suficiente para que el hombre, el individuo se realice, el individuo no encuentra espacio social suficiente para su obra personal (477).

Esta manera "colectivista" está presente en nuestra sociedad, en

nuestro siglo XX en el fenómeno social-histórico del hombre-masa. Siendo la profesión liberal una profesión que se funda en el individuo, en el actuar personal, hoy advertimos con tristeza de que no hay cabida para este modo de ser y de quehacer, para este modo de vida pues resulta que la actitud básica de las sociedades actuales es adversa a la individualidad; una actitud que ha contribuido principalmente al advenimiento del hombre-masa. Este advenimiento está escalando a lugares privilegiados de la sociedad. En las sociedades actuales el individuo es reprimido ante la acción desbordante de las masas, masas con espíritu conformista, sin sentido en su ser y su quehacer, sin sentido vital y sin embargo, tienen poder para dirigir la sociedad, tienen poder para determinar la situación de las profesiones liberales en la sociedad.

Ortega y Gasset expone de forma clara nuestra época como una época colectivista haciendo alusión a un hecho que es de sobremana representativo y escribe: "En Francia, que era el país donde más estimados eran los escritores, tienen estos hoy que vivir de escribir en los periódicos. Ahora bien, la colaboración en los periódicos significa una como burocratización de la inteligencia. El periódico obsesamente dirigido a la masa de los lectores, se deja sin remedio penetrar hasta el fondo por su modo de ser, de sentir y de pensar; y el escritor queda apretado por los problemas momentáneos que interesan a la gente y por lo que esta opina y espera. De aquí que la literatura francesa, ya en declinación, haya perdido toda originalidad y todo ímpetu" (478). Las épocas "colectivistas" apresan a las profesiones liberales, las determinan dentro de sus esquemas, de tal modo que las profesiones liberales en las épocas "colectivistas" tienen espacio para ser, para hacer lo que la sociedad, las masas establecen, las profesiones liberales tienen que adecuar su quehacer a la situación de la sociedad y este tener que adecuar la profesión liberal a la sociedad es en cierta forma generalizarla, masificarla, es una profesión que pierde la esencia de su actuación individual porque le es impuesta una actuación que la sociedad demanda, que la sociedad necesita y esta actuación no nace plenamente de la necesidad personal, única, concreta, irrepetible, distinta sino que es una necesidad de la comunidad de hombres. En otras palabras, el escritor escribe pero escribe lo que la sociedad necesita,

lo que a la sociedad le interesa que escriba, de ahí que en las épocas "colectivistas", el hombre que ejerce una profesión liberal se le marca el rumbo a seguir que la sociedad requiere, una sociedad con concepción "colectivista" nulifica el quehacer individual, el quehacer creador del hombre. Pero las épocas "colectivistas" no son épocas que únicamente se les critique negativamente, al contrario las épocas "colectivistas" tienen una crítica positiva, son épocas que junto con las épocas "individualistas" van configurando a las profesiones liberales, es más, estas variaciones sociales complementan, enriquecen, consolidan y perfeccionan al hombre y a lo humano como decía Humboldt citado por Ortega: "Para que lo humano se enriquezca, se consolide y se perfeccione es necesario, según Humboldt, que exista "variedad de situaciones". Dentro de cada nación, y tomando en conjunto las naciones -agrego yo- es preciso que se den circunstancias diferentes. Así, al fallar una quedan otras posibilidades abiertas" (479). La variedad de situaciones es condición de posibilidad para que el hombre y sus quehaceres estén vigentes, estén creándose porque una situación homogénea trae consigo la cotidianidad llevando al hombre y a lo humano a una escalofriante agonía, ya que se ha perdido, se ha desvanecido la originalidad, la fértil creatividad, la heterogeneidad que es complemento y crecimiento.

El hombre de hoy y más concretamente los jóvenes se encuentran con que ese proyecto de vida personal, original, creador no lo puede llevar a cabo porque al intentarlo notará que no hay espacio social a su disposición, que su proyecto vital tropieza con el prójimo, tropieza con la sociedad en la que no hay lugar para la individualidad sino para la colectividad, la masificación. Estos tropiezos los desanima y la falta de experiencia debido a su juventud los lleva a renunciar a su programa personal, buscando la solución en la acción de las masas, una acción en la que se dejan caer y toma para sí mismos una vida standard, común a todos. Esta acción masificadora aprisiona al hombre, es una acción que le impide al individuo moverse por propia iniciativa ya que choca con los otros hombres, generalmente masificados, choca con su contorno, choca con la sociedad. Ante tal estado parece que al hombre no le queda más remedio que masificarse, que sus movimientos de propia iniciativa sean movimientos que se ejecuten en común. Mas esto no es así: "Aún es posible

que ciertas minorías de hombres bien dotados reabren contra el tiempo. Pero esto es lo que más se echa de menos desde hace decenios. No creo que las líneas generales del colectivismo puedan ser ni evitadas ni modificadas en grado suficiente, pero si es posible salvar dentro de ellas ciertas formas de vida, de actuación individual, y el intentarlo sería el papel histórico de las profesiones liberales" (480). Nuestro tiempo es un tiempo de cambios, un tiempo difícil en el que se ha intentado rescatar otras realidades, a la vez de que nos perdemos en otras menos importantes, menos trascendentes. Sería necio de nuestra parte el querer negar el colectivismo como una realidad, una concepción constante en las sociedades actuales. Nuestro mundo es un mundo gobernado por ideas colectivistas y es este mundo donde las profesiones liberales tienen que esforzarse, un esfuerzo con un peso histórico, social y personal, un esfuerzo que tiene que contar con diversos factores uno de ellos es que este mundo, estas sociedades con tendencias colectivistas en las que los valores individuales son limitados, la inteligencia y la creatividad son escasamente estimados y por lo tanto las profesiones liberales: "...no pueden, como hace cuarenta o cincuenta años, apoyarse en un reconocimiento público de sus peculiares necesidades e imprescindibles privilegios" (481). Esta degradación por la inteligencia es un fenómeno sorprendente y como lo califica el mismo Ortega: "Es un fenómeno enigmático" (482) porque a pesar de la degradación por la inteligencia en los últimos decenios, las ciencias han seguido avanzando de manera admirable y gloriosa. Las ciencias han proporcionado al hombre medios técnicos que muy probablemente ni siquiera había soñado, sin embargo, por sucesos históricos, la ciencia no tiene el lugar que merece, la gente se: "...benefician de sus resultados, pero no están dispuestas a reconocer la superioridad de sus autores" (483). Las masas rechazan, detestan a los individuos únicos, concretos, irrepetibles, distintos y aceptan a los individuos intercambiables, como la inteligencia es el superlativo de la individualidad, así lo califica nuestro autor, la ciencia y con ella se sobrentiende la inteligencia no tiene el lugar que por derecho y por esfuerzo merece en la sociedad. A esto y a otras dificultades tendrá que enfrentarse la inteligencia, la creatividad, las profesiones liberales puesto que en estas dificultades es donde se

aprende, donde se avanza, donde se constituye y se consolida el hombre y todo lo humano. Si el hombre con su voluntad y su inteligencia no tuviera problemas, que todos los problemas le fueran resueltos, el hombre se perdería, la humanidad se moriría: "...porque el hombre es un ser hecho para existir en lo problemático, para ser espoleado por la conciencia y el dolor de sus problemas" (484). Así los verdaderos hombres, las grandes épocas de la Historia han nacido en estas oposiciones, en estas contradicciones; oposiciones, contradicciones que son una colaboración, son el complemento necesario para que el hombre y todo lo humano sea, exista, siga en su quehacer, en su acontecer, si el hombre no acepta esta colaboración, este complemento necesario caerá a la deriva, caerá en la ciega mecánica de estar perdido.

Los tiempos cambian, el mundo y las sociedades cambian y con ellos el hombre y sus quehaceres, en consecuencia las profesiones liberales también tienen que cambiar, pero debe de ser un cambio en el que no se pierda la esencia de este quehacer, un cambio en el cual este quehacer individual se sobreponga a las circunstancias, que no se deje sucumbir ante situaciones adversas como es el colectivismo, sino que precisamente esa situación adversa lo ayude a constituirse, que en la adversidad se complemente, se enriquezca, se consolide y se perfeccione. Gracias a esta variedad de situaciones, la profesión liberal se ha hecho y se sigue haciendo; el hombre y sus quehaceres en este constante devenir son, en este constante devenir se hacen y se deshacen. Esta variedad de situaciones no es una variedad negativa, contraria, no son situaciones que se oponen; esta variedad de situaciones es una variedad dialéctica, son situaciones que al mismo tiempo y de desigual modo se afirman y se niegan, son situaciones que se explican y se complementan de manera simultánea en la diferencia. El individualismo es tal no sólo porque se opone al colectivismo, sino en vistas del colectivismo, es decir, el individualismo y el colectivismo difieren en materia y en forma, mas se complementan inexcusablemente en lo que difieren tan es así que el individualismo no lo podemos entender, ni explicar sin el colectivismo y viceversa. De tal forma que etiquetar a uno o al otro como positivo o como negativo para el hombre y para sus quehaceres es menguar nuestra visión y encasillar nuestro pensamiento, el hombre y todo lo humano tiene

aciertos y tiene errores y esos aciertos son tales y se han conseguido y asegurado en base a los errores o posibles errores más correctamente, en el fondo esos errores o posibles errores han sido aciertos, han sido condiciones de posibilidad para nuestros aciertos, para nuestros logros.

Las profesiones liberales ante las sociedades con tendencias colectivistas no deben de parecer, sino hay que redoblar esfuerzos, esfuerzos que las van constituyendo. Hay que estar al nivel de las circunstancias, al nivel de la historia para que el ser y el quehacer del hombre, de cada hombre perdure. Cada hombre tiene una vocación, un quehacer, una vida que tiene que asumir con responsabilidad y conocimiento, no hay que caer por debajo de las circunstancias históricas que nos han tocado vivir, el hombre debe emprender cada día, cada momento su destino aunque esto se dice fácil, la realidad es algo muy diferente pero no por ello hay que dejarla, ni el hombre abandonarse a una vida mediocre. Hay que enfrentar y asumir la realidad que le ha tocado a cada hombre, hacer y hacerse en esas circunstancias, ser hombres por convicción, por decisión propia y no ajena, ser hombres únicos, concretos, irrepetibles, diferentes porque cada hombre tiene una sola posibilidad para ser verdaderamente hombre, el hombre tiene una sola vida y es única. El hombre tiene que vivir la vida, la vida hay que vivirla no sobrevivirla.

CITAS BIBLIOGRAFICAS.

- (1) José Ortega y Gasset, El hombre y la gente, O. C. Tomo 7, Revista de Occidente, Madrid, 1969. p. 159.
- (2) Ibid, p. 155.
- (3) Cfr. Ibid, p. 155.
- (4) Ibid, p. 143.
- (5) Ibid, p. 160.
- (6) Ibid, p. 162.
- (7) Ibid, p. 165.
- (8) Ibid, p. 175.
- (9) José Ortega y Gasset, Pasado y porvenir para el hombre actual, O. C. Tomo 9, Revista de Occidente, Madrid, 1971. p. 617.
- (10) Ibid, p. 617.
- (11) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 138.
- (12) Cfr. Ibid, p. 164.
- (13) Ibid, p. 139.
- (14) Ibid, p. 139 y 155.
- (15) Eduardo Nicol, Metafísica de la expresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1974. p. 134.
- (16) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 158.
- (17) Cfr. Ibid, p. 158 - 159.
- (18) Cfr. Ibid, p. 135.
- (19) Ibid, p. 135.
- (20) Ibid, p. 148.
- (21) Cfr. Ibid, p. 185.
- (22) Cfr. Ibid, p. 179.
- (23) Cfr. Ibid, p. 148.
- (24) Ibid, p. 148.
- (25) Ibid, p. 152.
- (26) Cfr. Ibid, p. 181.
- (27) Ibid, p. 148.
- (28) Cfr. Ibid, p. 148.
- (29) Cfr. Ibid, p. 152.
- (30) Cfr. José Ortega y Gasset, Historia como sistema, O. C. Tomo 6, Revista de Occidente, Madrid, 1973. p. 41.

- (31) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 175.
- (32) Ibid, p. 126.
- (33) Ibid, p. 126.
- (34) Ibid, p. 183 - 184.
- (35) Cfr. Ibid, p. 223.
- (36) Cfr. Ibid, p. 223.
- (37) Ibid, p. 223.
- (38) Cfr. Ibid, p. 223.
- (39) Ibid, p. 230.
- (40) Cfr. Ibid, p. 221.
- (41) Cfr. Ibid, p. 209.
- (42) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 735.
- (43) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 188.
- (44) Ibid, p. 182.
- (45) Ibid, p. 188 - 189.
- (46) Ibid, p. 152 - 153.
- (47) Ibid, p. 181.
- (48) Ibid, p. 181.
- (49) Ibid, p. 194.
- (50) Cfr. Ibid, p. 153.
- (51) Ibid, p. 180.
- (52) Cfr. Ibid, p. 184.
- (53) Ibid, p. 184.
- (54) Cfr. Ibid, p. 185.
- (55) Ibid, p. 185.
- (56) Cfr. Ibid, p. 191.
- (57) Ibid, p. 196.
- (58) Cfr. Ibid, p. 190.
- (59) Ibid, p. 195.
- (60) Cfr. José Ortega y Gasset, Unas lecciones de metafísica, O. C. Tomo 12, Revista de Occidente, Madrid, 1983. p. 52.
- (61) José Ortega Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 148.
- (62) Ibid, p. 175.
- (63) Cfr. Ibid, p. 202.
- (64) Ibid, p. 202.

- (65) Ibid, p. 203.
- (66) Ibid, p. 180.
- (67) Cfr. Ibid, p. 181.
- (68) Ibid, p. 150.
- (69) Cfr. Ibid, p. 149.
- (70) Ibid, p. 149 - 150.
- (71) Ibid, p. 177.
- (72) Ibid, p. 178.
- (73) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 43.
- (74) Ibid, p. 43.
- (75) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 198.
- (76) Cfr. Ibid, p. 206.
- (77) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 34.
- (78) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 199.
- (79) Ibid, p. 206.
- (80) Ibid, p. 209.
- (81) Ibid, p. 199.
- (82) Ibid, p. 199.
- (83) Cfr. Ibid, p. 200.
- (84) Ibid, p. 179.
- (85) Cfr. Ibid, p. 144.
- (86) Cfr. Ibid, p. 144.
- (87) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 683.
- (88) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 238.
- (89) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 738.
- (90) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 238.
- (91) Ibid, p. 182 - 183.
- (92) Cfr. Ibid, p. 237.
- (93) Cfr. Ibid, p. 268.
- (94) Ibid, p. 237.
- (95) Cfr. Ibid, p. 183.
- (96) Cfr. Ibid, p. 189.
- (97) Ibid, p. 268.
- (98) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 684.
- (99) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 268.

- (100) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 269.
- (101) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 687.
- (102) Cfr. Ibid, p. 711 - 712.
- (103) Cfr. Ibid, p. 683.
- (104) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 140.
- (105) Cfr. Ibid, p. 188.
- (106) Ibid, p. 252.
- (107) Ibid, p. 253.
- (108) Ibid, p. 253.
- (109) Ibid, p. 253 - 254.
- (110) Ibid, p. 254.
- (111) Cfr. Ibid, p. 254.
- (112) Ibid, p. 237.
- (113) Ibid, p. 254.
- (114) Ibid, p. 263.
- (115) Cfr. Ibid, p. 263.
- (116) Cfr. Ibid, p. 264.
- (117) Cfr. Ibid, p. 264.
- (118) Cfr. Ibid, p. 264.
- (119) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 683 y 735.
- (120) Cfr. Ibid, p. 735.
- (121) Cfr. Ibid, p. 683.
- (122) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 264.
- (123) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 735.
- (124) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 237.
- (125) Cfr. Ibid, p. 265.
- (126) Ibid, p. 215.
- (127) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 736.
- (128) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 225.
- (129) Ibid, p. 199.
- (130) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 683.
- (131) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 211.
- (132) Cfr. Ibid, p. 211.
- (133) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 683.
- (134) Ibid, p. 680.

- (135) Cfr. *Ibid*, p. 681.
- (136) *Ibid*, p. 681.
- (137) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 225.
- (138) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 688.
- (139) *Ibid*, p. 688.
- (140) Cfr. *Ibid*, p. 688.
- (141) *Ibid*, p. 688.
- (142) José Ortega y Gasset, Meditación de Europa, O. C. Tomo 9, Revista de Occidente, Madrid, 1971. p. 293.
- (143) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 683.
- (144) José Ortega y Gasset, Vieja y nueva política, O. C. Tomo 1, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 269.
- (145) José Ortega y Gasset, El poder social, Artículos, O. C. Tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 488.
- (146) José Ortega y Gasset, Origen y epílogo de la filosofía, O. C. Tomo 9, Revista de Occidente, Madrid, 1971. p. 355.
- (147) Cfr. José Ortega y Gasset, La rebelión de las masas, O. C. Tomo 4, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 117 - 118.
- Cfr. *Ibid*, p. 296 - 297.
- Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 6, p. 38.
- Cfr. José Ortega y Gasset, Del imperio romano, O. C. Tomo 6, Revista de Occidente, Madrid, 1973. p. 61.
- (148) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 224.
- (149) Cfr. *Ibid*, p. 213.
- (150) *Ibid*, p. 224.
- (151) Cfr. *Ibid*, p. 265.
- (152) *Ibid*, p. 265.
- (153) Cfr. *Ibid*, p. 226 y 264.
- (154) *Ibid*, p. 265.
- (155) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 736.
- (156) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 4, p. 296 - 297.
- (157) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 6, p. 19.
- (158) Jesús María Osés Gorraiz, La sociología en Ortega y Gasset, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989. p. 190.
- (159) José Ortega y Gasset, Velázquez, O. C. Tomo 8, Revista de

Occidente, Madrid, 1970. p. 656 - 657.

(160) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 266.

(161) Ibid, p. 212.

(162) Ibid, p. 213.

(163) Cfr. Ibid, p. 225.

(164) Cfr. Ibid, p. 77.

(165) Ibid, p. 214.

(166) Ibid, p. 215.

(167) Ibid, p. 216.

(168) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 38.

(169) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 216.

(170) Cfr. Ibid, p. 226.

(171) Ibid, p. 226.

(172) Cfr. Ibid, p. 220.

(173) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 736.

(174) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 226.

(175) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 37.

(176) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 226.

(177) Ibid, p. 226.

(178) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 689.

(179) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 77.

(180) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 735.

(181) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 236.

(182) Ibid, p. 236.

(183) Ibid, p. 235.

(184) Cfr. Ibid, p. 228.

(185) Cfr. Ibid, p. 228.

(186) Ibid, p. 236.

(187) Cfr. Ibid, p. 228.

(188) Ibid, p. 226.

(189) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 684.

(190) Cfr. Ibid, p. 684.

(191) Cfr. Ibid, p. 683.

(192) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 241.

(193) Cfr. Ibid, p. 153.

- (194) Ibid, p. 233.
- (195) Cfr. Ibid, p. 211.
- (196) Ibid, p. 222.
- (197) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 682.
- (198) Ibid, p. 682.
- (199) Cfr. Ibid, p. 678.
- (200) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 236.
- (201) Ibid, p. 234.
- (202) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 678.
- (203) Ibid, p. 678.
- (204) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 260.
- (205) Ibid, p. 259.
- (206) Cfr. Ibid, p. 254.
- (207) Ibid, p. 255.
- (208) Cfr. Ibid, p. 155.
- (209) Ibid, p. 242.
- (210) Ibid, p. 256.
- (211) Ibid, p. 245.
- (212) Cfr. Ibid, p. 246 - 247.
- (213) Cfr. Ibid, p. 246.
- (214) Cfr. Ibid, p. 245.
- (215) Ibid, p. 242.
- (216) Ibid, p. 255.
- (217) Cfr. Ibid, p. 255.
- (218) Ibid, p. 258.
- (219) Ibid, p. 248.
- (220) Cfr. Ibid, p. 248.
- (221) Ibid, p. 249.
- (222) Ibid, p. 250.
- (223) Ibid, p. 250.
- (224) Ibid, p. 251.
- (225) Cfr. Ibid, p. 247.
- (226) Cfr. Ibid, p. 247.
- (227) Ibid, p. 248.
- (228) Ibid, p. 246.

- (229) Cfr. *Ibid.*, p. 246.
- (230) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 4, p. 225.
- (231) Cfr. *Ibid.*, p. 224.
- (232) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 688.
- (233) Cfr. *Ibid.*, p. 688 - 689.
- (234) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 4, p. 225.
- (235) Cfr. *Ibid.*, p. 225.
- (236) Cfr. *Ibid.*, p. 225 - 226.
- (237) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 689.
- (238) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 4, p. 252.
- (239) Cfr. *Ibid.*, p. 252.
- (240) *Ibid.*, p. 251.
- (241) Cfr. *Ibid.*, p. 251.
- (242) *Ibid.*, p. 253.
- (243) Cfr. *Ibid.*, p. 258.
- (244) *Ibid.*, p. 263.
- (245) Cfr. *Ibid.*, p. 258.
- (246) *Ibid.*, p. 252.
- (247) *Ibid.*, p. 258.
- (248) *Ibid.*, p. 265.
- (249) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 688.
- (250) Cfr. *Ibid.*, p. 711.
- (251) Cfr. *Ibid.*, p. 712.
- (252) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 237.
- (253) Cfr. *Ibid.*, p. 268.
- (254) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 689.
- (255) *Ibid.*, p. 689.
- (256) *Ibid.*, p. 690.
- (257) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 205.
- (258) *Ibid.*, p. 205.
- (259) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 685.
- (260) *Ibid.*, p. 685.
- (261) *Ibid.*, p. 685.
- (262) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 197.
- (263) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 686.

- (264) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 219.
- (265) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 232.
- (266) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 686.
- (267) Ibid, p. 686.
- (268) Ibid, p. 686.
- (269) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 228.
- (270) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 257.
- (271) Cfr. Ibid, p. 242.
- (272) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 714.
- (273) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 242.
- (274) Ibid, p. 239.
- (275) Ibid, p. 232.
- (276) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 267.
- (277) Cfr. Ibid, p. 267.
- (278) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 232.
- (279) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 228.
- (280) Cfr. Ibid, p. 268.
- (281) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 234.
- (282) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 237.
- (283) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 233.
- (284) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 268.
- (285) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 234.
- (286) Ibid, p. 233.
- (287) Ibid, p. 233.
- (288) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 737.
- (289) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 260.
- (290) Cfr. Ibid, p. 260.
- (291) Cfr. Ibid, p. 261.
- (292) Ibid, p. 261.
- (293) Cfr. Ibid, p. 262.
- (294) Ibid, p. 262.
- (295) Ibid, p. 263.
- (296) Cfr. Ibid, p. 268.
- (297) Ibid, p. 264.
- (298) Cfr. Ibid, p. 264.

- (299) Ibid, p. 264.
- (300) Cfr. Ibid, p. 265.
- (301) Cfr. Ibid, p. 265.
- (302) Ibid, p. 267.
- (303) Ibid, p. 267.
- (304) Ibid, p. 268.
- (305) Ibid, p. 269.
- (306) Ibid, p. 269.
- (307) Ibid, p. 266.
- (308) Cfr. Ibid, p. 266.
- (309) Cfr. Ibid, p. 266.
- (310) Cfr. Ibid, p. 269.
- (311) Cfr. Ibid, p. 268.
- (312) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 743.
- (313) Ibid, p. 744.
- (314) Ibid, p. 743.
- (315) Ibid, p. 743.
- (316) Ibid, p. 746.
- (317) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 4, p. 215.
- (318) Ibid, p. 179.
- (319) José Ortega y Gasset, España invertebrada, O. C. Tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 94 - 95.
- (320) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 4, p. 145.
- (321) Cfr. Ibid, p. 146.
- (322) Ibid, p. 239.
- (323) Ibid, p. 243.
- (324) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 738.
- (325) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 6, p. 13.
- (326) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 738.
- (327) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 3, p. 93.
- (328) Ibid, p. 97.
- (329) Ibid, p. 102.
- (330) Cfr. José Ortega y Gasset, Goya, O. C. Tomo 7, Revista de Occidente, Madrid, 1969. p. 525.
- (331) Cfr. José Ortega y Gasset, Meditación del pueblo joven, O. C. Tomo

- 8, Revista de Occidente, Madrid, 1970. p. 382.
- (332) José Ortega y Gasset, La verdadera cuestión española, Escritos políticos, O. C. Tomo 10, Revista de Occidente, Madrid, 1969. p. 437.
- (333) José Ortega y Gasset, Maura o la política, Escritos políticos, O. C. Tomo 11, Revista de Occidente, Madrid, 1969. p. 90.
- (334) Cfr. José Ortega y Gasset, Mirabeau o el político, O. C. Tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 609.
- (335) Cfr. José Ortega y Gasset, La redención de las provincias y la decencia nacional, Escritos políticos, O. C. Tomo 11, Revista de Occidente, Madrid, 1969. p. 198.
- (336) Cfr. José Ortega y Gasset, El tema de nuestro tiempo, O. C. Tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 146.
- (337) José Ortega y Gasset, Imperialismo y democracia, Escritos políticos, O. C. Tomo 10, Revista de Occidente, Madrid, 1969. p. 129.
- (338) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 3, p. 92.
- (339) Cfr. José Ortega y Gasset, Prólogo para alemanes, O. C. Tomo 8, Revista de Occidente, Madrid, 1970. p. 40.
- (340) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 3, p. 97.
- (341) Ibid, p. 94.
- (342) José Ortega y Gasset, Socialismo y aristocracia, Escritos políticos, O. C. Tomo 10, Revista de Occidente, Madrid, 1969. p. 239.
- (343) Cfr. José Ortega y Gasset, El Espectador VI, O. C. Tomo 2, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 504.
- (344) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 150.
- (345) Ibid, p. 150.
- (346) Ibid, p. 145.
- (347) Ibid, p. 146.
- (348) Jesús María Osés Gorraiz, op. cit. p. 133.
- (349) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 146.
- (350) Ibid, p. 144.
- (351) Cfr. Ibid, p. 143.
- (352) Ibid, p. 144 - 145.
- (353) Ibid, p. 145.
- (354) Ibid, p. 170.
- (355) Ibid, p. 145.

- (356) Ibid, p. 145.
- (357) Ibid, p. 192.
- (358) Ibid, p. 146.
- (359) Cfr. Ibid, p. 148.
- (360) José Ortega y Gasset, 'op. cit. Tomo 9', p. 700.
- (361) Ibid, p. 698 - 699.
- (362) Ibid, p. 700.
- (363) Ibid, p. 700.
- (364) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 148.
- (365) Ibid, p. 188.
- (366) Ibid, p. 192.
- (367) Ibid, p. 183.
- (368) Ibid, p. 184.
- (369) Cfr. Ibid, p. 172.
- (370) Cfr. Ibid, p. 181.
- (371) Ibid, p. 180.
- (372) Ibid, p. 181.
- (373) Ibid, p. 186 - 187.
- (374) Ibid, p. 211.
- (375) Ibid, p. 211.
- (376) Ibid, p. 211.
- (377) Ibid, p. 213.
- (378) Ibid, p. 213.
- (379) Ibid, p. 187.
- (380) Cfr. Ibid, p. 186.
- (381) Ibid, p. 187.
- (382) Ibid, p. 181 - 182.
- (383) Ibid, p. 178.
- (384) Ibid, p. 178.
- (385) Cfr. Ibid, p. 179.
- (386) Cfr. Ibid, p. 179.
- (387) Ibid, p. 178.
- (388) Cfr. Ibid, p. 276.
- (389) Ibid, p. 277.
- (390) Cfr. Ibid, p. 198.

- (391) Cfr. *Ibid*, p. 193.
- (392) Cfr. *Ibid*, p. 193 - 194.
- (393) Cfr. *Ibid*, p. 221.
- (394) *Ibid*, p. 222.
- (395) *Ibid*, p. 222.
- (396) Cfr. *Ibid*, p. 143.
- (397) *Ibid*, p. 143.
- (398) Cfr. *Ibid*, p. 143.
- (399) *Ibid*, p. 149.
- (400) *Ibid*, p. 148.
- (401) *Ibid*, p. 195.
- (402) *Ibid*, p. 184.
- (403) *Ibid*, p. 202.
- (404) *Ibid*, p. 196.
- (405) *Ibid*, p. 202.
- (406) *Ibid*, p. 201.
- (407) *Ibid*, p. 278.
- (408) Cfr. *Ibid*, p. 278.
- (409) *Ibid*, p. 203.
- (410) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 659.
- (411) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 4, p. 191.
- (412) *Ibid*, p. 238.
- (413) *Ibid*, p. 189.
- (414) *Ibid*, p. 190.
- (415) Cfr. *Ibid*, p. 188.
- (416) *Ibid*, p. 189.
- (417) *Ibid*, p. 188 - 189.
- (418) *Ibid*, p. 190.
- (419) *Ibid*, p. 191.
- (420) Cfr. *Ibid*, p. 191.
- (421) Cfr. *Ibid*, p. 192.
- (422) *Ibid*, p. 193.
- (423) *Ibid*, p. 196.
- (424) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 618.
- (425) Cfr. *Ibid*, p. 618.

- (426) Cfr. Ibid, p. 623.
- (427) Ibid, p. 619.
- (428) Ibid, p. 619.
- (429) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 218.
- (430) Ibid, p. 223.
- (431) Cfr. Ibid, p. 216.
- (432) Cfr. Ibid, p. 197.
- (433) Ibid, p. 197.
- (434) Ibid, p. 197.
- (435) Ibid, p. 196.
- (436) Cfr. Ibid, p. 197.
- (437) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 619.
- (438) Cfr. Ibid, p. 624.
- (439) Cfr. Ibid, p. 619.
- (440) Ibid, p. 619.
- (441) Ibid, p. 619.
- (442) Ibid, p. 671.
- (443) Cfr. Ibid, p. 671.
- (444) Cfr. Ibid, p. 731.
- (445) Cfr. Ibid, p. 728.
- (446) Ibid, p. 732.
- (447) Ibid, p. 729.
- (448) Cfr. Ibid, p. 728.
- (449) José Ortega y Gasset, Meditaciones del Quijote, O. C. Tomo 1, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 322.
- (450) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 730.
- (451) Ibid, p. 730.
- (452) Cfr. Ibid, p. 730 - 731.
- (453) Cfr. Ibid, p. 691.
- (454) Cfr. Ibid, p. 691.
- (455) Cfr. Ibid, p. 692.
- (456) Ibid, p. 692.
- (457) Ibid, p. 693.
- (458) Cfr. Ibid, p. 693.
- (459) Cfr. Ibid, p. 693.

- (460) Ibid, p. 693.
- (461) Cfr. Ibid, p. 692.
- (462) Ibid, p. 693.
- (463) Cfr. Ibid, p. 694.
- (464) Cfr. Ibid, p. 692.
- (465) Cfr. Ibid, p. 692.
- (466) Cfr. Ibid, p. 692.
- (467) Ibid, p. 692 - 693.
- (468) Ibid, p. 694.
- (469) Cfr. Ibid, p. 694.
- (470) Ibid, p. 694.
- (471) Ibid, p. 694.
- (472) Cfr. Ibid, p. 695.
- (473) Ibid, p. 694 - 695.
- (474) Ibid, p. 695.
- (475) Cfr. Ibid, p. 695.
- (476) Cfr. Ibid, p. 695.
- (477) Cfr. Ibid, p. 695.
- (478) Ibid, p. 696.
- (479) Ibid, p. 696 - 697.
- (480) Ibid, p. 699.
- (481) Ibid, p. 699.
- (482) Ibid, p. 700.
- (483) Ibid, p. 700.
- (484) Ibid, p. 700.

CAPITULO V

EL HOMBRE COMO SER HISTORICO

1. EL HOMBRE COMO HEREDERO: EL PASADO.

El hombre es un ser consignado a un tiempo y a un espacio, en parte, es por esto que es un ser histórico, además la historia es la ciencia que da razón de un ser en constante cambio, de un ser que es y también es lo que aún no es; da razón de un ser dinámico, dialéctico y distinto.

El hombre es histórico porque su ser, su vida, su quehacer trascienden en el tiempo y en el espacio. El ser del hombre, su vida, su quehacer son únicos, concretos, irrepetibles, distintos he aquí su trascendencia e historicidad.

Hay hombres que con su vida y su quehacer han llegado a trascender a un nivel universal, sin embargo, todo hombre trasciende con su vida y con su quehacer tan personal que nadie podrá ser igual a otro. Todo hombre es distinto sea por esa carencia ontológica, sea por esa manera propia de vivir.

El hombre es el único ser que tiene historia y que hace historia tanto individual como social. La historia y el hombre son temporales. El tiempo dividido en: pasado, presente y futuro en los cuales se va haciendo el acontecer del hombre, se va haciendo la historia.

Para Ortega, el pasado no es solamente pasado porque ya pasó, es pasado por algo más; es pasado porque forma parte del hombre, forma parte de su vida: "Ese pasado es pasado no porque pasó a otros, sino porque forma parte de nuestro presente, de lo que somos en la forma de haber sido; en suma: porque es nuestro pasado. La vida como realidad es absoluta presencia: no puede decirse que hay algo si no es presente, actual. Si, pues, hay pasado, lo habrá como presente y actuando ahora en nosotros" (1). El pasado forma el vivir del hombre, forma el presente del hombre, forma su ahora.

La vida es quehacer y este quehacer es presente, es ahora: "La vida es siempre un "ahora" y consiste en lo que ahora se es" (2). Al decir que la vida es siempre un "ahora", ¿cómo podemos entender el pasado y el futuro en esta realidad? Tanto el pasado como el futuro tienen realidad en el ahora de cada hombre. El hombre recuerda el pasado o anticipa el futuro en su ahora, en su presente. El presente es el punto, es la realidad que contiene el pasado y el futuro: "En este sentido la vida es puntual, es

un punto: el presente, que contiene todo nuestro pasado y todo nuestro porvenir. Por eso he podido afirmar que nuestra vida es lo que estamos haciendo ahora" (3).

La vida es ahora, es presente. El hombre es lo que está haciendo ahora, un hacer ahora, un hacer presente que encierra su pasado y la posibilidad de su futuro. El ahora, el presente es resultado de un pasado y es acción hacia el futuro.

Ortega compara el pasado con ese ser que ya es, con ese ser fijo, estático, invariable, determinado de las cosas y de los animales. El hombre lo que tiene de fijo, estático, invariable, determinado -guardando cierta analogía con las cosas y los animales- es lo que ha sido, lo que ha hecho, lo que ha vivido y esto es su pasado: "El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal" (4). El pasado en el hombre es ese ser fijo que tiene y que es, ese pasado que no es posible de cambiar, que es así, que es una realidad necesaria. El hombre no puede cambiar lo que ha sido, lo que ha hecho, lo que ha vivido; un pasado que está, que gravita en el presente: "Nuestro pasado, sin duda, gravita sobre nosotros, nos inclina más a ser esto que aquello en el futuro, pero no nos encadena ni nos arrastra" (5).

El pasado actúa en el presente, en el ahora. Ortega dice que actúa de manera negativa sobre lo que podemos ser (6). Este actuar de manera negativa del pasado sobre lo que podemos ser es en el sentido de que el hombre no puede volver a vivir lo que ha vivido. El problema no es sólo de tiempo sino además es un problema ontológico. El hombre está forzado a avanzar sobre sí mismo queriendo alcanzar lo que aún no es, el ser del hombre es irreversible (7), la historia es irreversible. El hombre y la historia no se pueden volver, es quiérase o no, inexorablemente un caminar hacia un futuro, un caminar en lo desconocido, en lo imprevisible, en lo intransitado; un caminar hacia algo siempre nuevo pues el porvenir es siempre nuevo. Ahora bien, si siempre se marcha hacia un futuro siempre nuevo en consecuencia las circunstancias y los problemas son nuevos y el hombre y la historia no se pueden volver a soluciones antiguas, a soluciones pasadas, ante tal situación: "...¿qué cabe hacer? Señores, solo una cosa: inventar" (8). El hombre tiene que inventar, tiene que crear cada día, momento a momento su vivir. La vida

del hombre, la vida de cada hombre es siempre diferente. La vida del hombre es cambio, el hombre es cambio, un cambio que tiene en su base el pasado y el presente pero un cambio dirigido hacia el porvenir. El hombre no puede ser lo que ha sido -temporal y ontológicamente-, pues el hombre es un ser en constante devenir, en constante cambio; cambios donde va haciendo y des-haciendo, donde va siendo y des-siendo hombre.

El pasado está en el presente, en el ahora, no se le puede eliminar u olvidar, al contrario, para poder vivir con el pasado y poder superarlo es preciso contar con él porque sólo así se puede evitar cometer errores de otros tiempos. El pasado es la razón de ser del presente, el pasado tiene razón de ser en el ahora: "...cuando el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy. No hay actio in distans. El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo -se entiende, mi vida" (9).

El hombre es un ser que se encuentra en una coyuntura histórica, el hombre debe tener conciencia de esa coyuntura histórica, de esa razón de ser del pasado en el presente y en el futuro.

El pasado está en el presente y en el futuro, está en lo que es y en lo que aún no se es. El hombre es fatalmente libre, el hombre escoge su vida; el hombre hace y deshace su acontecer. Tener que escoger su vida, una vida que la impulsa hacia lo nuevo, hacia algo que aún no es y que sin embargo, ese futuro, este presente tienen raíces en el pasado sea personal o colectivo; un pasado que conforma el vivir del hombre. El pasado no se impone de una manera abrupta en el presente y en el porvenir, el pasado encauza: "El pasado -nuestro destino-, pues, no influye sobre nosotros en forma impositiva y mecánica, sino como hilo conductor de nuestras inspiraciones" (10). El pasado es destino, esto significa que el pasado dirige, encamina el presente y el porvenir asimismo debe de haber continuidad, reciprocidad. Esta continuidad, esta reciprocidad se refiere a que el pasado en algunos momentos delimita el ahora y tal vez el futuro así como en casos extremos cuando el porvenir consiste en la negación del pasado, el porvenir que pretende tal fin ha surgido precisamente de ese pasado que se quiere negar; ese pasado ha sido causa de inspiración para actuar en contra de él. El pasado permitió hacer y vivir algo que no se había hecho ni vivido o sencillamente

ser otro al que se había sido.

Este pasado o este destino no se puede cambiar ni discutir, se acepta o no: "Pero el destino -lo que vitalmente se tiene que ser o no se tiene que ser- no se discute, sino que se acepta o no. Si lo aceptamos, somos auténticos; si no lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos. El destino no consiste en aquello que tenemos ganas de hacer; más bien se reconoce y muestra su claro, riguroso perfil en la conciencia de tener que hacer lo que no tenemos ganas" (11). La aceptación o no del destino da una dimensión dramática y trágica (12) al acontecer humano. Frente al dilema del pasado, el hombre puede elegir vivir una vida auténtica o una vida falsa, pues la vida no es un quehacer entre los demás quehaceres, la vida es el quehacer único, el quehacer donde está en juego nuestro ser hombre; vivir, ser hombre es una sublime faena; vivir y ser hombre es un gran privilegio y un gran desafío.

El hombre generalmente piensa que el pasado se queda ahí, almacenado, latente y que puede llegar a olvidarlo o a borrarlo de su vida y lo importante es el presente y el futuro; pero no es así, el pasado está en el presente y en el futuro; el pasado es hacedor del presente y del futuro. El pasado de cada hombre junto al pasado de los otros hombres, otros hombres no son sólo los vivientes, hay otros hombres, otras vidas que fueron anacrónicas y no obstante le son pasado; un pasado que pesa, que cala de generación en generación.

El hombre no puede escapar ni del pasado propio ni del pasado ajeno: "Pero el pasado es por esencia revenant. Si se le echa, vuelve, vuelve irremediamente. Por eso su única auténtica superación es no echarlo. Contar con él. Comportarse en vista de él para sortearlo, para evitarlo. En suma, vivir "a la altura de los tiempos", con hiperestésica conciencia de la coyuntura histórica" (13). El hombre, cada hombre debe tener conciencia, debe ser hipersensible a esa realidad que lo hace hombre, a esa realidad que le es y de la que no puede escapar. El pasado hace el presente y hace el futuro. El pasado es destino, es fatum, es necesidad: "Nuestro destino no es sólo lo que hemos sido y ya somos, no es sólo el pasado, sino que viniendo de éste, se proyecta, abierto, hacia el futuro" (14). El hombre que olvida su pasado está condenado a cometer los errores de ese pasado, por eso el hombre tiene que aceptar, que asumir su pasado

para hacer su presente y proyectar su futuro. Al hombre le tiene que ser su pasado para vivir a la altura de los tiempos, pues renunciar a negar el pasado es renunciar o negarse a vivir, a ser simplemente hombre.

2. EL HOMBRE SE PROYECTA HACIA EL PORVENIR.

En capítulos anteriores, decíamos que el hombre es su vida y su vida es quehacer. El hombre tiene que decidir bajo su cuenta y riesgo lo que va a hacer, lo que va a ser, lo que va a vivir.

El hombre es un ser de posibilidades en el quehacer y por ende en el ser, en el vivir. El hombre es lo que hace y lo que hace es su vida, hace su ser hombre.

Que el hombre tiene que decidir bajo su cuenta y riesgo su ser, significa que la sustancialidad del hombre es la contingencia. El hombre no tiene ser fijo y dado sino que tiene que hacérselo, tiene que elegir y decidir ser ese hombre único, concreto, irrepetible y distinto que tiene que ser. El ser del hombre en sus líneas radicales es incertidumbre, es imprevisto (15); es peligro: "Por eso he dicho que la sustancia del hombre no es otra cosa que peligro. Camina el hombre siempre entre precipicios, y, quiera o no, su más auténtica obligación es guardar el equilibrio" (16). El hombre, un modo de ser, un modo de vivir tan extraño y tan particular que quizás ninguna ontología tradicional podría comprender. Para la ontología tradicional un ser, una realidad es, existe, precisamente porque existe ya lo que ella es; el ejemplo que comenta Ortega es sobre la piedra. Cuando la piedra empieza a existir, existe ya todo lo que constituye el ser, es decir, el ser de la piedra es un ser fijo, dado, acabado; la piedra nunca existe como aspiración de llegar a ser piedra sino que es completamente piedra en el preciso instante en que empieza a existir. De igual modo pasa con los animales y con las cosas tienen un ser, una consistencia ya determinada, en cambio, el hombre es un programa de vida, una aspiración a lo que aún no es; el ser del hombre es un ser, un existir mañana. Este es el peculiar perfil del hombre, un hombre que ha resuelto, que ha trazado su ser hombre en el mañana, en el porvenir; un hombre que comienza por ser el que aún no es:

"Porque según ello, resulta que el ser del hombre, a diferencia de todas las demás cosas del universo, consiste no en lo que ya es sino en lo que va a ser, por tanto, en lo que aún no es. El hombre comienza por ser su futuro, su porvenir. La vida es una operación que se hace hacia adelante" (17).

El hombre tiene que hacerse su ser, el hombre empieza por no ser, el hombre tiene de suyo nada, todo lo tiene que ir haciendo. El hombre es un ser que se proyecta hacia el futuro; el ser del hombre se encuentra en juego: "Y el hombre es ese extraño ser que tiene el privilegio, a la vez doloroso e ilustre, de existir en el futuro" (18):

Al hombre lo respalda un pasado, se hace en un presente pero lo sostiene, lo motiva un futuro. El futuro se va formando en el presente, el futuro se va haciendo en el ahora porque el futuro esa aspiración de todo hombre es, estrictamente, lo aún inexistente: "De ese futuro sólo existe ahora "nuestro esperar" y "nuestro temer". Y como el hombre es, ante todo, futurición; es, ante todo, un enjambre de esperanzas y temores" (19). Más allá de su pasado y de su presente, el hombre es futuro, el hombre es lo que aún no es, el hombre es siempre y en todo momento posibilidad. De ahí que el hombre sea para el mismo hombre un enigma, un ser indefinible pues podemos saber quién es el hombre o quién es ese hombre por lo que ha sido, por su pasado, por lo que es, por su presente; aunque este saber sobre el hombre es un saber parcial, es un saber inconcluso porque el hombre es una vida, es un acontecer que fue, que es y que será, es un acontecer en proceso, un acontecer que se mueve hacia adelante. El hombre se mueve y mueve el tiempo hacia adelante. El hombre es un futuro incierto, un futuro lleno de esperanzas y de temores; un futuro que le angustia al mismo tiempo que lo anima; un futuro en el que apoya su vida, una vida que es drama (20).

El porvenir incierto para cada hombre, para cada uno de nosotros; un porvenir que nos preocupa, un porvenir en el que se asienta el vivir, el quehacer del hombre. El hombre elige y decide su quehacer, un quehacer vital, un quehacer que es su ser hombre; un quehacer que es su vida; es por esto que el hombre tiene que resolver, tiene que preocuparse por lo que va a ser, por lo que va a hacer. Este quehacer está orientado, está ordenado hacia un tiempo futuro. El hombre vive pendiente de lo que va

a ser y a hacer dentro de un instante, es decir, en este presente, en este ahora se ocupa y se preocupa por elegir y decidir su futuro, ser y hacer: "Insisto, pues, en que ahora -en todo ahora- nos ocupamos en decidir nuestra futura ocupación, lo que aún no somos, lo que vamos a ser. Ahora bien, esto es ocuparse por anticipado, es ocuparse antes de ocuparse, es... pre-ocuparse. La vida es preocupación" (21).

El hombre se ocupa de hacer algo, tiene un quehacer, al hombre le pre-ocupa su quehacer. El hombre vive proyectándose hacia el porvenir, hacia lo que va a ser o hacer. En contadas ocasiones, el hombre reflexiona sobre lo que fue o hizo, sobre lo que es o hace, pero el futuro es objeto de constantes reflexiones, el hombre se detiene a pensar acerca de lo que aún no es, lo que aún no hace; un futuro, un porvenir que le ocupa antes de ocuparse, que le pre-ocupa, un porvenir que le inquieta, que le angustia.

La vida es siempre un tener que hacer algo. La vida es quehacer y da mucho quehacer y, el fundamental de los quehaceres es decidir en cada instante lo que se va a hacer en el próximo; es por eso que la vida es decisiva, es decisión (22). La vida se decide a sí misma, la vida se hace a sí misma; se decide y se hace a sí misma en cada instante dándose hacia el porvenir. La vida se decide, se hace hacia adelante: "No hay, pues, más remedio que definir al hombre como un ser cuya realidad primaria y más decisiva consiste en ocuparse de su futuro. Esta ocupación por adelantado con lo que aún no es, sino que amenaza ser en el instante próximo, es, por tanto, preocupación, y esto es, ante todo y por debajo de todo la vida humana: pre-ocupación, o como mi amigo Heidegger ha dicho, trece años más tarde que yo, Sorge, cura, es decir, preocupación" (23).

Al hombre le pre-ocupa su vida; la vida humana está enfocada, está encaminada hacia algo que aún no es. El hombre vive hacia el mañana. Esta pre-ocupación del hombre es un continuo hacer: "Por eso vivir es siempre, siempre, sin pausa ni descanso, hacer" (24). El hombre se ocupa por adelantado de lo que va a ser y hacer en el instante próximo; esto es, en este ahora se ocupa del que posiblemente le sobrevenga. Esta ocupación por adelantado origina situaciones patológicas en el vivir del hombre porque la pre-ocupación llega a tal grado que muchas veces ese ahora, ese

presente no lo puede vivir en plenitud ya que está ansioso, desesperado por ese, por esos momentos futuros, por esos momentos posibles a venir. El hombre planea, el hombre vive su porvenir desde su presente; "No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no: la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubren después, en relación con el futuro" (25).

El hombre vive inquieto por lo que aún no es, por lo que aún no hace; el hombre vive pre-ocupado. Este porvenir imprevisto mantiene al hombre vitalmente activo, aún a pesar de que ese porvenir es lo más inseguro, es lo más probable o no. El hombre nutre su vida, nutre su ser y su quehacer gracias a ese mañana; un mañana para algunos hombres demasiado idealizado, un mañana que por esa misma idealización no llegue quizás nunca y para otros hombres un mañana tan próximo e inmediato que inclusive podemos decir que ese mañana es en los siguientes instantes; un mañana que está íntimamente unido al presente, al hoy, al ahora; un mañana y un hoy que se van dando, que se van viviendo simultáneamente.

El hombre vive ocupándose del porvenir, su quehacer, su ser están orientados hacia lo que aún no es, hacia lo aún inexistente. El hombre busca afanosamente en el porvenir su realización; el hombre a través de ese porvenir va canalizando sus aspiraciones, va trazando la figura de ser humano que ha resuelto ser. Sin embargo, en ese porvenir se pueden quedar esas aspiraciones por ser, se puede quedar ese proyecto de vida; es así como, ese porvenir es un enjambre de esperanzas y de temores; un porvenir que le pre-ocupa, que le inquieta y motiva a la vez.

En el presente, en el ahora, el hombre se pre-ocupa por el futuro, una pre-ocupación que vive, una pre-ocupación que le es y que lo hace. El porvenir, enjambre de esperanzas y de temores es y se vive de cierta manera en el presente, en el ahora, es y se vive en esa pre-ocupación porque el porvenir no sólo está en ese momento, en ese tiempo próximo sino que también el porvenir se está viviendo desde el ahora, desde este ahora. El porvenir se forja en el presente aunque sea paradójico el porvenir configura, constituye el presente. El porvenir se hace en el presente y hace ese presente.

El porvenir lleva implícito el presente y el pasado realidades tan sutiles que es imposible separarlas, es imposible explicar una sin las

370

otras. El porvenir hace que el hombre en esa pre-ocupación retome su presente y su pasado; vivir en lo que aún no existe necesita de lo que existe y de lo que existió; lo que aún no se es y lo que aún no se hace necesita de lo que el hombre es y hace, de lo que el hombre fue e hizo: "Inclusive cuando nos entregamos a recordar. Hacemos memoria en este segundo para lograr algo en el inmediato, aunque no sea más que el placer de revivir el pasado" (26).

Pasado y presente, realidades ineludibles en el ser y en el quehacer del porvenir, realidades que encauzan, que son condiciones de posibilidad para el porvenir, para lograr algo más. Frecuentemente el pasado y el presente se descubren, se tiene conocimiento de ellos por la relación que guardan con el porvenir; el hombre al vivir pre-ocupado por su porvenir, inseguro ante él cae en la cuenta de su pasado o de su presente pues ese pasado que revivió o ese presente que vive pueden ser parte primordial para ayudar a lograr algo en ese momento próximo.

El hombre es un individuo, es una unidad conformada de un pasado, de un presente y de un futuro, realidades que hace el hombre y que lo hacen ser hombre. El hombre vive ocupándose de su futuro, un futuro que puede ir delineando, proyectando, un futuro que puede prever porque lo ha ido construyendo desde aquí, desde ahora. Es cierto, que el hombre se pre-ocupa por lo que aún no es, por lo que aún no hace, no obstante, lo que aún no es, lo que aún no hace depende de lo que ha sido y hecho, de lo que es y hace. El pasado y el presente están en el futuro.

El hombre puede aceptar o no su pasado y su presente; un pasado y un presente que no puede aniquilar, en cambio, es posible que el hombre destruya su porvenir desde su pasado y su presente. El pasado -el destino- es una realidad necesaria en la cual es imposible algún cambio; el pasado ya es, esto es fácil de entender. El futuro es una realidad posible, incierta, imprevista; es lo que aún no es y por tanto puede o no llegar a ser. El presente -el ahora-, podemos decir que es una realidad intermedia, una realidad que tiene su carácter de necesidad y de posibilidad. Ortega y Gasset no ahonda mucho en el presente. No obstante, el presente es el punto de la vida humana porque la vida es siempre un ahora, un ahora donde el pasado y el futuro tienen realidad (27). Lo que el hombre es y hace ahora es expresión de lo que fue y de lo que será, de

lo que hizo y de lo que hará.

La pre-ocupación por el porvenir puede obligar al hombre a recobrar el presente y el pasado; por otro lado en el presente está todo el pasado y todo el futuro. ¡Ahora bien, en el pasado, ¿no se puede prever el presente y el futuro? El pasado, de manera general referido a la humanidad ha podido "pronosticar" y "preestablecer" con relativa claridad las líneas generales del devenir histórico, aunque esto no deja de tener su riesgo, pues el hombre es un ser imprevisible, su vida es esencial e irremediable inseguridad (28). Es, precisamente esta inseguridad la que mantiene al hombre en contacto, enganchado a la vida. La inseguridad es la que permite que el hombre arriesgue y afirme su vida, su ser hombre: "...tenemos obligación de mantener siempre contacto tenaz con este subsuelo de inseguridad que nos constituye" (29). La inseguridad constituye al hombre, al hombre le es segura la inseguridad.

El hombre vive su presente, vive su ahora, un presente, un ahora encaminado hacia el futuro, un presente que apunta hacia algo que aún no es, hacia algo que le angustia y le anima, hacia algo que encauza su quehacer. En ese futuro es posible tantas cosas, en él se conjugan no sólo la voluntad y la inteligencia de ese hombre sino además, en mayor o menor grado la voluntad y la inteligencia de los otros hombres y a esto le añadimos las circunstancias, las posibilidades; es así como el porvenir del hombre, el porvenir de cada hombre es un porvenir que se rige por un poder supremo. Este poder supremo es el azar: "En efecto, la viscera cordial y decisiva del problemático futuro es un poder máximo y terrible, un poder impersonal, irracional y trágicamente insensible que rige nuestros destinos personales. Este poder supremo es el azar. Ultimamente todo en nuestra vida individual -y esto es, ante todo, nuestra vida- depende del azar" (30). La vida del hombre depende del azar. El azar tiene afinidad con las posibilidades que al hombre se le presentan y las circunstancias que lo rodean, pero el azar y las posibilidades conllevan a la necesidad y a la libertad. Azar, posibilidad, necesidad, libertad son elementos que forman y explican el vivir del hombre. Ortega no llega a exponer de manera clara la vinculación existente entre ellas, sin embargo, se puede entrever, se puede buscar en estos elementos y encontrar quizás fundamentos decisivos

que expresen y dilucidan el acontecer vital humano.

El hombre, siempre, tiene varias posibilidades, frente a esas posibilidades, el hombre está forzado a elegir, el hombre elige y decide su ser y su quehacer, por eso, el hombre es libre: "Dentro de la fatalidad de vuestra circunstancia sois libres; más aún, sois fatalmente libres porque no tenéis más remedio, queráis o no, que escoger vuestro destino en la holgura y el margen que os ofrece vuestra fatal circunstancia" (31). A la idea de la fatalidad de la circunstancia se le une un nuevo elemento, el azar.

El hombre tiene que ser y hacerse en este mundo, en este aquí y ahora; un mundo incanjeable al que le sumamos el azar. El azar es una realidad imprevisible, es una realidad latente en el futuro del hombre. El hombre puede discernir, proyectar su futuro mas en ese futuro siempre cabe la posibilidad de un cambio leve o de un cambio drástico. Esos infortunios que ni siquiera se pueden imaginar mucho menos tomar providencias, Ortega les llama el azar. El azar es un problema en el futuro del hombre porque aparece en ese porvenir de manera casual, accidental fuera del alcance humano, hasta es irracional en el instante en que se presenta. El azar puede alterar el futuro de modo radical, tal es el poder del azar en el destino personal que por azar de pronto te encuentras en la vida y por azar la pierdes.

El hombre vive su futuro desde su presente; se pre-ocupa por un porvenir, por un mañana incierto. La mayoría de los hombres preve su futuro con una perspectiva positiva y a veces optimista, con las mejores posibilidades, con las más adecuadas, llegando a perder contacto con su realidad. El hombre idealiza de tal manera su futuro que lo da por un hecho y deja de lado la parte azarosa del mismo. Cuando el hombre advierte que dicho futuro no es como lo idealizó, sufre una decepción inclusive puede ocasionarle frustración. A pesar de ello, el hombre saca fuerzas para seguir adelante, para seguir pre-ocupado por ese porvenir. La fuerza que lo impulsa a seguir proyectando su futuro, no obstante las adversidades es la esperanza: "Esta fuerza es "la esperanza", maravillosa emanación humana perfectamente infundada y sin razón, gloriosamente arbitraria, que segregamos continuamente frente al albur que es todo mañana" (32).

El hombre no sabe ni cómo ni por qué tiene y mantiene la esperanza ante la inseguridad, la adversidad del futuro. El hombre anhela, busca, aguarda que ese futuro sea el mejor futuro posible, un futuro que llegue a satisfacer todas sus indigencias como hombre. Sin esperanza, el hombre hubiera dejado de pre-ocuparse por su porvenir con el primer tropiezo, si bien, esto no ocurre ya que la esperanza da fortaleza y tenacidad al hombre para seguir adelante, para afrontar día a día, momento a momento lo imprevisible de la vida, para seguir pre-ocupado por ese mañana, por ese porvenir que tiene que descubrir, que hacer y que vivir cada hombre.

El hombre es posibilidad en el ser y en el quehacer, el hombre es y se hace en las posibilidades. La vida del hombre es posibilidad, la vida del hombre es insegura, la vida del hombre es azarosa. El hombre olvida que es y que se hace entre el azar. Esta palabra tan sencilla y que la utilizamos de manera trivial, no lo es así.

Nuestra vida depende del azar (33). Somos producto de una situación azarosa, vivimos en situaciones azarosas. Nuestro pasado, nuestro destino es así porque en él también intervino el azar en su momento oportuno, sin que pudieramos evitarlo. En nuestro presente -el ahora- y en nuestro futuro, el azar no deja de ser una amenaza constante, una realidad latente y no por esto, el hombre deja de pre-ocuparse por su porvenir: "Es decir, que la consistencia del yo es sumamente extraña, porque posee la extraña consistencia de ser futurición. Yo soy el que tiene que existir, y existir de un cierto modo determinado, el mío en el futuro próximo y remoto" (34).

El ser del hombre, el ser que fue, que es y que aún no es. Cada hombre, cada yo es un yo en el futuro, un yo que todavía no es; un futuro que tiene su ingrediente azaroso. El futuro del hombre es un futuro único, concreto e irrepetible como ha sido su pasado y como es su presente, en otras palabras, ese futuro imprevisible, azaroso es un futuro distinto a cualquier otro futuro, es el futuro de cada hombre, es el futuro incanjeable de cada yo. El futuro de cada hombre, de cada yo es imprevisible, es azaroso pero es su futuro, es su propiedad. El hombre vive, es y hace su futuro, su futuro único, concreto e irrepetible que tiene que vivir. Cada hombre vive y hace su futuro de manera personal, un futuro que es suyo, que es su quehacer y que le es suyo, que le es

propio, que le es su ser hombre. Un futuro que hace como hombre y que lo hace ser hombre.

3. RELACION ENTRE PASADO Y PORVENIR.

La vida del hombre es una operación que se efectúa hacia adelante, hacia lo que aún no es, hacia lo aún inexistente. Este porvenir, este futuro es lo aún indeciso, lo que no se sabe cómo va a ser, y esto es un problema y un reto para el vivir del hombre; un vivir que se enfrenta a algo donde todo en él es posible, un futuro que por esencia es indócil, que nunca está en la mano del hombre, aunque de él el hombre siempre tiene ciertas expectativas probables, pero vagas (35); expectativas sujetas al azar: "El porvenir es siempre plural, está hecho de lo que puede ocurrir. Y pueden suceder una multitud de cosas muy diferentes, e incluso contradictorias" (36). El hombre vive ocupado, pre-ocupado del porvenir, un porvenir múltiple, incierto, indócil en el que pueden suceder muchas cosas muy diferentes e inclusive contradictorias. El hombre no sabe a que atenerse, el futuro a la vez le anima y le atemoriza: "Estamos siempre en el futuro, somos primero que nada temor y esperanza, que son dos emociones suscitadas por el porvenir. La razón de ello es sencilla: el porvenir es lo que no está en nuestra mano, es lo problemático por excelencia" (37).

El porvenir es inquietante, el porvenir suscita temor y esperanza. Temor ante lo aún inexistente, ante lo desconocido, incierto, inseguro, ante algo en el que puede suceder cualquier cosa, hasta quizás la que se piensa como más absurda. El hombre vive pre-ocupado del porvenir, lo planea, lo anhela aunque nadie ni nada le puede asegurar que sea tal como lo planea, es más, cabe la posibilidad de que ese futuro no llegue. No obstante, el hombre mantiene la esperanza puesta en el porvenir.

Estos dos sentimientos contrarios como son el temor y la esperanza se van conjugando en la vida del hombre, se encuentran estrechamente vinculados y hace difícil discernir donde termina el temor y comienza la esperanza. Esta vinculación sostiene al hombre en su necesidad de proyectarse hacia el futuro porque esta pre-ocupación del hombre por lo

que aún no es, por lo que aún no hace es una necesidad que surge de su carencia ontológica por ser y hacerse hombre; el hombre tiene y es una forzosidad ontológica.

El hombre hace su ser, por ello precisa reafirmar su ser, reafirma su ser no sólo en lo que ha sido y en lo que es, sino también en lo que aún no es pues el ser del hombre se encuentra en peligro, peligro de no llegar a ser o tal vez de perder lo que es. El hombre es cambio, el hombre es un continuo hacer y des-hacer, un continuo ser y des-ser y por ende todo lo humano. El hombre es cambio constante, cambio fundado en la necesidad de ser, en la necesidad de asegurar la existencia.

El hombre, ¿qué puede hacer frente al porvenir imprevisible? Ortega escribe: "De ello se desprende este hecho paradójico, pero esencial en nuestra vida, que el único modo de orientarse en el porvenir para un hombre es hacerse cargo de lo que ha sido en el pasado, un pasado cuyo contorno es inequívoco, fijo e inmutable. De esta suerte, precisamente porque vivir es sentirse proyectado hacia el porvenir, este, como un impenetrable muro, nos hace rebotar, rocaer en el pasado, aferrarnos a él, hincar en él los talones, para retornar con él, de él hacia el porvenir para realizarlo. El pasado es el único arsenal que provee de medios para modelar nuestro porvenir" (38).

La vida es quehacer, un quehacer que hace al hombre, un quehacer que tiene una razón de ser; el hecho es que el hombre siempre tiene una razón para hacer o dejar de hacer algo -este dejar de hacer algo es un hacer-. La razón que tiene para el hombre su quehacer está en función del porvenir: "...el ser humano tiene irremediamente una constitución futurista; es decir, vive ante todo en el futuro y del futuro" (39).

Ahora bien, el pasado tiene relación con el porvenir, un porvenir que necesita del pasado: "Recordamos el pasado porque esperamos el porvenir, nos acordamos en vista del porvenir."

Y ese rebote del porvenir hacia el pasado acontece en el hombre en todo momento..." (40).

El porvenir es siempre plural, está hecho de lo que puede ocurrir, mientras que el pasado es lo inequívoco, fijo e inmutable, es lo necesario en el hombre.

En Ortega y Gasset el pasado y el porvenir son dos grandes dimensiones

que configuran la vida humana, a las cuales da un mayor énfasis dejando un poco de lado el presente, el ahora por ser efímero y subjetivo. Nuestro pensador explica el pasado, el porvenir y el presente de una manera sencilla y ejemplificada.

En una de las lecciones que dió en Buenos Aires en 1940 explica a los oyentes como el hombre es una conjunción de pasado y de porvenir, Ortega les dice que se encuentran ahí escuchándolo no por casualidad, sino porque en un instante anterior, cada uno de ellos, cada hombre, su yo fue quien resolvió que tenía que asistir, quien tenía que existir así y en un determinado modo. Esta es una resolución tomada para existir en un futuro, en un momento determinado. Esta resolución sobre un futuro inmediato, analizada desde el ahora, desde el presente es pasado: "Visto desde ahora, ese yo que vendría aquí es un pasado, pero entonces era un futuro. Era, justamente, el que tenía que ocuparse de un cierto modo de esa hora futura, a saber: en la hora futura que es esta lección. Hora futura que ha llegado, que es nuestro presente; y, como tal, está ya constantemente convirtiéndose en pasado, precisamente porque es "lo que nos está pasando" (41).

El presente, el ahora es una realidad efímera, complicada de determinar. Los límites entre el presente y el pasado son subjetivos y delicados, como dice Ortega, el presente constantemente se convierte en pasado desde el momento que este presente se está viviendo, cuando este presente nos está aconteciendo, nos está pasando. Presente, pasado y futuro ostentan caracteres insólitos para entenderlos, para explicarlos; caracteres que no bastan y que la tradición histórica ha legado.

Hoy, el tiempo, nuestro tiempo se ha hecho total y radical problema; el hombre vive sometido al tiempo, un tiempo que se ha vuelto un ahogo en su acontecer: "Por eso cabe decir que hoy tenemos ante nosotros un problema previo y que ese problema previo es precisamente nuestro hoy. El hoy, bien entendido, el presente vivo, incluye siempre el inmediato pasado y el inmediato porvenir" (42). El presente contiene el pasado y el porvenir; esta afirmación orteguiana tiene raíces en el pensamiento husserliano como el mismo Ortega comenta. Husserl hizo ver que el inmediato pasado no se ha ido aún del todo, sino que en cierto modo está aún ahí respaldando el carácter de haber sido ya. Por eso, la conciencia

del inmediato pasado no se le puede llamar memoria, pues la memoria es un volver a representarse algo que desapareció. Husserl llama a esta conciencia del inmediato pasado, retención (43). Parejamente, el inmediato porvenir no es algo futuro, sino algo que está ya ahí ante el hombre, algo que en todo momento se percibe gravitando sobre él. Esta conciencia del inmediato porvenir, Husserl la denomina protention (44). En el presente la reunión de pasado y porvenir da un nuevo enfoque en torno al acontecer del hombre. Pasado y porvenir se conjugan, se corresponden, son realidades que van haciendo el vivir del hombre, realidades que forman el ser del hombre.

El pasado es lo fijo y definido en el hombre, un pasado que configura y orienta hacia el porvenir. Al hombre le es tan indispensable el pasado como el porvenir. El hombre reinventa y revive el pasado en el presente y en el futuro. El pasado es lo seguro, es la tierra firme en la que se puede apoyar el hombre, en cambio el porvenir es lo inseguro, es la esperanza y el temor. El pasado es lo que está siempre en nuestras manos y el porvenir no está nunca en nuestras manos.

La relación pasado y porvenir se da de manera curiosa. Por una parte, el hombre siempre tiene a sus espaldas el pasado o el destino sea personal o social. El pasado siempre está en el porvenir de cada hombre, prueba de ello es que el pasado posibilita el presente y el porvenir como explica Ortega en las lecciones que dio en Buenos Aires en 1940. Es difícil tener conciencia de la presencia del pasado en el porvenir; pocas veces el hombre es consciente de que el pasado de su ser y de su quehacer se impregna en su ser y en su quehacer futuro.

La manera más común y más sencilla de percibir el pasado en relación con el porvenir es cuando el hombre selecciona algo de ese pasado, un momento específico que es evocado por el porvenir, esto es, hay veces que el hombre recuerda algo del pasado porque en ese porvenir incierto se le presentaron ciertas circunstancias o ciertos factores internos o externos que le recordaron alguna experiencia ya vivida: "Ahí tienen ustedes por qué ese pasado que somos no lo tenemos presente, no lo vemos sino en la medida y con la selección de él a que nuestro futuro nos invita, mejor dicho, nos fuerza" (45).

El pasado está en función del porvenir en cuanto tal el pasado da

experiencia, da seguridad para avanzar hacia el porvenir indócil. El hombre, la vida humana se encuentra oscilando entre el pasado y el porvenir: "Cada vida humana es una ecuación cuyos términos son porvenir y pasado. Por eso, para entender de verdad a un hombre hay que ponerlo en ecuación, es decir, precisar cuál es su actitud ante el futuro y ante el pasado" (46).

La vida humana es una ecuación entre pasado y porvenir. El pasado no es sólo pasado porque el hombre posee la capacidad de recordarlo. Ha sido un error de nuestro tiempo caracterizar, inclusive llegar a determinar al hombre por sus capacidades (47); es más, hoy hemos llegado a "cuantificar" el ser del hombre en base a sus capacidades y aptitudes; al hombre lo pensamos y lo tratamos como una máquina, como alguien que no siente, que no padece, al hombre le hemos quitado su ser humano, le hemos quitado su ser hombre. Al hombre no se le "cuantifica", el hombre es su ser y su quehacer, el hombre es su vida, no la función que desempeña, puede desempeñar o deja de desempeñar. Al hombre se le ha olvidado que el hombre simplemente es un hombre único, concreto, irrepetible, distinto y por eso no hay posibles parámetros que lo delimitan o definan.

El pasado y el porvenir, dos grandes realidades, dos grandes dimensiones que integran la vida del hombre: "El ensayo de determinar esa ecuación -a saber, qué es el pasado y qué es el futuro para el hombre de una cierta fecha- nos permite tomar a este por sus entrañas mismas" (48).

El pasado es continuidad del porvenir, el hombre es continuidad (49), de ahí la radical importancia del pasado en el porvenir, del pasado en función del porvenir. El pasado realidad necesaria, contorno inequívoco, fijo e inmutable, aferrarse a él para enfrentar desde él y con él el porvenir. El pasado provee de medios para modelar el futuro. El hombre se proyecta con seguridad, con conciencia hacia el porvenir cuando asume con plenitud su pasado; un pasado que posibilita que el hombre se supere, un pasado que se supera cuando no se pierde contacto con él; un pasado que está y estará en el vivir del hombre: "Para superar el pasado es preciso no perder el contacto con él; por el contrario, sentirlo bien bajo nuestras plantas porque nos hemos subido sobre él" (50). El pasado va formando el porvenir, tratar de aniquilar el pasado deja al hombre desprotegido ante el porvenir.

4. EL ACONTECER HISTORICO DE NUESTRO TIEMPO.

Es el hombre de hoy, un hombre con problemas; la realidad le es problemática y por consiguiente su acontecer vital.

Mucho se ha dicho y se ha escrito sobre el Hombre, sobre esa forma de ser y de quehacer peculiarísima que es el vivir humano. Pero cuanto más se dice y se escribe, o por lo menos se cree saber sobre él, mucho más ignoramos, no hay punto de comparación entre el saber sobre el hombre y el gran campo que nos queda por averiguar. El hombre siempre será un enigma para el mismo hombre. Al hombre se le ha querido apresar con conocimientos, con conceptos que lo limitan, que lo determinan siendo que al hombre no se le apresa, el hombre vive y se le vive, al hombre le acontece el hombre, somos acontecimiento.

Se acerca el tercer milenio y el hombre está en crisis asimismo está en crisis su circunstancia, su contorno. Este siglo XX que está próximo a terminar ha sido un siglo muy representativo y trascendente para el hombre mismo y porque no decirlo ha sido igualmente representativo y trascendente para la historia de la humanidad. Como en todas las épocas el hombre se ha enfrentado a situaciones diversas, aunque este tiempo, nuestro tiempo tiene ciertas características, tiene una realidad hecha por el hombre, que ha traspasado al hombre.

El hombre actual ha hecho de su tiempo, un tiempo en crecimiento, esto es, el hombre vive en un tiempo que ha crecido cuantitativamente, potencialmente, no así en la cualidad. El hombre ha ganado en muchos aspectos cuantitativos pero acostaba de haber perdido un tiempo de cualidad, un tiempo calificado. El hombre avanza en el tiempo mas se pierde en el tiempo.

Nuestro tiempo no es ni mejor ni peor que otros tiempos, no se trata de cualidad de tiempos, simplemente este tiempo, nuestro tiempo tiene condiciones de posibilidad que lo hacen ser distinto, único a cualquier otro tiempo, es un tiempo sui generis no sólo porque es el que estamos viviendo, sino porque es un tiempo que ha crecido cuantitativamente, es un tiempo en el que el hombre ha llegado a un alto desarrollo en todos los campos del quehacer humano, es un tiempo en el que el hombre se siente capaz de realizar todo, a la vez, no sabe qué realizar.

El hombre actual siente y vive su tiempo como un tiempo de crecimiento cuantitativo, un tiempo donde se siente con la mayor potencialidad que nunca, además este hombre actual considera que todo tiempo pasado es pequeño o como escribe Ortega y Gasset, el pretérito le parece afectado de enanismo (51).

José Ortega y Gasset hace una reflexión muy interesante sobre el hombre de su tiempo -principios del siglo XX-, un hombre que se ha quedado sin pasado: "Si hay algo que hoy sintamos claramente es que nos hemos quedado sin pasado, o dicho de otra manera, que el pasado no nos sirve" (52). El pasado vive en el hombre, el pasado está referido al futuro pues el hombre, su vida es una operación que se hace hacia adelante. El porvenir no está en la mano del hombre, el porvenir es lo problemático por excelencia pero cuando el problematismo del porvenir es extremo, cuando el pasado no ofrece soluciones rescatables como en nuestro tiempo acontece, el hombre -escribe Ortega- ha perdido el pasado: "Esto es lo que llamo "haber perdido el pasado". El hombre se encuentra hoy ante el mañana como desnudo de pretérito" (53). El vivir del hombre es una ecuación entre pasado y porvenir; el hombre es un hombre de dilemas y contradicciones, un hombre que oscila entre el ser y el no ser, entre el temor y la esperanza y esto complica y modula su acontecer.

El hombre de todos los tiempos ha vivido preocupado del porvenir, la diferencia radica en que el hombre antiguo, el hombre de tiempos pasados sometía el futuro al régimen del pasado, en tanto que el hombre contemporáneo, el hombre de nuestro tiempo deja mayor autonomía al porvenir, a lo nuevo como tal (54) de ahí que el hombre, el hombre actual principalmente viva desprotegido ante el porvenir, que el hombre esté a la intemperie de su futuro ocasiona graves problemas. La pérdida del pasado acarrea en el hombre una ignorancia histórica increíble: "Las gentes más "cultas" de hoy padecen una ignorancia histórica increíble" (55). La ignorancia histórica, la pérdida del pasado hace que el hombre cometa errores de otros tiempos porque quien olvida los errores de la historia está condenado a cometer los mismos errores: "A este abandono se deben en buena parte sus peculiares errores, que hoy gravitan sobre nosotros" (56). El hombre no puede, ni debe perder conciencia del saber histórico, un saber que conserva y continua una civilización, un saber

que conserva y continua el vivir del hombre. Por eso, el hombre, la civilización que pierde el pasado pierde junto con él el porvenir:

El hombre piensa que su tiempo es un tiempo desligado de todo otro tiempo, no sólo del tiempo pasado sino también de todo otro posible tiempo futuro, pues el hombre de hoy ha perdido conciencia histórica, basta indagar su actitud sobre el pasado: "...el hombre del presente siente que su vida es más vida que todas las antiguas, o, dicho viceversa, que el pasado íntegro se le ha quedado chico a la humanidad actual" (57). Esta ausencia o quizás pérdida de la conciencia histórica ha encerrado al hombre en un laberinto, el hombre ha caído en su propia trampa y no encuentra los medios para salir de ella, el hombre es prisionero de sí mismo. Se vive en una circunstancia, en una realidad tanto externa como interna donde cada hombre vive dominando todas las cosas, todo lo que le rodea aunque este dominio externo lo ha perdido como hombre, esto en el sentido de que el hombre no es dueño de sí, la realidad externa que le ofrece una abundancia de posibilidades lo ha distraído, lo ha enajenado. El hombre sabe, siente, vive y es capaz de realizar muchas cosas, mas esta abundancia lo ha desorientado porque se siente capaz de todo y no sabe qué hacer. La abundancia de posibilidades, este espectro ilimitado de posibilidades en el ser y en el quehacer ha ocasionado que el hombre se paralice. El hombre de hoy se siente seguro de todo y de nada a la vez: "De aquí esa extraña dualidad de prepotencia e inseguridad que anida en el alma contemporánea" (58).

La vida es inseguridad no únicamente por sus líneas radicales, sino esta inseguridad de la vida humana va más allá de sus principios constitutivos, es una inseguridad que viene de afuera, que viene de las circunstancias, del mundo. Este mundo con más medios en el saber y en el actuar, con más técnicas que nunca resulta que este mundo va a la deriva: "...el mundo actual va como el más desdichado que haya habido: puramente a la deriva" (59).

El mundo le brinda a cada hombre un exuberante repertorio de posibilidades, un repertorio superior al de otros tiempos históricamente conocidos; este repertorio ha rebasado todos los límites, todos los principios, normas e ideales legados por la tradición ni el hombre mismo hacedor de este repertorio pudo medir las consecuencias de su hacer

desbordante. La vida actual es una vida que ha crecido en su ser y en su quehacer, podemos decir que es más vida -en el sentido cuantitativo- que otras vidas y por ende, es más problemática.

El hombre contemporáneo dentro de este mundo que le ofrece una abundancia de posibilidades, se siente y vive en soledad. El hombre se siente integrado al mundo pero este mundo problemático hace que su vida se complique, hace que se sienta solo en el mundo, un hombre que tiene todo y tiene nada, este mundo contemporáneo que todo le da igualmente todo le quita. El hombre de hoy, es un hombre que vive en una falsa autosuficiencia que lo encamina a desliarse de todos, este hombre no es capaz de reconocer, de tomar conciencia que es un hombre que necesita más que nunca de los otros hombres. El hombre es un ser que se complementa con los otros hombres y con el mundo. El hombre de ahora ha querido hacer y hacerse solo, es un hombre que está al descubierto, a la intemperie al cual no le queda otra salida que inventar su propio destino (60). De tal forma que este hombre entre las dificultades y las facilidades ha hecho y está haciendo su destino personal y colectivo, un destino que está configurado por las circunstancias, por el mundo puesto que vivir que es hacer cada quien su vida, su destino es convivir con el mundo: "... somos aquello que nuestro mundo nos invita a ser, y las facciones fundamentales de nuestra alma son impresas en ella por el perfil del contorno como por un molde. Naturalmente: vivir no es más que tratar con el mundo. El cariz general que él nos presente será el cariz general de nuestra vida" (61). El hombre es y hace su vida. Hombre y mundo son dos realidades incanjeables, dos realidades inseparables que se complementan y se oponen, dos realidades dialécticas que se entienden y se explican juntas. El mundo dentro de un cierto parámetro determina el vivir de cada hombre, este mundo es un ámbito de posibilidades prácticamente ilimitadas (62), así dentro de este ámbito de posibilidades ilimitadas, el hombre se siente seguro, siente que no depende de nadie ni de nada. Pero ¿qué tan real es esa seguridad?, ¿es una seguridad que satisface sus necesidades ontológicas y prácticas? La respuesta es subjetiva, pues depende del modo de ser, de vivir de cada persona, depende de la relación que establece con el mundo, cada vida, cada hombre es un modo diferente de ser y de quehacer.

El análisis sobre nuestro tiempo, sobre lo que es el hombre actual, no pretende dar respuestas claras y tajantes ni señalar presuntos responsables, es llanamente una reflexión sobre la realidad que vivimos, conocerla y entenderla y por lo tanto conocernos y entendernos a nosotros mismos como hombres, pues resulta que vivimos en un mundo humanizado, que el hombre lo ha humanizado aunque en medio de esta creación no encontramos a su creador, no encontramos al hombre.

Es el hombre quien pregunta por el hombre, quiere saber del hombre y al preguntar por el hombre está preguntando por sí mismo porque su mismo ser le es extraño. El hombre pregunta por el hombre, el hombre tiene que recuperar al hombre, a ese ser único, concreto, irrepetible, distinto que tiene que ser.

El hombre ha humanizado el mundo y ha mundializado su vida: "...el mundo, de pronto, ha crecido, y con él y en él, la vida. Por lo pronto, ésta se ha mundializado efectivamente; quiero decir que el contenido de la vida en el hombre de tipo medio es hoy todo el planeta; que cada individuo vive habitualmente todo el mundo" (63). El hombre de hoy es ciudadano de todo el mundo, participa de él y participa en él, es decir, el hombre actual está involucrado en el acontecer del mundo, ya no está recluido en su lugar geográfico, no está determinado a su país, sino que esta proximidad de lo lejano le ha ampliado su horizonte de vida: "Esta proximidad de lo lejano, esta presencia de lo ausente, ha aumentado en proporción fabulosa el horizonte de cada vida" (64). Es el hombre de nuestros tiempos un hombre habituado al mundo, el acontecer del mundo le es de lo más común, le es cotidiano, le es un acontecer cotidiano como le es su vida. Esto nos da la pauta para recapacitar que si bien es cierto que nuestro tiempo se caracteriza primordialmente por un crecimiento cuantitativo, revisemos de manera somera los grandes avances de la ciencia y de la técnica, avances que le han permitido tener al hombre un status de vida, gozar de ciertas comodidades, de ciertos privilegios, un status que de igual modo le ha traído pseudo necesidades, insatisfacciones, angustias, inestabilidad. A este crecimiento cuantitativo se le une un crecimiento cualitativo, el hombre ha cambiado, no es el mismo hombre de principios de siglo al de ahora, es más, el hombre de este tiempo presente inmediato es distinto al de quince o diez

años atrás. El hombre cambia, el hombre es cambio, lo que sucede es que para registrar este cambio, este crecimiento cualitativo es dificultoso puesto que es un crecimiento que se da en la intimidad de cada hombre, que se da en lo más profundo de su ser aunque no por ello se esconde, es un cambio, un crecimiento que en el vivir y en el convivir diario sea personal o social se expresa, se manifiesta.

El crecimiento cuantitativo del mundo y con él y en él la vida, se ha hecho posible teniendo como base tres principios: "...la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica" (65). Es, así como el crecimiento del mundo y de la vida, Ortega y Gasset se lo atribuye a la democracia liberal y a la técnica; dos principios, dos realidades que han sido tratadas en su espacio correspondiente.

El crecimiento del mundo y de la vida se relaciona a ese ámbito de posibilidades que se abre ante el hombre actual, un ámbito prácticamente ilimitado, un crecimiento cuantitativo o potencial que se refiere en definitiva a que el mundo incluye más cosas: "Cada cosa -tómese la palabra en su más amplio sentido- es algo que se puede desear, intentar, hacer, deshacer, encontrar, gozar o repeler; nombres todos que significan actividades vitales" (66). En la actualidad se tienen más necesidades que nunca asimismo un repertorio amplísimo de posibilidades para satisfacerlas; se tienen más actividades vitales, quizás parecen más por la inconstancia de las mismas. El hombre desea, intenta, hace, deshace, etcétera, muchas y nuevas cosas, en el mismo hombre se da el deseo de algo y el rechazo, intenta y cede, hace y deshace; el hombre vive en una inconstancia apabullante, vive en un mundo que le ofrece todo y que él todo quiere y con nada se queda, nada le satisface. Posiblemente esta inconstancia del hombre se deba por una parte a ese crecimiento vertiginoso que ha tenido su tiempo, su mundo; un crecimiento en el que está involucrado, que es el causante, sin embargo, no estaba preparado para ello, o mejor dicho, no estamos preparados. Este crecimiento sin límites, este crecimiento desmedido lo ha conducido a una inconstancia en su vivir, a una inseguridad de su ser y de su quehacer. Por otra parte, esa condición humana de ser limitado, de que el tiempo vital del hombre tiene principio y fin, en otras palabras, de que el hombre es mortal,

esta condición, este principio ontológico de su ser, de su acontecer, de su vivir ha propiciado en el hombre el deseo, la necesidad de triunfar en el tiempo y en el espacio; el hombre es limitado y quiere hacer y ser muchas cosas. Para un ser cuya existencia es inmortal -Dios- carecería de sentido las posibilidades porque éstas no serían tales, para el hombre esas posibilidades significan el deseo, la necesidad de triunfar en forma relativa sobre el tiempo y el espacio; ya que a pesar de que es mortal puede tener, hacer, ser todas las cosas que le ofrece el mundo. El hombre de hoy cree, siente y vive con el ideal de que es capaz de todo, un ideal que en algunos hombres es consciente y lo expresan así, en otros hombres ese ideal queda relegado en la inconsciencia o adormecido por las vicisitudes de las circunstancias, lo que es evidente es que el hombre contemporáneo es un hombre como escribe Ortega prepotente e inseguro (67); prepotencia e inseguridad originada por el mismo hombre y el mundo. Frente a un mundo exuberante, magnificante en posibilidades, el hombre sabe bien, está consciente de que un día no va a hacer ni a ser nada. Esta situación se ha agudizado en el hombre de hoy, un hombre que quiere hacer y ser todo, esta situación, este sentimiento causado por diversos y complejos momentos por los que ha atravesado desde acontecimientos mundiales como han sido las Guerras Mundiales hasta los sucesos más singulares. Al hombre de nuestro tiempo le agobia el hecho de que en un instante se puede acabar la vida y la pregunta conmovedora ¿cómo se puede acabar la vida si tengo tanto que hacer y ser, si el mundo me ofrece tantas cosas? Estas posiciones contrarias configuran al hombre de nuestro tiempo.

El mundo de ahora que rodea al hombre es un mundo que: "...no le mueve a limitarse en ningún sentido, no le presenta veto ni contención alguna, sino que, al contrario, hostiga sus apetitos que, en principio, pueden crecer indefinidamente. Pues acontece -y esto es muy importante- que ese mundo del siglo XIX y comienzos del XX no sólo tiene las perfecciones y amplitudes que de hecho posee, sino que además sugiere a sus habitantes una seguridad radical en que mañana será aún más rico, más perfecto y más amplio, como si gozase de un espontáneo e inagotable crecimiento" (68). El hombre vive como si el crecimiento del mundo fuera un crecimiento natural y permanente, un crecimiento que nadie lo ha hecho y

que nadie tampoco lo va a detener.

Es oportuno aclarar que cuando se habla del hombre actual, del hombre de hoy, del hombre de nuestros tiempos se refiere al hombre medio, a ese hombre-masa como Ortega lo ha denominado, ese hombre que lleva a cabo una vida vulgar, una vida media, mediocre porque es el hombre medio signo del acontecer histórico, el hombre medio es expresión del vivir común de los hombres.

El hombre actual vive, se mueve y utiliza ese mundo, este hombre se instala en un mundo sobrado del que percibe sólo la superabundancia de medios, de posibilidades, un mundo que le ofrece una seguridad, una seguridad que el hombre piensa y cree que es radical, que es absoluta. El hombre de este presente se mueve en un mundo que no le representa obstáculo es para él, el mundo una continuación de sus ideales, de sus deseos, un escaparate donde hace realidad todos sus deseos, todas sus necesidades, es el mundo un escenario que le permite hacer al hombre lo que le venga en gana, un escenario en el cual todo es posible, todo es seguro. Es claro que han cambiado las concepciones, el mundo no limita al hombre, no es negación en lo cual el hombre puede afirmarse, el mundo es para el hombre ilimitación, es una afirmación de todos sus deseos, necesidades, potencialidades, es el mundo una afirmación en la que el hombre se pierde, en la que el hombre naufraga. El hombre es un náufrago de su quehacer, el hombre se siente seguro pero no sabe que está perdido. El hombre de nuestros tiempos ha hecho al mundo una continuación de su ser y de su quehacer, una continuación en la que se pierde no sólo como género sino también como individuo, el hombre ha llegado a un estado similar al del animal, en el sentido de que el animal no se distingue, no se sabe diferente de su contorno de la misma manera vive el hombre de hoy, un hombre que no se distingue de su creación, no hay tal diferencia entre producto y productor. Hoy, en lugar de que el hombre haga el mundo, domine el mundo es el mundo el que hace al hombre, domina al hombre, para este hombre, el mundo es algo natural y espontáneo. El mundo le ofrece al hombre una supuesta seguridad en el ser y el quehacer, vive como si todo fuera factible, utiliza todo lo que el mundo le ofrece pero es incapaz de crear lo que utiliza, de innovar, en otras palabras, vive de todo lo que el mundo le da de una manera parásita: "Ignora, en cambio, lo difícil que

es inventar esas medicinas e instrumentos y asegurar para el futuro su producción; no advierte lo inestable..." (69). No podemos precisar con exactitud la responsabilidad del hombre en esta situación ni de las circunstancias ni del mundo; situación que ha orillado al hombre a una ficticia seguridad; sea el hombre o sea el mundo lo que es cierto es que el hombre ha dejado en el olvido las directrices de la vida plenamente humana porque para este hombre actual, la vida no es drama, no es inestabilidad, no es quehacer... para él, la vida es algo hecho, estable, seguro. Por eso, el hombre vive su vida desde una perspectiva falsa, viciada, ignora los principios de la realidad radical que es la vida de cada hombre; hay un desequilibrio entre su ser hombre y lo que está viviendo, una vida vulgar, una vida no esforzada. "Este desequilibrio le falsifica, le vicia en su raíz de ser viviente haciéndole perder contacto con la sustancia misma de la vida, que es absoluto peligro, radical problematismo" (70). Es un error pensar, es una ingenua actitud creer que la sobra de medios, de posibilidades favorece la vida, al contrario, este mundo sobrado de medios, de posibilidades produce deformaciones, vicios en la existencia humana (71). Estamos hablando y estamos viviendo en un mundo donde sobran los medios, las posibilidades y no debe confundirse esto con el aumento -progreso- y aún con la misma abundancia -riqueza, opulencia- ya que el aumento o inclusive la abundancia dan un perfil distinto de hombre en relación con el perfil del hombre que le sobran los medios, las posibilidades.

Todas las épocas han tenido un crecimiento. En el siglo XIX aumentaban las condiciones de vida, se daba un crecimiento -cuantitativo y cualitativo-; esas condiciones, esas facilidades de vida se acrecentaban no sólo por la variedad de las mismas, sino porque esas mismas condiciones, esas mismas facilidades se generalizaban, se habían hecho comunes en la población. Mas ha llegado un momento, nuestro momento, nuestro tiempo en que el mundo civilizado, ese mundo que ha crecido, ha crecido sin medida puesto en relación con la capacidad del hombre, del hombre medio, de ahí que adquiere un cariz sobrado, excesivamente rico, superfluo (72).

Al hombre de hoy parece que no le angustia nada, pues el mundo le ofrece una realidad sobrada de medios, de posibilidades. El hombre, la

vida del hombre es acontecimiento, soledad, encrucijada, perplejidad, la vida del hombre es... La vida del hombre se vive, la vida del hombre es quehacer, un quehacer que significa peligro, peligro de no ser hombre, peligro de no vivir como hombre, sin embargo, estas líneas radicales de la vida, de la vida de cada hombre están adormecidas porque el hombre de nuestro siglo se encuentra y vive en un mundo sobrado de medios, de posibilidades, un mundo que le ofrece una supuesta e ingenua seguridad, ante esto, el hombre siempre está en peligro de no ser hombre, el hombre debe tener conciencia y asumir esa realidad que le rodea, una realidad que quizás lo pone en peligro de no ser hombre, de no vivir como hombre más que otras. El hombre está naufragando, el hombre es un náufrago de su propia vida, de su propio quehacer, un quehacer desmedido, un quehacer por quehacer, un quehacer sin sentido pues el hombre no le da sentido a su vida, es un hombre que vive por vivir. Este quehacer, esta vida sin sentido ha llevado al hombre a sumergirse en una realidad sobrada que le facilita muchas cosas, a la vez, que le quita sentido a su acontecer; una realidad que le dificulta ciertas cosas como puede ser el vivir plenamente como hombre, esto es, el no estar sujeto a un ritmo de vida que no le va, sujeto a una serie de pseudo necesidades, crear situaciones problemáticas que no le son, que no tienen fundamento en su vida y ocurre que los verdaderos problemas se dejan de lado, se ignoran, se olvidan en un vivir que en muchos casos y en muchas ocasiones es una vida ficticia.

El hombre vive una vida que le agobia, que lo aniquila, que no le deja ser. El hombre cree vivir y vive de prisa, vive en el fondo angustiado en ese torbellino que es su acontecer y su circunstancia; el hombre no ha recapacitado sobre su acontecer simplemente se deja llevar, no ha tomado el mando sobre su vida, no ha tomado su rumbo, va a la deriva, una deriva que le acongoja pero piensa que se sobrepone a esa congoja saturándose de lo que la circunstancia le ofrece, una circunstancia sobrada, una circunstancia que ha sobrepasado al hombre. Una circunstancia que le queda grande al hombre, es una circunstancia que le ofrece seguridad e inseguridad al mismo tiempo, es una circunstancia estable e inestable posiblemente más que ninguna otra circunstancia de otros tiempos. Esta circunstancia que le brinda un repertorio ilimitado de posibilidades para ser y hacer, este repertorio ilimitado de

posibilidades induce al hombre a abandonar su vida creadora, su vida como quehacer, una vida que le da mucho quehacer, una vida que tiene mucho por hacer, una vida que tiene mucho por vivir. La vida en esa circunstancia sobrada de medios, de posibilidades deja de ser una vida con sentido para ser una vida sin sentido.

Un mundo sobrado de medios, de posibilidades es un mundo carente del hombre con quehacer, del hombre con un acontecer vital único, concreto, irrepetible, distinto. Un mundo sobrado produce hombres con un quehacer, con un acontecer vital uniforme. Un mundo sobrado produce un tipo de hombre que vive una vida mecanizada, una vida que se vive por vivir y por lo tanto vicios, graves indigencias en el existir humano. En opinión de Ortega y Gasset: "...la vida humana ha surgido y ha progresado sólo cuando los medios con que contaba estaban equilibrados por los problemas que sentía. Esto es verdad lo mismo en el orden espiritual que en el físico" (73). Es indispensable un equilibrio entre el crecer del mundo y el crecer del hombre; entre las necesidades y los satisfactores porque una superabundancia de satisfactores que no encuentran la correspondiente necesidad origina en el hombre necesidades falsas, necesidades superfluas. El desarrollo desmedido del mundo ha relegado el crecimiento ontológico y vivencial del hombre, cuando hay ese equilibrio entre el quehacer del hombre y su ser se debe a un crecimiento paulatino, a un crecimiento mutuo, pues hay una relación entre el ser del hombre y el ser del mundo; un crecimiento en el que el hombre ha entendido, ha asimilado su propio ser y su propio quehacer, un quehacer que se proyecta en el mundo y por ende se da un crecimiento con sentido para el hombre y para el mundo; en el momento en que el acontecer vital del hombre tiene sentido asimismo el mundo tiene sentido para él. En cambio, en nuestro tiempo, en el hombre hay una disociación entre su ser y su quehacer por eso en ocasiones se siente preso en su quehacer, en su ser, en el mundo. Este mundo que le ofrece una infinidad de posibilidades que no sabe canalizarlas, que no sabe hacerlas ni vivirlas, sino son posibilidades que lo abruman, posibilidades sin sentido para su vida o que pierden sentido puesto que su vida no tiene sentido, no ha encontrado la razón de vivirla.

El crecimiento actual del mundo es un crecimiento desmedido, un

crecimiento que está en desnivel con el ser del hombre, con las verdaderas necesidades de cada hombre. Este crecimiento ha perdido al hombre, el hombre no vive como hombre ni vive a los otros hombres como hombres, como individuos. El hombre vive como un objeto más, como una cosa, como una pieza de esta gran estructura, de esta gran máquina que es el mundo.

En los últimos años, la técnica ha tenido un considerable auge. Este quehacer hace al hombre un hombre sin alma, un hombre desalmado, un hombre sin un programa de vida. Ha crecido la técnica y con ella otros quehaceres, este crecimiento ha sido constante y cuidado aunque se ha descuidado al hombre, se ha descuidado al hacedor de la técnica, al hacedor de esos quehaceres. Hoy, el hombre medio, el hombre-masa de este tiempo sólo se concreta a utilizar lo que este mundo sobrado y complejo le da pero es incapaz de ser un hombre con quehacer. El hombre que un día fue reflexivo en su ser y en su quehacer, una actitud que lo lleva a crecer con sentido, que lo lleva a tener fundamentos reales de su acontecer se ha convertido en un hombre irreflexivo; es un hombre que ha progresado, sí, en el campo técnico, científico... que le ha dado un cierto bienestar a su vida; no obstante, de haber perdido el sentido de la misma. El hombre se ha perdido a sí mismo, su vida se funda, se orienta a necesidades y satisfacciones fugaces y esto le hace perder seguridad en sí mismo, se desconoce a sí mismo, no sabe quién es, qué quiere, qué tiene que hacer, etc. Es el hombre de hoy un hombre sin sentido, un hombre irreflexivo.

El hombre de nuestro tiempo es un hombre que se le ha permitido todo, todo le parece posible: "Hoy, de puro parecemos todo posible, presentimos que es posible también lo peor: el retroceso, la barbarie, la decadencia. Por sí mismo no sería esto un mal síntoma: significaría que volvemos a tomar contacto con la inseguridad esencial a todo vivir, con la inquietud a un tiempo dolorosa y deliciosa que va encerrada en cada minuto si sabemos vivirlo hasta su centro, hasta su pequeña viscera palpitante y cruenta" (74).

El diagnóstico orteguiano de decadencia contrasta con el concepto tradicional de la misma, este contraste se debe a un error óptico que proviene de múltiples causas así lo considera nuestro autor. Una de esas

múltiples causas es la idea que sobre historia se tiene: "...la realidad histórica es, antes que eso y más hondo que eso, un puro afán de vivir, una potencia parecida a las cósmicas..." (75). La historia es cambio y la decadencia es un concepto comparativo, esa comparación puede hacerse desde los puntos de vista más diferentes que quepa imaginar. Pero el punto de vista justificado y natural es instalarse en esa vida, contemplarla y ver si ella misma se siente decaída, menguada, debilitada e insípida. Ahora bien, ¿cómo se sabe si una vida se siente o no decaer? Para nuestro pensador el síntoma decisivo es que: "...una vida que no prefiere otra ninguna de antes, de ningún antes, por tanto, que se prefiere a sí misma, no puede en ningún sentido serio llamarse decadente. A esto venía toda mi excursión sobre el problema de la altitud de los tiempos. Pues acaece que precisamente el nuestro goza en este punto de una sensación extrañísima; que yo sepa, única hasta ahora en la historia conocida" (76). Esta sensación extrañísima es que el hombre del presente siente que su vida es más vida que todas las pasadas de ahí que ha perdido todo respeto, toda atención hacia el pasado.

En nuestro vivir común y cotidiano nos experimentamos como hombres y experimentamos a los otros también como hombres, con una vida, con un quehacer, con un modo de ser distinto en cada uno. Esta experiencia se ha ido enriqueciendo, se ha modificado, ha cambiado porque el hombre ha cambiado, porque el hombre, porque nosotros somos cambio. Esta experiencia con fundamentos ontológicos y vivenciales la guardamos en nuestro saber habitualizado, es una experiencia que nos forma una idea práctica del hombre, de cuáles son sus posibilidades, sus actitudes, sus aptitudes. Ahora bien, esta idea del posible perfil del ser y del quehacer del hombre que guarda relación con el ser y el quehacer del hombre que la ideó, nos conduce a una "situación límite" para expresarlo en términos jasperianos pues hemos experimentado al hombre como un hombre sin fronteras, que su ser y su quehacer no tienen límites: "...que el hombre es capaz de todo..." (77). El hombre es un ser con ilimitada posibilidades en el ser y en el quehacer, es el hombre un ser posible en lo bueno y en lo malo: "Tengo la experiencia del hombre bondadoso, generoso, inteligente, pero, a su vera, tengo también la experiencia del ladrón -ladrón de objetos y ladrón de ideas-, del asesino, del envidioso,

del malvado, del imbécil" (78). Esta convivencia del hombre con el hombre es una convivencia no sólo de orden social, sino que es una convivencia de peligro, de inseguridad porque el otro hombre es una posibilidad contrapuesta, es decir, en el hombre es igualmente probable que sea amigo o enemigo, que pro-sea o contra-sea (79). El hombre es capaz de progresar y es capaz de retroceder, dos situaciones que se contraponen, pero que en el hombre contemporáneo se asocian. El hombre ha progresado, ha progresado en sus quehaceres, de igual modo ha retrocedido en el quehacer más trascendente, en el quehacer vital, en el quehacer de su vida, en el quehacer de hacerse hombre. El hombre medio ha dejado en el abandono su crecimiento como hombre, se ha enfocado a otros menesteres que le han permitido que la vida crezca, que el nivel histórico suba, sin embargo, en este crecimiento del mundo y de su vida ha dejado en segundo plano su crecimiento como hombre, como persona, como individuo único, concreto, irrepetible y distinto. El hombre es capaz de lo sublime y de lo pésimo, el hombre es capaz de la civilización y de la barbarie.

El mundo del hoy es un mundo civilizado, mas las relaciones que el hombre entabla con el mundo y con los otros hombres son relaciones que denotan un posible deterioro, pues el hombre manipula al mundo y al otro hombre de una forma arbitraria, lo hace muchas veces simplemente por hacer, sin saber el por qué y el para qué de esa manipulación; se manipula por manipular porque se enajena, lo absorbe su contorno. El hombre ha llegado a una situación donde las relaciones se han viciado puesto que también la existencia humana se ha viciado. Esta situación deteriorada, de barbarie que el hombre vive dentro de la gran civilización del mundo, lo pone en contacto con lo primero y más fundamental de su acontecer cotidiano, la incertidumbre, lo imprevisible. La vida lo más propio de cada hombre es algo fugaz, pasa tan rápido el tiempo y es tanto lo que se tiene que hacer. Esta fugacidad de la vida, del modo de vivir la vida da la pauta para que cada hombre tome conciencia, tome contacto con su vivir de hombre, un vivir inseguro, perplejo, imprevisible.

El hombre rehuye de su radical destino, rehuye del drama que es su vida, su realidad radical, su realidad primera y última. El hombre se refugia en la "seguridad" del mundo, en la seguridad de nuestro tiempo,

una seguridad pasajera, una seguridad ilusoria que hace que el hombre se despreocupe del porvenir. Al hombre se le ha escapado la vida de entre las manos, se le ha hecho indócil, es una vida que anda suelta sin rumbo conocido y esto causa en el hombre una incertidumbre, el hombre no sabe lo que va a pasar mañana: "Ahora ya no sabemos lo que va a pasar mañana en el mundo, y eso secretamente nos regocija, porque eso, ser imprevisible, ser un horizonte siempre abierto a toda posibilidad, es la vida auténtica, la verdadera plenitud de la vida" (80). El hombre de ahora vive una vida imprevisible y en un mundo también imprevisible. A pesar de que vive en un mundo sobrado de medios, de posibilidades, el hombre no sabe qué va a pasar, su ser y su quehacer son incertidumbre. El hombre nos sorprende con nuevos logros, el mundo en el que vive es un mundo de cambios, es probable que sea un mundo, un tiempo de transición el cual ha sido complicado de asimilar. Este mundo es un mundo en el que parece que todo es posible, y, sin embargo, no dejamos de asombrarnos, es el hombre de hoy un hombre de cambio, lo que sucede es que no estaba preparado para un cambio tan vertiginoso, un cambio impetuoso que lleva al hombre a vivir en el sobresalto, a vivir en la incertidumbre no sólo de su vida sino del mundo. Hombre y mundo dos realidades imprevisibles. (80)

Ortega y Gasset considera que nuestro tiempo es un tiempo que ha subido históricamente: "...el nivel de la historia ha subido de pronto..." (81). La historia ha subido y con ella la vida humana, la vida humana ha ascendido (82). Nuestro tiempo no solamente es un tiempo cronológico, un tiempo abstracto y llano, sino además nuestro tiempo es un tiempo vital. Este nuestro tiempo tiene una cierta altitud, se eleva sobre el ayer o se mantiene a la par o quizás cae por debajo (83). Aunque es difícil inclusive inadecuado el querer etiquetar los tiempos porque ni todos los otros tiempos, las otras épocas se han sentido inferiores con relación a las del pasado ni todas se han creído superiores. Cada tiempo, cada edad histórica expresa una sensación diferente ante el fenómeno de la altitud vital, pues cada edad histórica vive circunstancias diferentes y complejas que lo llevan a un modo de vivir, a un modo de ser distinto a los tiempos pasados y asimismo a los tiempos futuros.

El hombre medio es la manifestación más representativa de cada época histórica: "Ahora bien: el hombre medio representa el área sobre que se

mueve la historia de cada época; es en la historia lo que el nivel del mar en la geografía" (84). Así el hombre-masa, el hombre medio de nuestro tiempo es producto de su historia, de nuestra historia, es expresión de nuestro tiempo. Es posible que el hombre medio sea el hombre que más se acople para vivir a la altura de su tiempo porque es un hombre que lleva una vida común, vulgar, una vida que se la van haciendo las circunstancias, el mundo, la historia, esto es, el hombre medio vive según el mundo, las circunstancias, vive sin más, se deja vivir, se deja ser hombre; toma todo lo que le ofrece el mundo, no es un hombre de reflexión, simplemente vive por vivir.

En contraste con este modo de vivir vulgar presente a lo largo de la historia se encuentran otros dos modos diferentes del existir del hombre ante la edad histórica que vive o que vivirá. El primero se refiere a esa existencia que se siente náufraga en su tiempo, que no logra salir a flote. La velocidad con que avanza el tiempo, con que avanzan las cosas, el ímpetu y energía del quehacer le angustia a este hombre de temple arcaico como le llama Ortega (85). Este hombre vive, en ocasiones, rechazando, negando su tiempo, su mundo. Este rechazo, esta negación lo conduce a negarse como hombre, a negar su acontecer vital; es un hombre que no asimila, que no entiende el tiempo que le ha tocado vivir, no sabe sobreponerse al cambio, a la movilidad. Mientras el hombre que vive con plenitud y a gusto con su tiempo, que tiene conciencia de la relación entre la altura de su tiempo y la altura de tiempos pretéritos inclusive puede vislumbrar la altura del próximo tiempo futuro, es un hombre que vive su tiempo, es un hombre a la altura de su tiempo. Este hombre que sabe y entiende su tiempo, no se enajena con lo que ese tiempo le ofrece como sucede en nuestro ahora con el hombre-masa. Este hombre-masa es un hombre que vive su tiempo pero de forma enajenante, sin saber el por qué y el para qué.

Decir que el nivel de la historia ha subido implica examinar diferentes factores, factores complejos pues la altitud de los tiempos no sólo se funda en factores externos como pueden ser los económicos sino hay otros factores como los sociales, culturales, históricos porque cada tiempo es heredero de un tiempo pasado y piedra de apoyo de un tiempo futuro: "Todo el bien, todo el mal del presente y del inmediato porvenir

tienen en este ascenso general del nivel histórico su causa y su raíz" (86). Todo tiempo es consecuencia de un tiempo pasado y causa de un tiempo futuro. Analizar los factores que hacen posible el ascenso o el descenso de una época histórica es material de otro tipo de investigación.

El nivel de la historia ha subido, la vida humana ha ascendido en opinión de Ortega. Esta opinión de Ortega ha considerado los factores que originan este ascenso; es una opinión que la obtiene de la experiencia vivida, de su contorno, de la situación por la que pasa España y Europa en general. Para dejar claro esta opinión, nuestro autor pone como ejemplo nuestro tiempo, un tiempo que es el tiempo de la rebelión de las masas: "El imperio de las masas presenta, pues, una vertiente favorable en cuanto significa una subida de todo el nivel histórico, y revela que la vida media se mueve hoy en altura superior a la que ayer pisaba" (87). La vida del hombre medio está ahora constituida por un repertorio vital que antes caracterizaba sólo a las minorías, el hombre medio, el hombre-masa es dueño y señor, actúa y vive así, es un hombre que se niega a toda servidumbre.

Algunos pensadores e historiadores a ciertas etapas históricas las han denominado: "plenitud de tiempos", así tenemos la "edad de oro" por Grecia y Roma. Unos tiempos de plenitud, unos tiempos pasados pues esos pensadores e historiadores sienten su tiempo más o menos falto de plenitud, decaído; es esta la razón por la que estos hombres suponen en el vago pretérito tiempos mejores, respetan el pasado porque esos "tiempos clásicos" cuya existencia se les presenta como algo más ancho, más rico, más perfecto que la vida de su tiempo, miran atrás e imaginan esos siglos más valiosos por la sensación que despierta en ellos de no dominarlos. Después esta concepción cambió, ciento cincuenta años después de Cristo la impresión de venir a menos, de decaer crece progresivamente en el Imperio Romano. Así estos cambios de concepciones en las épocas de la historia que se han dado y se seguirán dando sucesivamente, conviene aclarar que esta temática histórica sobre la plenitud de los tiempos, sobre que si son o no son y sus posibles consecuencias son temas subjetivos en que estudiosos de la materia pueden estar o no de acuerdo con esta visión tan singular de Don José Ortega y Gasset; son opiniones,

396

posturas muy respetables y dignas de consideración. La opinión orteguiana sobre la plenitud de los tiempos la expongo de manera sencilla y plana puesto que su pensamiento de la historia es tema de otras investigaciones en distintos campos del saber humano.

Ahora bien, ha habido varias épocas en la historia que se han sentido a sí mismas como arribadas a una altura plena y definitiva. Para los pensadores y estudiosos de la historia, la plenitud de un tiempo histórico es aquella época en que ha llegado a la madurez, que ha alcanzado su desarrollo, su máximo desarrollo, su pleno y verdadero desarrollo; así los tiempos no plenos son tiempos en vías de desarrollo que no llegan a la madurez o tiempos que están en decadencia, en agonía. Ortega y Gasset se enfrenta a esta concepción, a esta sensación de plenitud de los tiempos: "Es la "plenitud de los tiempos", la completa madurez de la vida histórica. Hace treinta años, en efecto, creía el europeo que la vida humana había llegado a ser, lo que debía ser, lo que desde muchas generaciones se venía anhelando que fuese, lo que tendría ya que ser siempre" (88). La idea de "plenitud de los tiempos" es una idea, un deseo antiguo que venía arrastrándose, pero hablar de "plenitud de los tiempos" es hablar de un tiempo satisfecho de sí mismo, un tiempo definitivo es un tiempo concluido y como tal está muerto por dentro: "La auténtica plenitud vital no consiste en la satisfacción, en el logro, en la arribada. Ya decía Cervantes que "el camino es siempre mejor que la posada". Un tiempo que ha satisfecho su deseo, su ideal, es que ya no desea nada más, que se le ha secado la fontana del desear. Es decir, que la famosa plenitud es en realidad una conclusión. Hay siglos que por no saber renovar sus deseos mueren de satisfacción, como muere el zángano afortunado después del vuelo nupcial" (89). Por lo tanto, en el pensamiento orteguiano hablar de una época histórica como una "plenitud de tiempo" es querer delimitarlo, acabarlo en su ser y en su quehacer, es un tiempo que se le resta valor y trascendencia, es un tiempo que se le está encasillando desde una perspectiva, desde nuestra época y desde el punto de vista de pensadores o historiadores, y no así desde su realidad bajo su tiempo y su espacio para lograr un análisis objetivo y no subjetivo aunque esto es complicado de realizar.

Según Ortega, hay siglos que caen en este sentir, en el sentir de la

"plenitud de los tiempos" por no saber renovar sus deseos mueren de satisfacción. Siglos que se les ha denominado como "plenitud de tiempos" o que han vivido con esta concepción, con este sentir. Estas etapas son etapas que: "...hayan sentido siempre en el pozo de sí mismas una peculiarísima tristeza" (90).

Nuestro tiempo no es un tiempo que se sienta definitivo, al contrario, es un tiempo que tiene mucho por hacer y por ser, es un tiempo innovador, imprevisible, abierto, inagotable, es un tiempo auténtico, original. Un tiempo, un mundo con mucho quehacer por delante, es un tiempo, es un mundo donde es posible lo mejor y lo peor (91). Nuestra realidad, nuestro tiempo, nuestro mundo donde no sabemos que va a pasar mañana, donde todo es posible, un tiempo, un mundo abierto que siente que es más tiempo, más mundo que todos los pasados, un tiempo, un mundo con un horizonte abundante, sobrado de medios, de posibilidades. Este horizonte imprevisible que es nuestro tiempo, nuestro mundo nos pone en contacto con la realidad más radical que es la vida, la vida de cada hombre.

Nuestro tiempo desde un enfoque histórico es un tiempo inagotable en contraste con los tiempos que pensadores e historiadores califican como "plenitud de tiempos". Nuestro tiempo más que en otras épocas es un tiempo de un exuberante repertorio de posibilidades que nos lleva a la incertidumbre, a la angustia, a cuestionarnos constantemente ¿qué va a pasar mañana? Este cuestionamiento nos lleva a la intuición de que no hay tiempos definitivos, seguros, tiempos para siempre cristalizados (92). Pensar o tener la pretensión de que hay "plenitud de tiempos", de que hay tiempos definitivos es como lo califica Ortega y Gasset: "...una obcecación y estrechez inverosímiles del campo visual" (93). Parece ser que nuestro tiempo ha superado este sentir, esta concepción y ha salido a un mundo imprevisible, inagotable donde se camina siempre por camino nuevo, el mañana no está escrito, el mañana es algo imprevisible, distinto al hoy y al ayer, es un mañana con originalidad, con autenticidad, un mañana con ser y quehacer propio.

Es un hecho, el nivel de la vida ha subido y con ello también el de la historia. El hombre de hoy a diferencia de otros hombres de otros tiempos ha dejado de mirar hacia atrás, ha dejado de mirar el pasado porque el hombre de hoy, el hombre del presente le parece que su vida es

más vida que las anteriores, de ahí que sienta, que le parezca que el pasado le ha quedado chico a la humanidad actual. Al hombre de ahora le pasa que: "Yo creo que no es dudoso: cualquier pasado, sin excluir ninguno, le daría la impresión de un recinto angosto donde no podría respirar" (94). Es el hombre de nuestro tiempo, un hombre que ha perdido su pasado; escribe Ortega y Gasset: "De aquí que por vez primera nos encontramos con una época que hace tabla rasa de todo clasicismo, que no reconoce en nada pretérito posible modelo o norma, y sobrevenida al cabo de tantos siglos sin discontinuidad de evolución, parece, no obstante, su comienzo, una alborada, una iniciación, una niñez. Miramos atrás y el famoso Renacimiento nos parece un tiempo angostísimo, provincial, de vanos gestos -¿por qué no decirlo?-, cursi" (95). Este es el sentir y el vivir del hombre del siglo XX, un hombre que pierde su pasado y que el presente es sólo un instante, un hombre que vive, que hace que su vida carezca de tiempos históricos, hace que esta vida sea una vida azorada. Vivir la vida en sólo instantes que se escapan, que se esfuman con rapidez sin tener conciencia de nuestra realidad, de nuestro ser y que hacer histórico ha originado en el hombre un sentimiento de soledad. El hombre, los hombres actualmente nos sentimos más solos que nunca: "Esta grave disociación del pretérito y el presente es el hecho general de nuestra época y en ella va incluida la sospecha, más o menos confusa, que engendra el azoramiento peculiar de la vida en estos años. Sentimos que de pronto nos hemos quedado solos sobre la tierra los hombres actuales; que los muertos no se murieron de broma, sino completamente; que ya no pueden ayudarnos" (96). El hombre actual se ha quedado solo para resolver sus problemas, este hombre vive en pleno actualismo. El hombre de hoy es un hombre que rompe todo esquema, todo lo establecido, todo lo tradicional; no hay modelos, normas, pautas a seguir, es el hombre de nuestro tiempo un hombre innovador, es un hombre del momento y de su momento. El tiempo actual: "No es plenitud de los tiempos, y, sin embargo, se siente sobre todos los tiempos sidos y por encima de todas las conocidas plenitudes. No es fácil de formular la impresión que de sí misma tiene nuestra época: cree ser más que las demás, y a la par se siente como un comienzo, sin estar segura de no ser una agonía. ¿Qué expresión elegiríamos? Tal vez ésta: más que los demás tiempos e

inferior a sí misma. Fortísima y a la vez, insegura de su destino. Orgullosa de sus fuerzas y a la vez temiéndolas" (97). Nuestro tiempo es un tiempo de contrastes, de dilemas. El hombre contemporáneo, un hombre complejo, producto de la historia y productor de su historia, un hombre que es difícil de indagar. El hombre al igual que nuestro tiempo es un campo intrincado para definir, el hombre y su tiempo y todo lo que esto lleva implícito es un dilema para el mismo hombre.

El hombre a lo largo de su acontecer vital se encuentra con un sinfín de vicisitudes para realizar, para vivir su vida. Una de estas vicisitudes es el tiempo, mejor dicho, su tiempo. El tiempo es un problema previo para el hombre, para cada hombre, el tiempo en que le acontece vivir, un tiempo que tiene rasgos siempre distintos a los de otros tiempos (98). La dimensión histórica del hombre unida a su quehacer, a ese tener que hacer, que vivir su vida en este tiempo: "...hace del hombre inexorablemente un siervo de la gleba que es "nuestro tiempo" (99). Hoy más que nunca el hombre se encuentra atado a su tiempo, un tiempo que se interpone de forma angustiante entre el hombre y todo lo que quisiera hacer y ser (100). El hombre contemporáneo es prisionero de su tiempo pues siente que el tiempo no le permite ser y hacer todo lo que este mundo sobrado de posibilidades y de medios le brinda, siente que el tiempo le quita tiempo para ser y hacer. El hombre del presente vive de tal manera que el tiempo es un pequeño suspiro para la inmensidad de cosas que tiene por ser y por hacer, es un tiempo que le aflicciona, que le ahoga, que lo aprisiona, que lo aplasta. Es nuestro tiempo, un tiempo que en muchas situaciones hace sentir al hombre que no le deja ser y hacer lo que quiere ser y hacer, es un tiempo que lo lleva, que lo ha llevado por otros caminos, un tiempo que no le dejó elegir su vivir, un tiempo que se le escapa entre las manos y que él se pierde en el tiempo, en su tiempo.

En la historia: "...han sucedido constantemente a etapas de cotidianeidad etapas de movilidad, y estas tienen tanto derecho como aquellas a ser consideradas como normales..." (101). En cada una de estas etapas, el hombre ha buscado una dosis de satisfacción en su vivir según las circunstancias, según cabe desear y esperar de la etapa histórica que se está viviendo. Siendo el hombre un ser de cambios, un ser que es

cambio al hombre se le ha educado para la estabilidad y no para la movilidad (102). Ortega y Gasset se está refiriendo a cambios en el orden social e histórico, no tanto a los cambios de orden ontológico. La movilidad en términos orteguianos es: "...una serie de cambios rápidos en la estructura de nuestro contorno social" (103). El hombre es cambio, el hombre genera cambios, el hombre vive en el cambio, aunque dentro del cambio mismo hay que hacer una diferencia para que no se malentienda la cuestión de que el hombre es cambio pero ha sido educado para la estabilidad.

En el hombre por su principio constitutivo ontológico es necesario el cambio porque el hombre es un ser que constantemente está haciendo y deshaciendo su ser y su quehacer, en otras palabras, está haciendo, está viviendo su vida. Los cambios dentro de este orden son cambios que se dan paulatinamente, son cambios que llevan un proceso en el mismo ser que los origina, proceso que es y que se da en el hombre. Mientras que los cambios en el orden social e histórico son cambios que los origina el Hombre, la Humanidad, sin embargo, mantienen cierta distancia con el hombre como individuo, como ser único, concreto, irrepetible, distinto que es; estos cambios que en ocasiones se producen de forma drástica, violenta son cambios de contorno, de la circunstancia que se originan de manera rápida, muchas veces sin que el hombre tenga conocimiento de su génesis simplemente se le presentan de una manera abrupta. Esos cambios de orden social, económico, político, histórico, etcétera en los que el hombre está involucrado, en los que el hombre ha participado activa o pasivamente, no obstante, las repercusiones de estos cambios lo han dejado en un segundo plano puesto que son cambios que cuando se produce sorprenden al mismo hombre. Cambios hechos por el hombre aunque el hombre no está educado para estos cambios tan repentinos. Para entender estas etapas de movilidad basta con hacer un recuento por las épocas de las revoluciones, guerras, cambios sociales, políticos, culturales, económicos o revisemos nuestro siglo, este siglo XX con sus dos Guerras Mundiales, con la caída del régimen político, social, cultural, económico del socialismo y sus consecuencias; estos acontecimientos unidos a otros acontecimientos mundiales y los del orden nacional en cada país forman el panorama de nuestro planeta, de nuestro

tiempo. El siglo XX no es un siglo únicamente de acontecimientos bélicos sino además es un siglo que se caracteriza por los grandes avances, grandes cambios científicos, técnicos, culturales, en comunicaciones, etc. Es así como la vida del hombre del siglo XX es una vida de fuertes acontecimientos. El hombre de ahora, un hombre que vive de las comodidades que este siglo, que este mundo le ofrece; comodidades, adelantos que el hombre hace para el hombre y es el mismo hombre quien no deja de asombrarse por este desarrollo tan impresionante que ha alcanzado, un desarrollo que no le presenta límites o quizás el hombre piensa y vive de este desarrollo como si fuera ilimitado.

Nuestro tiempo es un tiempo que viene después de un "tiempo de plenitud" como han considerado algunos pensadores e historiadores. La época que empieza en el siglo XVIII y llega a 1900 se le ha llamado "siglo de las luces" o "iluminismo". En esta época el hombre tenía la impresión de vivir en un tiempo de plenitud, de haber llegado a ver claro (104). Pero de pronto esta supuesta estabilidad, este tiempo de plenitud empieza a tambalearse, el hombre empieza a vivir una nueva etapa, una etapa que presenta inestabilidad, empieza a sentir, a vivir que ese "tiempo de plenitud" es una ilusión, el hombre se siente perdido, esas "luces" del tiempo de plenitud se han extinguido, el hombre vuelve a sentirse rodeado de tinieblas.

El hombre de nuestro tiempo es un hombre que le falta suelo firme y se siente caer en el vacío; es un hombre que está en íntima relación con las directrices de la vida, es un hombre que vive, que está en constante inseguridad, el mundo que le rodea es un mundo imprevisible. Este hombre que está rodeado de muchos avances en diferentes campos del quehacer humano es un hombre que se siente solo, que tiene que enfrentarse a su tiempo solo. Nuestro tiempo ha hecho del hombre un vivir en soledad: "Sólo nos queda esa impresión dramática de caer en el vacío. Nadie de nuestro contorno social nos ofrece auténticas directrices, evidentes instancias. Y lo único que queda a cada cual es sentirse "como un hombre que avanza solo y en las tinieblas", es decir, le queda a cada cual su personal vivir, su estar viviendo la desazón de ese perdimiento" (105). Nuestro tiempo, un tiempo de contrastes, un tiempo de altas y bajas, un tiempo donde se ha alcanzado y también se ha perdido. Un tiempo producto

de un proceso histórico que ha llevado al hombre a sentirse perdido, a sentirse solo en su propio quehacer.

Una de las peculiaridades de nuestro tiempo es el quehacer por hacer, un hacer sin sentido, un vivir por vivir, un ser por simplemente ser. El hombre actual ha perdido sentido en su acontecer vital, la inseguridad de la vida ha hecho crisis en él y esto ha ocasionado en el hombre un querer vivir la vida con demasiada prisa, sin pensar, sin reflexionar en su ser y en su quehacer. El hombre vive por vivir, vive una vida que se encuentra sobrada, saturada de medios, de posibilidades; medios, posibilidades que a veces no se sabe valorar. El hombre se pierde en su mundo, en su tiempo, es un hombre que ha hecho su vida y su quehacer, una vida y un quehacer basados en superficialidades que se acaban del mismo modo que llegaron, se acaban en un abrir y cerrar de ojos. El hombre se siente solo y vacío pues su ser y su quehacer lo ha decidido su mundo, su tiempo, el hombre ha perdido el mando de su propio vivir, el hombre se ha perdido a sí mismo.

Nuestro tiempo es un tiempo de cambios, de inestabilidad, un tiempo que ha avanzado, que se ha hecho y que le queda un trayecto por avanzar, por hacer. Nuestro tiempo es un tiempo que no ofrece auténticas directrices, evidentes instancias como escribe Ortega (106). El hombre del presente no sabe hacia donde va, su porvenir lo ha reducido al instante, al inmediato presente, sólo le importa el hoy, el mañana ¿quién sabe si habrá mañana?, no se sabe lo que va a pasar mañana porque el mañana es absoluta incertidumbre, pues el hombre ni siquiera ha podido vislumbrar sus propias directrices no sabe quién es ni qué quiere. El hombre siente que avanza solo, el hombre vive en desasosiego, vive en congoja, es un hombre que vive, a final de cuentas, descontento ya que se siente perdido. El hombre está viviendo la desazón de su quehacer, un quehacer que ha causado en el hombre una inestabilidad ontológica y vital, una inestabilidad que se refleja en su contorno, en su mundo, en su tiempo, un tiempo que es radical inestabilidad (107), así reciprocamente este contorno, este mundo, este tiempo inestable actúa en el hombre. Por eso, la relación del hombre y su tiempo, el hombre hace, es, vive su tiempo y el tiempo hace el ser y el vivir del hombre. El hombre y con él todos los quehaceres son cambio, movilidad. El

quehacer que expresa ese cambio del hombre y de todo lo humano es sin lugar a dudas la historia. El hombre vive en el cambio y es causa eficiente del cambio. Ahora bien, nuestro tiempo producto del cambio y productor de nuevos cambios ha entrado en un nuevo ciclo, si se permite así decirlo. Nuestro tiempo es cambio porque el hombre es cambio aunque para que se dé el cambio, para que se entienda el cambio es indispensable que en el cambio permanezca algo sin cambiar para así poder captar ese pequeño o gran cambio. El cambio en el hombre y en su tiempo, en la historia es algo más que un cambio, que un movimiento meramente exterior puesto que el cambio tiene raíces ontológicas, raíces en el vivir del hombre que se manifiesta en su contorno, en su tiempo. Nuestro tiempo es un tiempo que se caracteriza por el cambio, por la constante innovación en múltiples ámbitos, tan es así que ha cambiado la forma del cambio en el hombre, decir que ha cambiado la forma del cambio en el hombre nos referimos a que ha cambiado el ser del hombre, ha cambiado el quehacer del hombre, en otras palabras, ha cambiado el vivir del hombre, ha cambiado el Hombre. El hombre de nuestro tiempo, el hombre actual es el hombre del cambio, es el hombre del cambio en el cambio. "De aquí mi lema para el hombre actual: *mobilis in mobile*. Una cosa sucede a otra y la que llega es, claro está, nueva, pero nueva como *denominatio extrínseca*. Sí, nueva, pero no una novedad, es simplemente otra" (108). Sucede que nuestro tiempo es un tiempo en el que aparecen nuevos hechos en todos los órdenes, hechos que son condiciones de posibilidad para otros cambios, para otros hechos que serán también nuevos. En el cambio es menester que algo muera al mismo tiempo que algo permanece, es en el cambio donde el hombre y todo lo humano se hace y se deshace, adquiere ser y des-ser, tiene sentido y pierde sentido, un sentido que está en el cambio y en el hacedor del cambio. Nuestro tiempo, una realidad de cambios en la cual se afirma o se pierde el valor del quehacer humano; nuestro siglo, un siglo de innovaciones, un siglo que forma, reforma o deforma. Este tiempo, un tiempo de cambios en los cambios, un tiempo de gran movilidad, aunque esta movilidad, estos cambios en los cambios no pueden seguir de manera estrepitosa, no se puede ni se debe caer en un círculo vicioso de cambiar por cambiar, del cambio por el cambio, un cambio sin razón que lleva al hombre a perderse, a quedarse sin suelo

firme; se debe de dar el cambio pero cambio con razón, con permanencia, un saber por qué y para qué se da el cambio. El hombre actual necesita recobrar en el cambio, necesita hacerse en un horizonte en el que sea posible el cambio en igual proporción con la estabilidad, con una realidad firme pues es menester que el cambio se dé, teniendo como base la estabilidad para que este cambio sea auténtico: "Ahora bien, mientras ese horizonte no quede quieto y firme, todo lo que pase en nuestros pueblos será provisorio y falto de autenticidad" (109). El hombre, sus quehaceres y por supuesto el cambio se explican dialécticamente, no podemos entender el cambio sino lo relacionamos con la estabilidad, esto es, si todo cambia en realidad nada cambia, no se produce tal cambio; el cambio es evidente cuando algo no cambia, cuando algo permanece. El cambio explica al hombre y el hombre explica el cambio. El hombre es expresión de sus quehaceres, de su tiempo, de su mundo, de su vivir y estos quehaceres, este tiempo, este mundo, este vivir manifiestan el modo de ser único y distinto que es el modo de ser hombre.

Retomando ese cambiar por cambiar del hombre de hoy, de nuestro mundo, de nuestro tiempo que provoca una inestabilidad, provoca que el vivir del hombre sea un vivir falso, incierto, irreal; un vivir que no es vivir, un vivir sin sentido, un vivir que queda en el vacío, un vivir que se esfuma, un vivir que cae en el remolino del cambio por el cambio. El cambiar por cambiar hace que el hombre viva, se sienta en la inseguridad, una inseguridad que va más allá de los lineamientos de la inseguridad de la realidad radical, de la inseguridad de la vida misma, de la vida de cada hombre; esta inseguridad es una inseguridad, una inestabilidad sin fundamentos, sin razón de ser causadas por el hombre, causadas por ese hacer por hacer. Es complejo poder explicar esta situación del hombre actual porque el hombre está sumergido en esta situación caótica del cambio por el cambio y por ende es problemático hacer un diagnóstico completo, objetivo, balanceado de este tiempo, de este mundo pues quizás el hombre está en un tiempo de transición que le impide asimilarlo, entenderlo para poder explicarlo, ante esto, el hombre simplemente se deja llevar, se deja ser por su tiempo, un tiempo de cambios y que el hombre en algunos momentos de su existencia los ha sentido, los ha vivido más directa e intensamente. Este cambiar por cambiar que desorienta, que

confunde, que hace que el vivir humano se encuentre tambaleándose, que esté en peligro constante; cambios que son una zozobra sobre el hombre, sus circunstancias, su mundo, sus quehaceres, sus relaciones, etc. Este es un tiempo de cambios donde todo es movilidad, donde nada o casi nada se encuentra como tierra firme.

El cambio o el cambio limita nuestra visión temporal; es decir, este incesante devenir hace que el tiempo del hombre se condense en el momento presente. Para el hombre actual la primordial realidad temporal es el presente, un presente problemático, al igual que el pasado y el porvenir. El hombre contemporáneo no tiene mayor ángulo que el presente; a pesar de ello, el presente es una realidad de gran peso en el acontecer vital del hombre porque el presente es resultado de un pasado y más aún en el presente se fermenta el porvenir (110), en consecuencia, si se analiza este presente con cuidado podemos encontrar las huellas de tiempos pretéritos asimismo hay grandes probabilidades de que se forme un pronóstico acertado sobre ese porvenir (111). La falta de conocimiento sobre el pasado y por esto la incertidumbre sobre el porvenir origina en el hombre un sentimiento insatisfecho. La necesidad de conocer en el hombre es una necesidad de su ser, de su quehacer, es una necesidad ontológica. Durante milenios el hombre ha trabajado para conocer, un trabajo que le ha redituado un conocimiento, pero un conocimiento que le parece pequeño, que le parece insuficiente, limitado frente a esa necesidad desbordante por conocer y frente a lo que le falta por conocer, por saber. Este es el dilema del hombre: conocer es su privilegio y su determinación: "Este es nuestro privilegio y esta nuestra dramática determinación. Por eso, ante todo, percibe el hombre que precisamente lo que más en el fondo desea es, hasta tal punto imposible, que se siente infeliz" (112).

El hombre busca la felicidad, el hombre desea y necesita ser feliz, sin embargo, parece absurdo: "...el hombre actúa siempre en contra de su mayor deseo, que es el de llegar a ser feliz. El hombre es, esencialmente, un insatisfecho, y esto -la insatisfacción- es lo más alto que el hombre posee, precisamente porque se trata de una insatisfacción, porque desea tener cosas que no ha tenido nunca. Por eso suelo decir que esta insatisfacción es como un amor sin amada o como un dolor que siento

en unos miembros que nunca he tenido" (113). La insatisfacción se da cuando se pierde lo que se ha tenido, se pierde lo que satisface; la insatisfacción de nuestros días es una insatisfacción fundada en "necesidades falsas", en necesidades que nunca se han tenido, que no son verdaderas. El hombre es esencialmente un insatisfecho, esto es un calificativo que nos permite entender al hombre y con mayor razón, al hombre actual, al hombre de nuestro tiempo.

El hombre desea, anhela esa felicidad, mas este deseo, este anhelo no le es claro para sí mismo, no lo tiene establecido, por eso en ocasiones ese deseo, ese anhelo de felicidad se encuentra confundido y vive con ese sentimiento de que no lo ha logrado, no ha logrado ser feliz porque es un hombre que no ha establecido lo que es la felicidad o mejor dicho, qué es para él la felicidad y por lo tanto no ha podido encauzar de manera afortunada sus esfuerzos. El hombre de hoy es un hombre que ha alcanzado muchas metas y otras tantas se le han perdido, se le han confundido en su esfuerzo, una de ellas es la felicidad. El hombre de nuestro tiempo es constantemente feliz e infeliz, una felicidad y una infelicidad que se le escapan al hombre, se siente satisfecho e insatisfecho. El hombre de finales del segundo milenio es un hombre incierto, un hombre con marcados altibajos en su acontecer vital, un hombre inescrutable. La insatisfacción tiene su dosis positiva y su dosis negativa; la positiva es un punto de apoyo para seguir adelante, para buscar nuevos horizontes, nuevas metas que alcanzar, para crecer en el ser y en el quehacer. En cambio, la dosis negativa hace al hombre un ser inconstante, un ser que no sabe lo que quiere, un ser inseguro. Esta insatisfacción lo lleva a andar por muchos caminos sin conseguir lo que quiere, caminos que le producen satisfacciones pasajeras, superfluas y va a la deriva. Esta insatisfacción del hombre en su dosis negativa es patente y palpante en el hombre de nuestro entorno, patente y palpante en nosotros mismos; es una insatisfacción que nos ocasiona frustraciones, depresiones... síntomas típicos del hombre de hoy. Esta insatisfacción en grado superlativo hace del quehacer del hombre un hacer por hacer, un vivir por vivir, un cambiar por cambiar; es el hombre, un hombre confundido frente a su vida y su circunstancia, un hombre sin sentido. Un hombre que se siente desgraciado como hombre y con su mundo. Un mundo

que no le satisface, un mundo que no está adecuado a él, o tal vez, él no está adecuado a su mundo, a su tiempo y necesita cambiarlo: "Se nos aparece el hombre, pues, como un animal desgraciado, en la medida en que es hombre. Por eso no está adecuado al mundo, por eso no pertenece al mundo, por eso necesita un mundo nuevo..." (114). El hombre necesita un mundo nuevo, necesita cambiarlo y esa necesidad hace del hombre un hombre técnico. El hombre de finales del siglo XX es un hombre técnico que ha hecho de este nuevo quehacer humano, una nueva forma de vida, una nueva forma de vivir la vida. La técnica es un quehacer en el que nos tenemos que educar, un quehacer que tenemos que asimilar y darle su auténtico valor en nuestra vida, en nuestro mundo, en nuestro tiempo pues no debe de ser una vida, un mundo, un tiempo que gire en torno a la técnica, sino que la técnica sea uno de entre otros quehaceres que configuran la vida, el mundo y nuestro tiempo. El hombre sea un hombre con y de técnica, no un hombre para la técnica, no un hombre enajenado de la técnica como ya se expuso en su capítulo correspondiente.

Volviendo sobre tema de la felicidad y la insatisfacción, el hombre busca, desea, anhela la felicidad sin saber qué es, el hombre se siente y vive insatisfecho sin haber sentido nunca la satisfacción; el hombre se siente infeliz sin haber vivido en la felicidad. Bien, ¿cómo el hombre puede sentirse insatisfecho, infeliz si no ha vivido su contraparte? Estas situaciones existenciales contradictorias constituyen el ser, el quehacer, el vivir del hombre contemporáneo. La felicidad y la infelicidad, tema subjetivo, amplio y hasta cierto punto ambiguo es una de las principales motivaciones en el hombre, es una nota típica de su ser. No podemos hablar de la felicidad y de la infelicidad como una realidad igual para todo hombre porque en el hombre no hay reglas, el hombre es siempre alguien nuevo, alguien cambiante, alguien distinto a cualquier otro hombre. El hombre como género y como individuo a lo largo de su existencia ha buscado la felicidad, ha querido vivir feliz en su tiempo y en su espacio, sin saber con exactitud lo que es la felicidad.

El hombre de nuestro tiempo es un hombre que busca la felicidad en realidades materiales. Nuestro tiempo, nuestro mundo ha creado una realidad, un modo de vida que gira en torno al aspecto material, un aspecto que ha traído beneficios pero también vicios en el vivir humano.

Lo material ha cautivado, en sentido negativo, al hombre y en base a esta situación el hombre ha fijado sus metas, metas puramente materiales; metas materiales que satisfacen, sin embargo, esta satisfacción es fugaz, es rápida y más aún para aquel hombre que se le presentó de manera fácil, que no tuvo tiempo de asimilar para disfrutar, por ejemplo, para usar términos orteguianos el "señorito satisfecho". Este panorama tan cerrado, tan estrecho en el que impera el aspecto económico como la dimensión primordial de nuestro tiempo para que el hombre sea feliz ha dado como consecuencia el vacío, ha llevado al hombre a vivir en crisis, ha hecho que el hombre se sienta infeliz en lo más profundo e importante de su ser hombre porque el aspecto material no le satisface su necesidad ontológica, su necesidad de hombre, su necesidad de ser hombre, de ser plenamente hombre. La magnitud de lo económico ha perdido el ser y el quehacer del hombre, ha perdido lo más valioso su ser hombre, ha perdido su vida. En nuestro tiempo no importa el ser sino el tener, he aquí la frase tan trillada de que no importa quien eres, sino que tienes y el tener en nuestro ahora te da el ser. Quizás esto les parezca un poco brusco y en el mejor de los casos analizamos y reflexionamos esta situación y caemos en la cuenta de que estamos mal, pero más tardamos en darnos cuenta de esta situación, tomar conciencia de ella que caer nuevamente en sus hilos, caer en ese juego.

El hombre está confundido, vivimos confundidos buscando la felicidad en otras realidades siendo que la felicidad está y es la vida misma. La felicidad se tiene en el simple hecho de vivir, en este quehacer; el hombre ha complicado su existencia, su vivir, se ha perdido en lo más inherente a su ser, a su quehacer, se ha perdido en su propia vida. El hombre busca la felicidad a cuenta de que renuncia a la más grande aventura que es vivir, vivir su vida, vivir la vida en plenitud con sus altas y sus bajas, con sus tristezas y alegrías... Es en la vida dentro de la cotidianidad, con toda esa gama que la configura donde se hace y se vive la felicidad. La felicidad no es únicamente esos momentos sin problemas, cuando todo marcha perfecto, cuando todo nos llega, cuando todo se nos da... la felicidad es estos momentos unidos a los otros momentos que no son tan agradables; ambos forman un equilibrio en nuestro vivir, un equilibrio que nos permite asimilar esta tarea que es vivir

¿qué felicidad más grande se puede tener que cuando se tiene la vida, ¿qué es lo más valioso en el hombre? Su vida. Posiblemente al hombre de hoy se le presente de manera más ardua, más confusa el ser feliz, esto se debe tal vez a que el hombre actual como dice Ortega y Gasset es un hombre insatisfecho, es un hombre que le es difícil ser feliz, vivir feliz porque es un hombre que es infeliz consigo mismo, es infeliz con el mundo que le ha tocado vivir, infeliz con su tiempo. El hombre de ahora quiere ser feliz, necesita ser feliz, empero, él se pone trabas para ser feliz, ¿no será que se ha envenenado la felicidad? Porque no recapitamos sobre esto y nos damos la oportunidad para ser felices. Una felicidad que se encuentra, que se da en todos y cada uno de los momentos de nuestra vida, una felicidad que se busca en la vida, una felicidad que se da en la vida misma. Millones de hombres -entiéndase hombres y mujeres- viven sin darse cuenta de lo que hacen ni de lo que les sucede, viven sin darse cuenta de que viven, de que tienen una vida por hacer, una vida por vivir. En medio de todas las contrariedades de la vida, el hombre, algunos hombres buscan el significado verdadero de la misma, el hombre constantemente se pregunta por el sentido de su vida. El hombre, la humanidad siente la necesidad apremiante de dar un sentido y una finalidad a su acontecer vital, dar sentido y finalidad a un mundo en el que aumenta la complejidad, la dificultad de ser feliz. Una felicidad que se encuentra, que se va descubriendo cada día, momento a momento, que se va constituyendo en su cotidiano acontecer. Se renuncia a la felicidad cuando se renuncia a la gran aventura de buscar, de hacer su verdadero ser, su verdadero quehacer, de buscar, de hacer, de ser hombre. La verdad acerca de la vida está en la vida, la verdad acerca del hombre está en su vida -realidad radical-. La felicidad del hombre, de cada hombre está en la vida, en esa vida como ser y como quehacer. La vida es una tarea, un deber, una vocación. La vida y la felicidad son quehaceres.

El hombre siempre será misterio perenne para el mismo hombre y con ello sus quehaceres, sus sentimientos, sus pensamientos, sus capacidades. Hombre y vida, vida y hombre son misterios, son encrucijadas de nuestro ser, de nuestro acontecer, misterios, encrucijadas que nos agobian y en las que somos, en las que existimos.

5. EL SER HISTORICO Y LA RAZON HISTORICA.

El hombre es su vida y la vida es quehacer. El hombre ha vivido muchas cosas, es cierto que pudo o que puede vivir otras muchas cosas, sin embargo, el hombre es lo que efectivamente ha vivido, lo que ha vivido constituye una inexorable trayectoria de experiencias, experiencias que le son, experiencias que lo hacen ser un hombre único, concreto, irreplicable, distinto a cualquier otro hombre real o posible.

Lo que el hombre ha vivido forma su haber, forma su tesoro, esto es, su pasado. Este pasado es, en parte, el ser del hombre, el hombre busca ser algo más, busca ser lo que aún no es. El hombre por principio de cuentas tiene que hacer su ser, el hombre tiene indigencia ontológica, el hombre es peregrino de su ser: "Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, solo hay una línea fija, preestablecida y dada, que pueda orientarnos; solo hay un límite: el pasado" (115).

El hombre no tiene un ser fijo y determinado, el hombre va haciendo, va viviendo su ser; de ahí que sea difícil poder decir y saber quién es el hombre porque el hombre no es un ser que se le pueda poner límites, que se le pueda determinar dentro de un margen, establecerle una estructura; el poco o mucho conocimiento que se tiene de él es un conocimiento incompleto, pues del hombre hemos podido vislumbrar ciertas directrices que constituyen su ser hombre, un ser que en ocasiones es inescrutable, inaccesible por ser tan complejo, tan posible, tan cambiante.

El hombre es un ser de posibilidades en su ser y en su quehacer, decir que el hombre es posibilidad en el ser y en el quehacer nos lleva a indagar por fuerza lógica y elemental que debe haber algo necesario en su ser y en su quehacer, algo que ya sea, que ya esté hecho. Lo necesario en el ser y en el quehacer del hombre, Ortega dice que es el pasado.

El hombre es un ser que se dirige hacia el porvenir, este porvenir es incierto. El hombre no puede saber lo que va a ser pero si puede saber lo que ha sido, el porvenir necesita del pasado: "Las experiencias de

vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado" (116). En el vivir del hombre ese propio e instantáneo hoy está actuando todo el pasado, pues no puede aclararse el hoy sin el ayer, el ayer sin el anteayer y así sucesivamente. La vida humana es inextinguible y única.

El hombre es un ser que vive oscilándose entre el pasado y el porvenir, entre lo que ha sido y lo que aún no es. El hombre es un continuo vaivén hacia atrás y hacia adelante: "...porque en su venir del antaño y en su ir al futuro es donde manifiesta sus auténticas vísceras, su efectiva realidad, lo que fue ese hecho positivamente para quien lo vivió" (117).

En este bamboleo el hombre va siendo y des-siendo, el hombre se va haciendo hombre. Este siendo y des-siendo, este hacer y des-hacer del hombre lleva a la afirmación orteguiana de que el hombre no tiene naturaleza, no tiene un ser fijo, dado y determinado, a esto le unimos que ni las ciencias exactas, ni biológicas pueden dar razón de un ser que es cambio. El hombre no tiene naturaleza, el hombre es y hace historia. La historia, postula Don José Ortega y Gasset es la ciencia que explica el acontecer de este ser único y distinto que es el hombre y todo lo humano: "En suma, que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia -como res gestae- al hombre" (118).

Pensar acerca de ¿quién es el hombre?, es pensar sobre su vida, sobre su quehacer; sobre un ser que le acontece nada menos que su vida. En el acontecer de su vida está su ser y su quehacer; el hombre no es una cosa, no es un ser fijo y determinado en su existencia, al contrario, el hombre es ese acontecer, ese vivir, ese yo único, concreto, irrepetible y distinto que tiene que ser.

El principio constitutivo en el hombre, que lo hace ser propiamente hombre es su vida, la vida es realidad radical. El hombre es su vida y la vida es un acontecer incanjeable, irrepetible; por eso no se puede hablar de una "naturaleza" en el hombre.

El concepto "naturaleza" se refiere a la totalidad que unifica y hace inteligibles los fenómenos particulares que estudia la física y otras ciencias similares. Estos fenómenos particulares tienen constancia en

su ser, mismas causas producen mismos efectos; la forma de ser y de manifestarse de estos fenómenos particulares es invariable y como consecuencia previsible. El término "naturaleza" incluye a los animales, las plantas, los minerales y las cosas. En ellos su ser es un ser fijo, dado, determinado desde que empiezan a existir son todo lo que tienen que ser, no tienen menesteres. En cambio, el hombre empieza por ser nada, es un ser indigente ontológicamente y por ello su labor nunca termina.

El término "naturaleza" no puede encajar en el ser del hombre porque la "naturaleza" se refiere a una constancia ontológica, a unos seres invariables y por tanto previsibles y, el hombre es todo lo contrario, es un ser carente de ser, variable, imprevisible. Cada hombre al tener menesteres diferentes lo hacen ser un hombre distinto que busca satisfacerlos de manera original e individual y esto lo lleva a encontrarse en continua mutación, en continuo cambio: "La causa tiene que ser profunda y radical; tal vez, nada menos que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza" (119).

Si bien, nuestra estructura fisiológica tiene cierta semejanza con alguna estructura animal, esto no quiere decir que el hombre sea naturaleza: "...está metido en la naturaleza, pero no pertenece a la naturaleza; esto resulta bastante extraño" (120).

Ortega dice que el hombre está metido en la naturaleza porque el hombre se relaciona con seres que tienen una physis, una naturaleza como son las cosas hablando en general, aunque no comparte con ellos una estructura, un ser homogéneo, pues el existir de la naturaleza es opuesto al existir del hombre, al acontecer del hombre. A la naturaleza no le acontece nada, no le sucede nada; su existir está pre-determinado, el existir del hombre no está pre-determinado, en su acontecer todo es posible.

El hombre al no tener una naturaleza, una estructura fija y dada o para decirlo en términos aristotélicos, el hombre no es sustancia: "El hombre es insustancial. ¡Qué le vamos a hacer! En ello estriba su miseria y su esplendor" (121). El hombre tiene la posibilidad, o mejor dicho, el hombre es posibilidad para ser o intentar ser lo que quiera. Por esa carencia ontológica, esa indigencia en su ser, el hombre es libre no por

azar, sino por fundamento ontológico, por necesidad. El hombre es libre porque no posee un ser fijo e inmutable, sino tiene que irselo haciendo, irselo buscando y conquistando, o más sencillo, el hombre tiene que elegir y decidir su ser hombre.

En base a esta indigencia en el ser del hombre que tiene que elegir y decidir su ser; el saber que puede dar razón de este ser imprevisto, cambiante, único, concreto, irrepetible y distinto no es el saber que explica la naturaleza, sino es un saber con otras categorías radicalmente distintas a los de la physis o naturaleza. Este saber es la historia: "Ahora bien; resulta que el hombre no tiene naturaleza: nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura. La historia es el modo de ser propio a una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia" (122).

Decir que el hombre es y tiene historia, que el hombre es un ser histórico puede chocar un poco con nuestra idea de historia. A lo largo de nuestros años de estudio hemos pensado la historia con otras categorías que divergen con las categorías empleadas por Ortega y Gasset para explicar el ser, el vivir, el quehacer del hombre.

Para José Ortega y Gasset, la historia no es sólo la narración y cronología de las acciones humanas que se realizaron por la esencia libre del hombre en el tiempo, este es un enfoque superficial y común de la historia; un enfoque profundo es que la historia es esa idea que unifica la pluralidad de las acciones humanas que tienen su origen en la indigencia ontológica del hombre. Hay que tener presente que el concepto orteguiano de historia es una dialéctica individual y social.

La indigencia de ser en el hombre lo lleva a encontrarse en constante movilidad, cada hombre tiene una carencia de ser distinta a la del otro hombre, es por esto que busca satisfacerla de manera también distinta; de ahí la diversidad de quehaceres: "Ahora es y hace tal cosa, porque antes fue e hizo tal otra, y para ser o hacer mañana otra tercera. Todo en él, pues, viene de algo y va a algo. Está siempre en viaje, in via..." (123).

Decir que el hombre no tiene naturaleza sino que tiene historia significa que la vida, la realidad radical de cada hombre es y des-es; al

hombre le es, le pasa, le acontece su vida. La vida humana es un flujo continuo, el hombre es y se hace en el constante cambio, esto es, el hombre es este hombre, en este hoy porque anteriormente fue otro hombre y porque también será otro distinto al del momento: "El hombre es hoy lo que es, precisamente porque ayer fue otra cosa; el hombre maduro es maduro porque fue joven, y sigue siéndolo en esa forma de ser que es haberlo sido" (124).

A lo largo de su vida, el hombre ha sido y ha dejado de ser; se ha embarcado en un ideal de ser y de quehacer, en un proyecto de vida que lo ha llevado acabo y lo ha agotado, un proyecto que le ha proporcionado experiencias y esto le ha motivado a ensayar uno nuevo. En este peregrinar de ser y de quehacer del hombre, las formas más dispares le han acontecido, le han pasado: "...el hombre es pasar, es irle pasando cosa tras cosa, es pasarle ser estoico, ser cristiano, ser racionalista, ser positivista, ser lo que ahora vaya a ser... El hombre es la hembra de la era paleolítica de la cual sale la Marquise de Pompadour, es el indio brasileño que no puede contar más que hasta cinco, y es Henri Poincaré y Newton, es Gengis-Kan y San Francisco, es Pericles y Charles Chaplin.

El hombre pasa y atraviesa por todas esas formas de ser, peregrino del ser, las va siendo y des-siendo, es decir, las va viviendo" (125).

El hombre se ha inventado, se ha creado un sin número de formas de ser y de quehacer, inclusive estas formas de ser y de quehacer son contrarias y hasta extremistas. Cada una de estas formas de ser y de quehacer, cada hombre, cada individuo les da un vivir distinto que hace a esas formas únicas, concretas e irrepitibles. Además esas formas de vida lo constituyen como hombre, esas formas de vida lo hacen ser ese hombre que es en el presente porque para entender lo que es el hombre de ahora es necesario entender lo que fue: "Es imposible entender bien lo que es este hombre "racionalista" europeo si no se sabe bien lo que fue ser cristiano, ni lo que fue ser cristiano sin saber lo que fue ser estoico, y así sucesivamente" (126).

El hombre es un ser de innovaciones, el hombre es de esta manera no sólo por su quehacer que lo constituye sino porque anteriormente hizo tal otra cosa; este pasado en su ser y en su quehacer lo fundamenta y le evita ser lo que ya fue, podíamos decir que el ser del hombre tiene

pasado histórico pues no quiere ni puede repetir lo que ya fue. Vivimos en esta época con tales facilidades y dificultades debido a que el hombre fue e hizo otras cosas, además de que el hombre es una entidad infinitamente plástica (127), en base a que el hombre tiene que elegir y decidir lo que quiere ser porque el hombre empieza por ser nada.

El hombre es un ser de novedades, de cambios en su ser y en su quehacer: "¡La vida es la grande, esencial inquietud!" (128). El ser del hombre es inquietud porque constantemente está siendo y des-siendo, cada día, en cada momento al hombre siempre le está pasando algo, le acontece algo y este estar pasándole, aconteciéndole es nada menos y nada más que su vida. Al hombre le pasa, le acontece su vida, el hombre es su vida; el hombre vive su vida la cual se va configurando de experiencias que lo van haciendo un hombre distinto. Estas experiencias se van acumulando y guardando, las experiencias conservadas las encontramos siempre en nuestro hoy, en nuestra realidad ya que esas experiencias delimitan el presente y el porvenir, en otras palabras, las experiencias que se han tenido han dibujado negativa o positivamente el ser y el quehacer de ese hombre que es en el presente inmediato y en un futuro próximo: "...el camino que es nuestra vida, ese camino lo conservamos y lo sabemos, esto es, que el camino de la vida ya recorrido se va enroscando, envolviendo o enrollando sobre sí mismo como un film y al llegar al término de la vida el hombre se encuentra llevando sobre su espalda, diríamos pegado a ella, todo el rollo de su vida vivida. Es decir, que se encuentra cargado con la "experiencia de la vida"..." (129).

Esta capacidad del hombre y de todo lo humano de cambiar, de ser y des-ser no es una desventaja, sino un privilegio ontológico. Gracias a esta mudanza ontológica, el hombre progresa: "Progresar es acumular ser, tesarizar realidad" (130).

El hombre se encuentra vinculado a su ayer, pero no preso en ese ayer, no por falta de peso axiológico, sino que ese ayer lo impulsa a ser otro del que ya se es. El hombre va atesorando ser y quehacer, esto se debe a que el hombre empieza por no ser y sólo puede ir buscando y acopiando su ser mediante un hacer: "...el hombre es un incesante, ineludible y puro hacer" (131). Este hacer se convierte en un quehacer, en una vocación, una razón para la vida de cada hombre; este quehacer es el

principio en el que se apoya la vida y por supuesto en el que se va haciendo el ser del hombre.

El quehacer es diversidad en el hacer y en el ser, el hombre puede y hace muchas cosas y de manera distinta, de aquí el amplísimo confin de experiencias tanto individuales como de género. En el quehacer el hombre va experimentando cambios en su vida y por ende en su ser. Estos cambios no es sólo por el quehacer, sino porque su ser mismo es cambio, no es un cambio arbitrario, ni accidental; es un cambio necesario, sustancial.

El ser del hombre que de suyo es nada, le está dada la condición de posibilidad. El hombre es posibilidad en el ser y en el quehacer. El hombre es el único ser en el Universo que no tiene un ser en el sentido eleático, sino es un ser cambiante, un ser en devenir, en constante devenir: "El Hombre... es cambio, sustancial cambio" (132). La sustancia de la vida humana no es una sustancia que pueda pensarse eleáticamente, es una sustancia variante pues la sustancia de la vida humana es drama, es lo que le acontece a cada hombre y cada acontecer que es el ser y el quehacer del hombre es variación, es cambio. De aquí que en el hombre y por lo tanto en su vida la sustancia es precisamente cambio.

El hombre, su vida, su quehacer y por lo tanto todo lo humano es cambio. Ortega dice: "...el hombre y todo lo humano hay que decir es que nada en él, absolutamente nada, está exento de cambio; hasta el punto de que si algo en el hombre se presenta con carácter estadizo e inmutable, basta esto para inferir que pertenece a lo que en el hombre no es humano" (133). Es inexcusablemente en el cambio donde radica la inteligibilidad del ser del hombre, de su vida, de su quehacer.

Lo humano en el hombre no es el cuerpo, el cuerpo es lo que tiene de antropoide, lo humano no posee un ser fijo y dado, lo humano es cambio.

El hombre es lo que aún no es, es la existencia de una inexistencia y esto implica movilidad, cambio. Cada día, cada momento el hombre tiene nuevas aspiraciones, metas, temores, angustias... que lo llevan a conseguirlas o solucionarlas, que lo llevan a encontrarse en constante cambio y es en el cambio donde se va dando y formando el ser del hombre. Por eso para poder entender y conocer al hombre necesitamos hacer un cambio de categorías, no podemos pensar al hombre con base en la

ontología tradicional porque la ontología tradicional estudia un ser, una realidad que existe ya lo que ella es, es decir, un ser, una realidad que es todo lo que tiene que ser. Debemos pensar al hombre con otra ciencia que pueda dar razón de lo que el hombre es y de lo que el hombre aún no es. La ciencia que puede dar razón del hombre según Ortega es la historia, porque la historia puede dar razón del cambio que es la sustancia del hombre y de todo lo humano. Podemos saber del hombre y de lo humano en el devenir, en lo que le acontece, no en la estabilidad, en la inmovilidad.

El hombre de hoy, de finales del segundo milenio inventa o reinventa, crea o recrea nuevas o pasadas formas de ser y de quehacer. El ser del hombre es una realidad de cambio, de movilidad. Al hombre le acontecen, le pasan las formas más dispares de ser, su ser es peregrino, su ser va siendo y des-siendo, va viviendo. Este ser peregrino que es el hombre es un modo de ser esencialmente opuesto al modo de ser de la naturaleza, un modo fijo, dado, determinado. El hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es historia. La historia es el modo de ser del hombre, de un ser que va siendo y des-siendo, de un ser que es constitutivamente, radicalmente movilidad y cambio (134). Por eso dice Ortega que la razón pura, eleática y naturalista no puede explicar al hombre y de tal forma hasta ahora el hombre ha sido un ser desconocido: "El hombre es "un desconocido", y no es en los laboratorios donde se le va a encontrar. ¡Ha empezado la hora de las ciencias históricas!" (135).

Al hombre no se le conoce en los laboratorios, al hombre se le conoce en su vivir, se le conoce precisamente en el cambio, en la movilidad, y de esto da razón la historia. Para Ortega era una urgencia encontrar el método, encontrar la ciencia que explicara la forma de ser del hombre, pues la ciencia no ha sabido qué decir sobre los problemas más humanos (136), la ciencia tiene problemas que es incapaz de resolver, la ciencia está repleta de ucrónismos, de calendas griegas: "La ciencia ha de resolver hoy sus problemas, no transferirnos a las calendas griegas. Si sus métodos actuales no bastan para dominar hoy los enigmas del Universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces. Pero la ciencia usada está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatible con los métodos. ¡Como si fuesen aquellos los obligados a supeditarse a

418

estos, y no al revés! La ciencia está repleta de ucronismos, de calendarios griegos" (137). El hombre se ha encontrado con que no tenía verdades propias, posiciones claras y firmes, el hombre creía en la razón física, una razón que no le resolvía su situación: "La ciencia no puede ser solo la ciencia sobre Sirio, sino que pretende ser también la ciencia sobre el hombre" (138). Se necesita de una ciencia sobre el hombre, sobre los grandes cambios humanos. Ortega no niega ni desconoce el maravilloso poder de la ciencia física, el triunfo de esta ciencia sobre la naturaleza; los estudios naturalistas que sobre el cuerpo y el alma del hombre se han hecho, estudios que al mismo tiempo caen en la cuenta de que la naturaleza es sólo una dimensión de la vida humana que estos estudios no han servido para aclarar lo que el hombre tiene como lo más estrictamente humano que es su vida, la vida de cada cual y ante esto la ciencia no tiene nada preciso que decir: "El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento de cosas contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla" (139). El hombre no es su cuerpo ni es su alma, el hombre no es ninguna cosa, el hombre es su vida, un puro y universal acontecimiento; la vida es drama, la vida es prisa y necesita con urgencia saber a qué atenerse: "La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre. ¡Muy bien! Pues esto quiere decir simplemente que debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano. En vez de ello tomémoslo en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso. O, dicho de otro modo, el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica" (140).

El vivir, el ser del hombre es un vivir, un ser dialéctico porque el hombre va siendo y des-siendo, el hombre va haciendo y deshaciendo su ser hombre, el hombre acumula y pierde ser; el hombre vive. La vida es siempre quehacer, la vida se hace y se deshace siempre en un tiempo y en un espacio, es un aquí y en un ahora, la vida es, por sí misma, histórica (141): "La razón pura, tiene que ser sustituida por una razón narrativa. El hombre es hoy lo que es porque ayer fue otra cosa. ¡Ah! Entonces, para entender lo que hoy es basta con que nos cuenten lo que ayer fue. Basta con eso, y aparece, transparece lo que hoy estamos

haciendo. Y esa razón narrativa es "la razón histórica" (142). Ortega y Gasset considera que la razón histórica es una aportación nueva e importante para el hombre de hoy (143), este término fue acuñado en 1924 en su libro Las Atlántidas.

La razón histórica es sustancialmente razón vital o podemos decir que la razón que explica el modo de ser del hombre es una razón vital e histórica o una razón histórica y vital. Ortega y Gasset escribe: "Para mí es razón; en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente" (144).

La razón vital es una razón capaz de aprehender la realidad humana. La razón vital es la vida misma, porque: "...vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia" (145). El hombre es su vida, la vida es un continuo hacer, es un quehacer; sólo se puede entender la vida humana, el ser y el quehacer del hombre y todo lo humano desde la vida misma. Al hombre le acontece, le pasa su vida, una vida que se está viviendo, una vida que se está haciendo, una vida que se forma de un sin número de experiencias, estas experiencias adquieren sentido, existen, le son para quien las vive, de ahí que la vida sea razón de nuestro vivir, de nuestro acontecer cotidiano. La vida del hombre es razón vital y razón histórica.

Es cierto que para saber del hombre y de lo humano sea de manera personal o colectiva es preciso contar una historia. Decimos que este hombre o que este pueblo es y hace tal cosa porque antes fue e hizo tal otra, pero la razón histórica no sólo se concreta a la narración de los hechos, sino que es necesario encontrar en esos hechos personales y colectivos la razón que los constituye en cuanto tal. A la historia hay que encontrarle su original y autóctona razón (146). La historia no es simplemente el relato de hechos que sucedieron de forma fortuita, sino que la historia tiene su razón de ser en el hombre y la historia explica el ser del hombre. Hombre e historia se complementan, el hombre escribe la historia y la historia explica el ser del hombre, es por esto, que la razón histórica se halla en lo que al hombre le acontece: "...la historia, sino literalmente, lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón..." (147). La razón histórica es el único saber que

puede descubrir el sentido de lo que el hombre hace, de lo que el hombre es y, por tanto de lo que vive. El hombre necesita de la historia, la historia tiene razón de ser y es razón de ser del hombre. Debemos de dejar un poco de lado la historia como mera crónica de los hechos, no quedarnos en la superficie sino ir directamente a la raíz, a la sustancia misma. En todo hecho histórico nos movemos en dos realidades que se superponen, una profunda, sustancial y otra aparente, accidental (148). Es precisamente en la realidad profunda, sustancial del hecho histórico donde hay que indagar la razón histórica, la razón que explica todas y cada una de las formas de ser y de quehacer por las que el hombre ha pasado, pasa y puede pasar: "La razón histórica, en cambio no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el fieri de que proviene: ve cómo se hace el hecho" (149). La razón histórica no sólo se concreta al hecho en sí, busca la causa de tal hecho, el cómo, el por qué, el para qué de determinado hecho, de determinado acontecimiento en la vida del hombre individual o social.

El hombre a lo largo de su vida se cuestiona por esa realidad radical, por esa vida común y a la vez única, por esa vida, la de cada cual a veces ilusionado y otras veces desilusionado, una vida como principio del razonar, como razón vital (150). Ante esos cuestionamientos, el hombre busca una respuesta, una respuesta que ponga al descubierto su trayectoria humana. La vida es razón vital y razón histórica, la vida es y da razón de ser al hombre pero en ocasiones para ser consciente de esta razón vital e histórica que es la vida, el hombre se ve obligado a recurrir a su pasado porque simplemente no tiene otra cosa. El pasado es para el hombre su tesoro, la razón que le explica lo que es y lo que puede o no puede ser: "El hombre se siente relativamente tranquilo ante el porvenir porque se siente heredero de un magnífico pasado" (151). Es evidente que el hombre se percata como un ser histórico, como un ser con un aquí y un ahora, un ser que es y que hace un pasado, un presente y un futuro; que el hombre se siente heredero de un magnífico pasado, es más: "...es que el hombre es, por encima de todo, heredero. Y que esto y no otra cosa es lo que le diferencia radicalmente del animal. Pero tener conciencia de que se es heredero es tener conciencia histórica" (152). El pasado es el capital sobre el que vive el hombre, sin este pasado el

hombre viviría intranquilo, estrangulado por un incesante pavor, su relación ante el mundo, ante su circunstancia, ante los otros hombres sería como la del primer hombre, es decir, aterrado.

La historia, en Ortega, es ciencia sistemática de la realidad radical que es la vida de cada hombre; en ciencia sistemática en el más riguroso sentido: "Mas dejando a un lado lo que puede parecer utópico en esa exigencia de que la historia sea tratada con el carácter de sistema, es incuestionable..." (153). La historia humana -personal o colectiva- en su integridad y entendida como ciencia histórica sistemática tiene que ser contada y analizada entera; la historia es una estructura íntegra, es una res gesta (154), la historia es un proceso lento, la historia lleva tiempo, la historia marcha despacio: "Y como la historia es, antes todo, historia de las colectividades, historia de las sociedades -por tanto, historia de los usos-, de ahí ese su carácter de extraña lentitud retardataria, de ahí el "tempo lento" con que marcha la historia universal..." (155). La historia es principalmente la historia de los usos y esto lleva a Ortega a considerar que la historia es una gigantesca etimología y que el hombre es constitutivamente por su inexorable destino como miembro de una sociedad, como hacedor de los usos, de la historia, el animal etimológico (156), decir etimología o decir que el hombre es etimológico es igual decir historia; pues llámese etimología o historia, el hombre la necesita porque es el único sistema que descubre, que da razón de lo que el hombre es y hace: "...la historia universal como una gigantesca etimología. Etimología es el nombre concreto de lo que más abstractamente suelo llamar "razón histórica" (157).

La historia es incuestionablemente un sistema porque no se puede hablar, no se puede entender el hoy de un hombre, de un pueblo, de una civilización sin antes hablar y entender lo que fueron, lo que hicieron, lo que les pasó. La historia es una ciencia fundamentada, sistematizada que tiene determinado su campo de conocimiento y sus objetivos de acción; un sistema que encuentra en el simple relato de hechos pasados la razón de ser del presente y del porvenir, pues querer limitar la historia a la narración del pasado, a una extraordinaria memoria es empobrecer su conocimiento y su acción, es empobrecer el ser de la historia y el ser

del hombre.

La vida del hombre se compone de instantes; la historia trasciende esos instantes, los supera con su amplia visión del pasado, del presente y del futuro, una visión que le permite tener un conocimiento tal que en ocasiones le es posible prever, esto es, el porvenir del hombre, de un pueblo es posible vislumbrarlo por su pasado y por su presente, sin olvidar claro está la intervención del azar. Este porvenir individual o colectivo ofrece un flanco a la profecía, en el sentido de que cuando se cumple y se hace pasado, el hombre o el pueblo puede comprenderlo, puede asimilarlo (158).

Tal vez esta postura historicista de José Ortega y Gasset se encuentre en una etapa primera en la que es posible dar con puntos débiles, lo que es laudable en esta postura es que Ortega aporta un nuevo enfoque, un nuevo camino, un nuevo campo de conocimiento que explique el ser y el quehacer del hombre.

Ortega defiende su postura historicista con razón y fundamento porque ha hecho de la historia la ciencia que explica este ente cambiante que es el hombre y todo lo humano: "Es sobre manera cómico que se condene el historicismo porque produce en nosotros o corrobora la conciencia de que lo humano es, en todas sus direcciones, mudadizo, y nada concreto es en él estable" (159).

6. REFLEXIONES ENTRE PENSAMIENTO Y VIDA: DESCARTES Y ORTEGA.

El hombre es un ser de necesidades y de posibilidades, necesidades no sólo en el sentido aristotélico-tomista, es decir, para Aristóteles y sus seguidores, la necesidad es lo que no puede ser de otra manera, es una forzosidad. El término tradicional de necesidad en la antropología orteguiana, no está descartado, al contrario, está implícito. Necesidad y posibilidad son principios constitutivos del ser del hombre.

En Ortega y Gasset, la necesidad es carencia de... es indigencia de algo; el hombre tiene la necesidad como forzosidad y como carencia de hacerse hombre, de hacer su vida. Unido a esas necesidades del hombre están presentes las posibilidades, el hombre tiene que hacer su vida,

mas para hacer su vida tiene un ilimitado repertorio de posibilidades en el que el hombre tiene que elegir y decidir su ser hombre. Las necesidades en el hombre no anulan las posibilidades, sino que necesidad y posibilidad se dan simultáneamente, son dialécticas como el hombre es dialéctico.

Al hombre nada le es dado hecho, todo lo tiene que hacer él mismo incluso la vida. Cada hombre tiene que elegir y decidir qué hacer con su vida, la vida es quehacer, la vida es y se hace en el quehacer. Uno de los múltiples quehaceres del hombre es el saber y con él, el pensamiento. Al igual que los otros quehaceres, el saber es una necesidad: "Aparte, repito, de que no es un deseo lo que lleva propiamente al saber, sino una necesidad. El deseo no existe si previamente no existe la cosa deseada, ya sea en la realidad, ya sea, por lo menos, en la imaginación" (160). Ortega distingue dos tipos de necesidad, la inmediata y la mediata (161). La inmediata es la que nace en el interior de cada hombre y la mediata es la que le es impuesta desde fuera, en otras palabras, la necesidad inmediata es una necesidad propia, personal, individual y la necesidad mediata es una necesidad ajena, impersonal; con frecuencia las necesidades inmediatas se identifican con las necesidades ontológicas-vitales, mientras que las mediatas con las necesidades materiales, externas.

El saber es una necesidad que se origina en el hombre, en cada hombre, por lo tanto, el saber es una necesidad inmediata, una necesidad que tiene sus raíces en el ser de cada hombre, una necesidad propia, original, una necesidad indígena, autóctona, auténtica (162). Hay necesidades que cuando algo se desea es que este deseo encuentra su satisfacción en la realidad o por lo menos en la imaginación, en cambio, la necesidad auténtica y más concretamente la necesidad de saber nace, existe sin que tenga que preexistir ni en la realidad ni en la imaginación aquello que podría satisfacerla, es decir, el saber es una necesidad auténtica que requiere precisamente lo que no se tiene, lo que falta, lo que no hay: "...la necesidad, el menester, son tanto más estrictamente tales cuanto menos se tenga, cuanto menos haya lo que se necesita, lo que se ha menester" (163). El hombre necesita saber, tiene una necesidad auténtica por saber, por escudriñar la verdad de la

realidad. La auténtica necesidad de saber no es el saber por el saber, sino que es una necesidad que se hace tal en el mismo saber, es una necesidad en y por el saber. Esta necesidad que en muchas ocasiones tras arduos quehaceres encuentra satisfacciones, satisfacciones que se funden, que se hacen intrínsecas a la necesidad, satisfacciones que no están separadas de la necesidad como sucede en el deseo, puesto que los deseos humanos se disparan al contacto de lo que ya está ahí, lo que ya existe porque no puede haber deseo frente a algo que no existe aún. La necesidad es lo contrario, ella necesita lo que no se tiene, lo que hace falta, lo que no hay; la necesidad es probable que se satisfaga o no; una necesidad, una carencia es más auténtica, más verdadera, más fundamentada cuanto menos haya lo que se necesita, lo que cubra esa necesidad. La necesidad inmediata es una necesidad auténtica, verdadera, real, fundamentada, en tanto que la necesidad mediata es una necesidad que con frecuencia es falsa, irreal, sin fundamento pues es impuesta por otros hombres o por la sociedad. Para entender esto con más claridad ayudemonos de un ejemplo: el hombre necesita saber, todo hombre necesita saber en mayor o menor grado según su modo de ser y sus intereses. El saber es un horizonte abierto y variado, centremos nuestra atención en alguna ciencia específica, cualquiera; los hombres que se acercan a ella lo hacen de diferentes modos bajo ciertas circunstancias y algo más importante con necesidades distintas, auténticas o no. Hay hombres que se acercan a la ciencia por el simple hecho de estudiarla y hay otros hombres que sienten auténtica, sincera necesidad de ella, una necesidad que los hace ser hombres y hacen a la ciencia. Los hombres que se acercan a la ciencia por estudiarla, no se hacen cuestión del contenido, no la critican, en contraste, se reconfortan pensando que ese contenido es definitivo, que es la pura verdad y lo que buscan es sencillamente asimilarla, ese hombre tiene una actitud mediocre y limitada. En cambio, los hombres que sienten una profunda necesidad por la ciencia, se acercan al contenido con una actitud suspicaz y crítica, ya que para estos hombres el contenido no es algo definitivo, acabado, es un contenido con aciertos y con errores, no es la pura verdad y es que gracias a que estos hombres necesitan un saber, pero un saber con radical angustia, con plena necesidad pensarán que no lo hay, que no es posible y en esa necesidad,

en esa angustia estarán haciendo y deshaciendo el saber humano: "Hombres así son los que constantemente corrigen, renuevan, recrean la ciencia" (164), son hombres que construyen no destruyen, que mantienen vivo y nuevo el quehacer humano.

La vida es realidad radical, una realidad compleja pues a ella se tienen que referir todas las demás realidades, esto es, la vida es realidad radical porque las demás realidades adquieren sentido en ella, aunque esta realidad radical no nos es dada hecha, sino que cada hombre tiene que hacerse la suya. La vida es quehacer y da mucho que hacer (165). Cada hombre hace de su quehacer un quehacer único, concreto, irreplicable, distinto a todos los demás quehaceres, es así como el hombre es lo que hace y lo que hace forma su vida, su vida es quehacer y su vida es su ser hombre.

Nuestro pensador divide en dos porciones el quehacer humano: "...de un lado, todo lo que hacemos con las cosas que no sea pensar en ellas y de otro, aislado, ese peculiarísimo hacer que es el pensar. La división, como advierten, secciona nuestra vida en dos regiones muy desiguales de tamaño, ya que de un lado está solo el hacer que es el pensar, y del otro, todos los demás innumerables haceres que componen nuestra existencia" (166). Esta distinción entre el mundo del pensamiento y el mundo de los demás quehaceres no es una distinción que los separe, que los aisle, que los haga inasequibles, sino son dos mundos que se relacionan, que se corresponden y se complementan. El hombre participa en los dos mundos, en los dos cosmos, cada uno de ellos compacto y continuo; y desde cualquiera de sus puntos, el hombre puede libre, natural, espontáneamente pasar a todos los demás y contemplar su conjunto. (167). El hombre puede penetrar con su razón, con su pensamiento, con esa necesidad auténtica por saber el Universo, su realidad y obtener el fundamento más remoto y más hermético de la esencia de la verdad. Este quehacer que es el pensamiento requiere una actitud distinta, tan distinta como la requieren los demás quehaceres.

El hombre se encuentra con la vida, con una circunstancia, con un mundo; la actitud del hombre ante el mundo es la clave para este quehacer. Algunos hombres están en el mundo sin más, otros en cambio no sólo están en el mundo sino que ven el mundo con otra perspectiva. Un

mundo, una realidad que le es extraña, que le es ajena, que le sorprende: "Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo específico del intelectual. Por eso su gesto gremial consiste en mirar el mundo con los ojos dilatados por la extrañeza. Todo en el mundo es extraño y es maravilloso para unas pupilas bien abiertas" (168). Este sorprenderse, extrañarse, maravillarse ante el mundo son actitudes fundamentales que posibilitan al hombre un quehacer específico y loable de su ser hombre que es el pensamiento. El pensamiento como todo lo humano es un quehacer laborioso, no es un don dado al hombre, sino que el hombre lo ha tenido que hacer, lo ha formado día a día. El pensamiento es un continuo hacer y deshacer, como bien define José Ortega y Gasset: "Vaya esto dicho a cuenta de que el pensamiento no es un don del hombre, sino adquisición laboriosa, precaria y volátil" (169). Al hombre no le es dado el pensamiento, no le es un obsequio que porque lo tiene no le queda más remedio que ejercerlo, el pensamiento es un quehacer que se origina en el hombre por una necesidad. El hombre se encuentra con la vida, se encuentra en el mundo y ante estas realidades se ve obligado a organizar sus actividades para mantenerse en la existencia: "...no vivimos para pensar sino que pensamos para lograr subsistir o pervivir" (170). El pensamiento no es una cualidad natural, ingénita al hombre, el pensamiento es un quehacer arduo, un quehacer que se hace, que se conquista poco a poco: "Porque no hay tal don ni tal obsequio, sino que es una penosa fabricación y una conquista, como toda conquista -sea de una ciudad, sea de una mujer-, siempre inestable y huidiza" (171). El pensamiento como todo quehacer humano siempre está en peligro, es un quehacer inestable que ha pasado por momentos de gloria pero también de pena, un quehacer que se tiene, que se hace, en el que además cabe la posibilidad de no tenerse, de no hacerse. El pensamiento puede huir, el pensamiento se puede perder, puede llegar el momento en que el hombre ya no piense, este no pensar puede ser causado por diversos factores como son que el mundo, la vida no le ofrezcan más problemas así a ese hombre le parece resuelta su vida y su mundo o sencillamente porque el hombre lo ha olvidado, lo ha dejado de hacer pues el pensamiento no le es una necesidad inmediata. Mas dejemos de lado estas conjeturas un tanto ficticias y volvamos sobre este quehacer humano que es el pensamiento.

El mundo, la vida son realidades complejas que orillan a que el hombre ejercite una actividad que le permita organizar, entender esas realidades, una actividad que le permita sobrevivir para después vivir en este mundo. Esta actividad que tiene sus principios en el ser del hombre, en el ser de cada hombre, es una necesidad auténtica, personal, única, concreta, irrepetible, distinta; esta necesidad, este quehacer es el pensamiento. El pensamiento, quehacer humano tan universal es a la vez un quehacer del hombre, de cada hombre, un quehacer individual, personal.

El hombre desde sus orígenes ha hecho este quehacer y lo seguirá haciendo, es un quehacer que ha sufrido cambios como su hacedor, cambios que expresan el acontecer de su creador; a pesar de esos cambios permanece la esencia de su ser y de su hacer. El pensamiento es un quehacer que nace de la necesidad de subsistir o pervivir en el mundo, el pensamiento no es un lujo, no es un don, no vivimos para pensar, sino que pensamos para lograr subsistir y después vivir. El hombre ejercita, realiza, hace este quehacer porque no tiene más remedio, no tiene otra posibilidad que vivir sumergido en el mundo, en este mundo, en este aquí y ahora, con facilidades y dificultades para su acontecer. Este quehacer que es el pensamiento es un quehacer como todos los demás quehaceres y como todas las demás realidades efectivas o presuntas que tienen que estar referidas a la realidad radical que es la vida humana, la vida de cada hombre. El pensamiento se constituye como tal pues se hace en la vida: "...todo lo que pensemos sobre nuestra vida y sus ingredientes es algo que hacemos estando ya en nuestra vida; que ésta, pues, con todos sus ingredientes, es ya antes de que nosotros nos pongamos a pensar sobre ella y sobre éstos" (172). La vida y sus ingredientes son condiciones de posibilidad del pensamiento, vida y pensamiento, pensamiento y vida son dos realidades que están íntimamente vinculadas. La vida es materia para el pensamiento, una materia que es el ser y el quehacer de ese pensamiento, pensamos para vivir, puesto que la vida es independiente del pensamiento, la vida con todos sus ingredientes es antes que el hombre se ponga a pensar sobre ella, el pensamiento es y se hace en la vida, la vida no es en el pensamiento.

Este dilema sobre la relación vida y pensamiento o pensamiento y vida, nos hace recordar al filósofo francés Renato Descartes con su frase:

Cogito, ergo sum, -Pienso, luego existo-. No es mi propósito hacer un análisis exhaustivo entre las ideas cartesianas y las orteguianas: en torno al tema del pensamiento y la existencia, solamente indicaré términos muy generales y las averiguaciones que el mismo Don José Ortega Gasset hace sobre el tema en su obra Sobre la razón histórica.

Trayendo a nuestra memoria los conocimientos aprendidos sobre Renato Descartes y expuestos de forma sintetizada, apuntamos que desde los primeros pasos, Descartes se encuentra en una profunda inseguridad, nada le parece merecer confianza: todo el pasado filosófico se contradice, esto le lleva a hacer tabla rasa de todo conocimiento porque para él los sentidos engañan con frecuencia, el pensamiento no merece confianza pues se cae en errores. Descartes quiere construir una filosofía totalmente cierta, de la que no se pueda dudar. El filosofar de Descartes empieza con lo único que tiene, su propia duda, su radical incertidumbre: "Como dijimos el primer día, mientras las ideas las tenemos, en las creencias estamos. Pues bien; mientras el que está en la creencia de esto o de lo otro está en ella como en un terreno firme, no pasa esto con la duda. La duda, que es la hermana bizca que, tiene la creencia, es algo en que también "se está". Pero "estar en la duda" es, precisamente, no estar en lo firme sino en lo infirme, es un estar que es un caer: se cae en la duda. La duda es, pues, como un elemento líquido o fluido, como un mar donde el hombre no hace pie. Dudar es naufragar, desesperado hundirse y como ahogarse" (173). Hay que poner en duda todas las cosas, siquiera una vez en la vida considera Descartes, no hay que admitir ni una sola verdad de la que se pueda dudar, es así como Descartes hace de la Duda el método de su filosofía. Recuérdese que Descartes rechaza la presunta evidencia de los sentidos, la seguridad del pensamiento y, desde luego, el saber tradicional y recibido. Descartes se queda solo, desde esa soledad intenta reconstruir la certeza, una certidumbre al abrigo de la duda: "Cuando el hombre se queda o cree quedarse solo, sin otra realidad, distinta de sus ideas, que le limite crudamente, pierde la sensación de su propia realidad, se vuelve ante sí mismo entidad imaginaria, espectral, fantasmagórica. Sólo bajo la presión formidable de alguna trascendencia se hace nuestra persona compacta y sólida y se produce en nosotros una discriminación entre lo que, en efecto, somos y lo que

meramente imaginamos ser". (174). El puro pensamiento aísla al hombre de la realidad. El pensamiento, la razón para constituirse como tales tienen necesariamente una referencia fuera de ellos, esto es, el pensamiento, la razón son tales porque tienen su fundamento, tienen su ser y su quehacer en la realidad, una realidad trascendente, trascendente básicamente en el sentido de que está fuera del pensamiento, fuera de la razón. Al pensamiento, a la razón no le queda otro remedio que salir de él, salir al ser de la realidad, una realidad que es y en la cual se puede formar un conocimiento. Descartes, el hombre cartesiano y porque no decirlo también el hombre idealista subjetivo necesitan ponerse en contacto con una realidad distinta a ellos, distinta a su pensamiento. El hombre de estas tendencias necesita revelarse y ampliar sus horizontes, sus perspectivas; una revelación que se da cuando este hombre se siente en relación con algo o con alguien distinto a él, independiente de él, no importando cuál sea esta realidad, simplemente que sea realidad y no mera idea, pensamiento, imaginación de esa realidad. (175). El hombre necesita de algo o de alguien además de él y de su pensamiento.

Después de haberse esforzado por dudar de todo, Descartes se encuentra finalmente ante una certeza de la que le es imposible dudar, esta certeza es la conciencia simultánea del hecho de su pensamiento y de su propia existencia, ha dudado de todo, pero no puede dudar de que piensa y, por lo tanto, de que existe: Pienso, luego existo; Cogito, ergo sum es una certeza y una Verdad incommovible, se puede pensar que no existe Dios, ni los cuerpos... mas no se puede pensar que el yo, el sujeto que piensa esas cosas, no exista al mismo tiempo que las piensa, es probable de que sean falsas las cosas que se piensan e incluso de que no existan, aunque es absolutamente cierto y verdadero el hecho de que el yo que las piensa y asimismo es cierto que para dudar hace falta pensar y para pensar es necesario existir. De tal forma que el yo que piensa en algo y no nada es en consecuencia la existencia real de un yo como sujeto que piensa, y esto es absolutamente cierto. Para Descartes y sus seguidores así como para algunas corrientes idealista de fuerte tendencia subjetivista, el pensamiento es la única realidad, es decir, ser es el pensamiento mismo porque ser una cosa es pensarla como siendo; el ser es inmanente al pensamiento, pues sencillamente es el pensamiento. Esto le quita, esto

limita el sentido primario de la realidad, de la realidad como trascendencia, como más allá del pensamiento, independiente de él puesto que la realidad es sólo realidad pensada y nada más. No obstante, esta postura tiene su parte de logro porque le da un cierto valor de realidad, de ser, a todo lo pensado que antes no lo tenía (176), pues cuando se aludía a que algo era pensado, se entendía que no tenía realidad alguna, que era un pseudo-ente y es un ente de razón, un ente de pensamiento que tiene una realidad, una verdad en distinto orden y con diferentes categorías.

En el hallazgo del Cogito, ergo sum, Descartes ve la base firme para emprender la labor de reconstrucción del edificio del pensamiento.

El cogito es el tipo por excelencia de idea clara y distinta, que se afirma con la máxima certeza, por encima de toda duda, porque del hecho del propio pensamiento y de la propia existencia no es posible dudar. Para llegar del pensamiento a la propia existencia no es necesario hacerlo por métodos rebuscados, por la razón de que ella misma se impone por intuición, es una experiencia directa, es una percepción inmediata, intuitiva, evidente y simultánea entre pensamiento y existencia. Al pensar, o al ejercer el acto del pensamiento, el sujeto se percibe a sí mismo como siendo, como existente, percibe su propia existencia, pero más allá de que se imponga por intuición, por evidencia inmediata, por experiencia directa la existencia propia; Ortega dice que la existencia preexiste al pensamiento, preexiste a la duda y a la teoría. Esta es la primera tesis que Ortega y Gasset hace al Cogito, ergo sum de Descartes: "Que para que el hombre dude y teorice es preciso que el hombre preexista a su dudar y teorizar" (177). La preexistencia es condición de posibilidad de la duda, del pensamiento; la preexistencia es la existencia radical, es la realidad radical, esto es, la vida.

Esta preexistencia del hombre a su pensar, a su dudar, esta realidad radical que es la vida, la vida de cada hombre es la verdadera existencia. Existencia en el sentido más tradicional, la vida es esta y hay que vivirla, la vida es única y no el sentido que le ha dado la filosofía existencial, aclara nuestro autor, una filosofía que funda la nueva idea de la vida: "...en la gran idea de la vida que, quierase o no, será aquella sobre la cual va a vivir en la próxima etapa la humanidad"

(178). Segunda y tercera tesis orteguiana.

El cogito es la expresión de la simple percepción, es un hecho de conciencia inmediato, primario, concreto y particular, pues es la existencia del yo que piensa, esto equivale a decir yo pienso, luego yo soy, yo soy pensado o en otra expresión yo soy una cosa que piensa, o como dice taxativamente Descartes: "je ne suis qu'une chose qui pense" (179). En consecuencia para Renato Descartes sólo es seguro y cierto el sujeto pensante, el hombre se queda solo con sus pensamientos, el hombre es pensamiento. La palabra pensamiento -cogitatio- tiene en Descartes un sentido amplísimo que abarca todo fenómeno y toda actividad de conciencia, mezclando los límites de la inteligencia y los sentidos, de la idea y la sensación. El cogito equivale a cualquier acción sentida, experimentada o advertida por el sujeto, por el yo. Descartes juzga que cuando él duda de la realidad, del mundo, el mundo queda abolido, anulado y sólo hay el yo y su duda; mas este yo y su duda están en relación con el mundo, con las cosas; el yo y la duda están en relación con lo que duda porque sino fuera así la duda sería ficticia. Por lo tanto, el cogito no aísla el yo, sino que lo pone en contacto, el cogito es conciencia: "La cogitatio, la conciencia, es, pues, todo lo contrario de lo que Descartes suponía. Es, en modo esencial, transcendencia; es, precisamente, presencia de la realidad" (180). El cogito es un hecho concreto e inmediato de conciencia, en el que se percibe a la par el pensamiento y la existencia, el quehacer y el ser. Para Ortega hablar del cogito, del cogitatio como un hecho inmediato de conciencia es un error.

Empecemos a entender esto, el razonamiento de Descartes: Pienso, luego existo, es un razonamiento que afirma la realidad del pensamiento, del cogitatio aunque para Descartes es la realidad radical, pues ver, oír, soñar, sentir... son modos del pensamiento, por ende, para Descartes lo que verdadera y absolutamente hay es sólo "yo y mi duda", "yo y mis pensamientos". En Renato Descartes el mundo no tiene realidad y la realidad primaria pasa a ser el yo, el yo que piensa, el yo que es pensamiento. Esta crítica que hace el cartesianismo al realismo filosófico donde se pone de manifiesto que la realidad radical del mundo había dejado atrás al pensamiento, siendo que éste pone o supone ese mundo como ser independiente. Para Descartes, el mundo queda reducido a

una realidad secundaria y adquiere un lugar primordial el pensamiento, el cogitatio. Como hemos estudiado anteriormente, Descartes pretende, además de que cree que debe buscar una primera verdad sobre lo real, hallar algo cuya realidad sea verdad, sin que esta verdad sea causada por otras supuestas verdades. La verdad tiene que ser una verdad primera y radical, por eso emplea la duda, un método en el que suspende toda creencia, toda idea, toda verdad.

Descartes en su filosofía todavía conserva la noción de ser, de realidad de Grecia y la Edad Media, dicha noción pone como realidad principal "el mundo de las cosas" y el ser y la realidad es lo absolutamente independiente, lo absolutamente independiente del hombre y por lo tanto del pensamiento. Esta noción de ser, de realidad heredada del escolasticismo aristotélico, considera Descartes, claro está que se puede dudar... (181). Descartes puede dudar del mundo que ve, pero no puede dudar de su ser, es decir, Descartes duda de los objetos de conocimiento, no así de las facultades como hombre; no se puede dudar del pensamiento, del cogitatio, de su pensamiento. Esta postura lleva a Descartes a quedarse reducido al yo y a su duda -soy yo y mi duda-, el mundo queda abolido, el hombre queda limitado a sus pensamientos. De ahí que ser, existir, realidad para el cartesianismo y más adelante para el idealismo es un solipsismo.

La razón por la cual Renato Descartes duda de la realidad del mundo no así de la realidad de su duda es porque está en la creencia, en la creencia de que la realidad por fuerza, por necesidad consiste en ser lo absolutamente independiente del hombre y esta noción de la realidad, Descartes la admite como verdad, está hecha y no se puede hacer cuestión de ello: "Descartes cree que lo real, el único modo de ser real es lo, en absoluto, independiente de mí. Ahora bien; a lo que es independiente de mí, entrar en relación conmigo le es accidental. Para que esta relación se produzca es menester un intermediario entre ambos. La realidad mundo es mediata. Hace falta un acto de darse cuenta, de pensar, que intermedie entre ella y yo, que nos ponga en relación. El pensamiento, en cambio, es una realidad inmediata. Por eso, puedo dudar del mundo, porque me es distante y mediato; pero no tiene sentido que dude del pensamiento, que me es tan inmediato como yo mismo" (182);

Ortega más adelante agrega: "Pero, esa afirmación de que mi pensamiento es inmediato, es un puro error" (183). Cuando el hombre ve, siente, oye, piensa... le es presente lo que ve, siente, oye, piensa... es decir, el objeto que le ocasiona tales acciones le es presente y hasta podemos decir que inmediato no así la función, la acción o la actividad. Para que el hombre se dé cuenta de su función, de que está viendo, sintiendo, etcétera se requiera de un nuevo acto que Ortega llama la retrospectión, lo que suele llamarse "recordar" y que como tal tiene todos los posibles errores del recuerdo (184). Esta retrospectión es un acto secundario; es consecuencia del acto primero o primario que es el ver, sentir, oír... Es en este acto secundario donde el que el hombre se percató de lo que está haciendo, de lo que le está aconteciendo. A este acto secundario que es la retrospectión Husserl le llama "retención" (185). Es preciso que este acto de retrospectión o de "retención" se lleve a cabo, pues resulta que la función, la actividad no se da cuenta de sí misma: "...no es cierto que el pensamiento se piense a sí mismo, no se es inmediato a sí mismo, sino que, a lo sumo, un pensamiento puede pensar otro pensamiento como piensa, ni más ni menos, el caballo, o el triángulo, o el centauro, o el mundo" (186).

Para el "cartesianismo" y el idealismo, la realidad primaria y fundamental, la realidad verdadera y absoluta es el yo pensando las cosas. Dentro de estas corrientes las cosas no tienen realidad por sí, realidad en sí mismas, sino la realidad la tienen cuando son pensadas. Un pensamiento no se piensa a sí mismo, no puede pensarse a sí mismo, esto quiere decir, que el pensamiento no es tal realidad, tal realidad inmediata, sino una invención, una hipótesis, una teoría y nada más. Por tanto, el pensamiento no puede servir como realidad primordial, como realidad realísima, no puede ser principio porque es un pseudo-principio (187).

En Ortega y Gasset la relación primera, básica del hombre y las cosas no es una relación de pensamiento, no es una relación de pensarlas, de que el hombre piense las cosas, de que se dé cuenta de ellas, de que tome conciencia y conocimiento de las mismas; sino la relación primera, básica del hombre y las cosas es llanamente encontrarse el hombre directamente con las cosas, las cosas en cuanto tal y no las cosas en cuanto pensadas;

encontrarse directamente con las cosas tal como le aparecen, no con la interpretación que de ellas se forma. El ejemplo que pone Ortega para explicar esta relación primera del hombre con las cosas, lo expresa así: "...no como las cosas en cuanto pensadas, no con pensamientos de las cosas, sino que el caballo me es caballo, y la flor me es flor..." (188). De tal forma que: "La relación primaria del hombre con las cosas no es intelectual, no es un darse cuenta de ellas, pensarlas o contemplarlas. ¡Qué más quisiéramos! Es estar en ellas y con ellas; y, por parte suya, estar efectivamente actuando sobre mí" (189). La relación del hombre y las cosas es una relación de coexistencia, tan real es el hombre como las cosas; aunque este término de real, ser real, realidad cambia de significado, pues en lugar de significar independencia, significará dependencia. Esta coexistencia es una dependencia, un mutuo hacerse, un mutuo serse; las cosas son y hacen al hombre, el hombre es y hace las cosas, las cosas le son al hombre y el hombre es de las cosas (190). Por eso, la relación primaria, el hecho básico entre las cosas y el hombre no es de pensamiento, de conciencia, cogitatio, sino de coexistencia, de un mutuo serse y hacerse, es una relación de dependencia no de independencia, de depender el uno del otro, de ser inseparables.

El realismo antiguo daba como tesis que el mundo como realidad es independiente del pensamiento del hombre, es decir, realidad es independencia. Bajo esta concepción algo o alguien es real si es independiente, en cambio, el idealismo pone el pensamiento como independiente del mundo: "Yo digo: mundo independiente, pensamiento independiente, no existen. Son dos meras hipótesis, dos construcciones teóricas, no la realidad. Lo que hay pura y primariamente es la coexistencia del hombre y el mundo; lo que hay es el mutuo existir del hombre y el mundo: el mundo y el hombre, el hombre y el mundo, sin parar, indefinidamente..." (191). El hombre y el mundo se complementan y se explican mutuamente, hombre y mundo son dialécticos, hay relación de necesidad, de dependencia no de independencia; el uno necesita y depende del otro y viceversa.

Así como en un tiempo el realismo antiguo dejó a la espalda el pensamiento al poner de relieve el mundo, la naturaleza como realidad radical, ahora Renato Descartes con el pensamiento como realidad radical

deja inadvertido al hombre en su simple y primaria coexistencia con las cosas. El hombre tiene que habérselas con las cosas y este tener que habérselas con ellas y no sólo pensándolas constituye el vivir de cada hombre, constituye el humano vivir: "Detrás de la naturaleza está el pensamiento, la teoría; pero detrás del pensamiento está nuestra simple, concreta y dramática vida, la de cada cual, que nos obliga a pensar y teorizar, está el hecho absoluto que es la humanidad como vida de la persona, como mi vida" (192). Ante esto, Ortega deja a la espalda las ideas de la "edad moderna" y avanza hacia una nueva propuesta, una nueva propuesta con un nuevo principio, el principio de la vida simple y concreta del hombre, de la vida de cada hombre, la vida de cada cual es la realidad radical, es principio del razonar, es la razón vital (193).

Después de realizar este análisis podemos entender la posición orteguiana sobre el pensamiento. El pensamiento no es la realidad primera ni inmediata del hombre y el mundo, del hombre y las cosas; pues si bien Descartes tiene razón -como afirma Ortega- frente a la tesis antigua de que la realidad, el mundo de las cosas es lo absolutamente independiente del pensamiento; pero este mundo de las cosas no es algo evidente ni incuestionable porque tener conocimiento de él es una suposición del intelecto humano y no la realidad misma (194). Sin embargo, Descartes deja esta realidad, este mundo de las cosas, realidad primordial en Grecia y en la Edad Media, reducido a una realidad secundaria y adquiere el rango de realidad primordial e incuestionable el pensamiento, la conciencia, la cogitatio; de ahí que para Descartes y el idealismo, el pensamiento es una realidad primera e inmediata y esto es un error (195). El pensamiento no es una realidad inmediata, el pensamiento no se piensa a sí mismo, dicho en términos orteguianos, el pensamiento no se da cuenta de sí mismo. Este darse cuenta puede significar dos cosas muy distintas, la primera que significa: "...sólo el hecho de que eso que llamo "ser realidad" penetra en mí, me es patente en su ser. O dicho en otra forma -que es igual aun siendo la inversa- que yo estoy efectivamente en esta habitación; que darme cuenta de algo real es estar en él y con ello yo" (196). Este primer significado se relaciona con el pensamiento orteguiano. El segundo significado sobre el darse cuenta para Descartes y el idealismo no es darse cuenta de la habitación misma, sino sólo de su

imagen, es decir, de la visión de ella -de la vista, su vista-, se da cuenta no de la realidad, sino de un estado mental: "Todo darse cuenta sería darse cuenta de lo mío, de mí mismo. Por lo tanto, lo contrario de salir yo al ser, de serme este patente: es la reclusión dentro de mí mismo; o como un griego postero que entreveía ya el idealismo dice: "El hombre está en sus pensamientos como en una ciudad sitiada, de la cual no puede salir".

Esto es lo que significa el término conciencia. Conciencia es, pretende ser, aquella realidad que se da cuenta de sí misma, algo inmediato a sí mismo, que es pura reflexividad" (197).

El pensamiento no es la realidad primaria, el pensamiento no es una realidad inmediata porque el pensamiento no es inmediato a sí mismo, no es conciencia, pues conciencia para la Edad Moderna significa "lo inmediato" (198). En el pensamiento no hay tal inmediatez de sí mismo, para que el pensamiento sea inmediato a sí mismo, sea pensamiento del pensamiento se requiere de un acto secundario que es la retrospectión o retención, que son términos husserlianos como se explicó anteriormente. La realidad primaria es de coexistencia, de encontrarse el hombre con y frente a las cosas, de un mutuo serse y hacerse: "Por tanto, no hay tal "inmediatez". Sostengo, pues, que una realidad que consista en ser inmediata a sí misma -y esto es la conciencia- no existe. Que, por tanto, hay que eliminar el término cogitatio o conciencia de la filosofía fundamental. ¡Esto es escandaloso! ¡Esto es inaudito! Pues bien, esto es lo que sostengo. Conste así" (199).

Según Ortega y Gasset el argumento cartesiano tiene validez ante la tesis antigua que entiende por ser, por realidad lo que es absolutamente independiente, lo absolutamente independiente del hombre y por ende del pensamiento, pero pierde esa validez ante el argumento de Ortega porque nuestro pensador entiende por ser, por realidad, el ser uno a otro, ser recíprocamente; esto es, al hombre, a cada hombre le son las cosas lo que son y ser el hombre, cada hombre con ellas y entre ellas. Ser, realidad significa un mutuo serse y hacerse, significa una co-existencia, una dependencia entre el hombre y las cosas y viceversa. Este es el acto, el hecho primario, evidente y hasta inmediato, en tanto que el pensamiento, la conciencia, el cogitatio es un acto secundario, un acto

mediato, un acto derivado, dependiente de ese acto primordial, de ese hecho evidente que es la coexistencia del hombre y las cosas. El hombre se da cuenta de la realidad, del mundo de las cosas porque las cosas le sostienen, le acarician, le aprisionan, le estorban; el hombre se da cuenta pues le son algo real, el hombre está en el mundo y éste con el hombre. Esta coexistencia del hombre y el mundo es un hecho evidente, patente, inmediato; en cambio, el pensamiento no se da cuenta de sí mismo, el pensamiento, la conciencia, la cogitatio es consecuencia de la coexistencia, de la convivencia del hombre y las cosas.

Estos argumentos reforman la filosofía; Ortega considera que es necesario modificar el contenido de ser, de realidad, conceptos de la filosofía tradicional y forjados en un fenómeno, en un hecho que para los antiguos era el prototipo, la res, la cosa corporal; sin embargo, estos conceptos de ser y de realidad adquieren un nuevo sentido, un sentido que se esclarece y se entiende cuando se tiene como principio la realidad radical, la vida de cada cual, la vida de cada hombre.

Descartes con su duda sobre la realidad del mundo piensa que el mundo queda abolido, sólo hay el yo y su duda donde el pensamiento, de lo real nos pone en relación directa con las cosas. Por eso, la conciencia, la cogitatio de Descartes es lo contrario a lo que él suponía, pues la conciencia, la cogitatio no nos aísla, sino nos relaciona. Cuando el hombre duda de la realidad, del mundo; el mundo no queda abolido, como pensaba Descartes, el mundo sigue ahí, a su alrededor, el mundo queda ahí distinto y fuera de él -de ustedes y de mí-, el mundo sigue oprimiendo a Descartes y oprimiéndonos aunque él no quiera afirmarlo (200). El mundo está oprimiendo a Descartes, el mundo le es presente a Descartes con su dudiosidad: "...diríamos que cuando dudo del mundo hay con absoluta realidad: yo dudando y el mundo dudificándose, inyectándose a presión su dudiosidad, como entra el lubricante en el automóvil. O, si quieren ustedes, lo diremos con una expresión muy argentina aunque ligerísimamente compadrita. Diremos que cuando dudo hay: yo que dudo y el mundo embromándose" (201). Es así como la duda envuelve a Descartes, una duda que lo pone en contacto con el mundo, una duda que lejos de abolir el mundo, de hacer posible una tabla rasa del conocimiento, es una duda que va más allá del orden intelectual, del orden del pensamiento,

es una duda vivencial para decirlo en términos orteguianos, es una duda que se origina en la vida misma. El mundo, el hombre, todo cuanto es y le rodea es un campo de investigación, un campo de constantes e innumerables preguntas con muy pocas respuestas; mucho nos es desconocido, muchas y muy variadas son las dudas que el hombre se encuentra a lo largo de su acontecer, un acontecer imprevisible, un acontecer que para el mismo Descartes le sería dudoso, una dudosa que le oprime y a la vez en esa dudosa es, en esa dudosa es el yo y su circunstancia: "...la expresa el lenguaje vulgar diciendo que "el hombre está en un mar de dudas". Cada una de las palabras de esta frase popular, vernácula, es un acierto maravilloso, incluso la que puede parecer más imprecisa metáfora: el mar" (202).

El hombre está o cae en la duda, este estar o caer, es estar o caer en lo infirme, en lo inseguro. El hombre se encuentra en un constante dudar, así Descartes en un tiempo dudo del mundo y de los conocimientos que se tenían, el hombre de hoy con grandes y maravillosos avances, su mundo, su contorno le parece cada día más inseguro, más imprevisible. El hombre actual siente y vive más palpante la incertidumbre de su acontecer vital, una incertidumbre que respira y que transpira por cada poro de su piel, un hombre que vive cada momento entre el dilema en que todo es posible pero también todo le angustia, es un hombre que expresa el debate entre lo seguro y lo inseguro de su tiempo, de su mundo. El hombre ha hecho de su mundo un mar de dudas, de inseguridades, aunque esto nos parezca extraño, pues pensamos en los grandes progresos, progresos primordialmente materiales y en los que buscamos una seguridad o tal vez una supuesta seguridad, mas hemos equivocado el camino al pensar que la seguridad radica en lo material y se ha descuidado fundamentos trascendentales, se ha descuidado al hombre mismo y este descuido ha ocasionado que esos progresos materiales sobrepasen a su propio creador, a su propio hacedor; de ahí que estos progresos materiales son en buena medida la causa de que el hombre se sienta y viva desorientado ante el mundo y ante su vida. Dejando un poco de lado estas reflexiones, retomemos el análisis de vida y pensamiento en Descartes y Ortega y Gasset.

Descartes considera que ha encontrado en el hecho de la duda algo que

anhelosamente buscaba, algo de lo que no pudiese dudar; busca una primera certidumbre, un primer principio, una primera realidad, empero para buscar este primer principio, esta primera realidad, Descartes no presta atención a la duda, no repara en ella, escribe Ortega: "La mira sólo un momento, desdeñosamente. Descartes fue un gran desdeñoso..." (203). Ortega califica a Descartes de desdeñoso, pues la duda no es meramente teórica, la duda es algo más..., como a continuación explicaré.

Cuando Descartes dudaba o cuando cualquier hombre duda, la duda no empieza en sí misma, sino que forma parte integrante de ella los razonamientos; razonamientos que la hacen, que la constituyen, que la originaron. Estos razonamientos le dan sentido de ser y de hacer a la duda, de tal forma que al admitir esta duda primera, esta duda metódica se admite también esos razonamientos que la constituyen. Pero, a su vez, estos razonamientos que engendraron la duda no han surgido abruptamente, sino que esta duda y estos razonamientos son causados, son sostenidos por un tercer instante anterior, este tercer instante anterior es la realidad radical, la vida, la vida de cada hombre. Por lo tanto, la duda en Descartes se quedó en un plano teórico, la duda como simple acto teórico del pensamiento sin ir más allá de ella, sin llegar a la realidad que la origina, sin llegar a la realidad radical porque independientemente de que la duda y con ella los razonamientos tienen un fundamento teórico, está su fundamento vivencial, un fundamento evidente sobre la realidad primera, la realidad radical que es la vida. Y es que Descartes antes de que dude, antes de que empiece a filosofar, a teorizar se encontraba existiendo, se encontraba con la vida, con su vida, se encontraba existiendo en un mundo, se encontraba existiendo entre las cosas sin saber a qué atenerse pues todos los conocimientos y opiniones recibidas y aprendidas le parecían erróneas. Descartes no pudo ir más allá de su duda metódica y teórica, no pudo encontrarse con Descartes hombre y su circunstancia: "Detrás y antes, pues, que la duda metódica y teórica, formando parte integrante de ella, dándole en última instancia su sentido propio, encontramos, no al pensamiento de Descartes, sino al hombre Descartes, que se encuentra existiendo en un medio del que no sabe lo que es, en un elemento de tinieblas y oscuridad, sin poder recurrir a nadie, porque los demás hombres no consiguen aclararle las cosas. Por tanto:

solo y, sin embargo, teniendo que hacer algo para subsistir, para moverse entre las cosas y entre ellas afirmarse; esto es: teniendo que regir su propia conducta. Si no admitimos todo esto como realidad, no podemos admitir tampoco como realidad aquella duda primera que, como ahora vemos, no era la primera ni siquiera la auténtica, sino que era la segunda y ficticia" (204).

La duda metódica y teórica es una duda ficticia y secundaria, una duda derivada de la duda real y primera. Esta duda real y primera anterior al filosofar y que lleva precisamente a Descartes a filosofar, es una duda efectiva y total, esta duda es el vivir: "Veán el nuevo sentido que cobra la vieja, informal y hasta chabacana locución latina: *Primum est vivere, deinde philosophari*. En efecto, vivir es primero, filosofar, teorizar es después" (205). Ortega aclara que el término después no es tanto en el orden cronológico, sino este después significa principalmente un por qué, es una relación causal. Descartes filosofa, teoriza porque se encontraba existiendo entre las cosas, en un mundo, en un elemento de oscuridad y no sabiendo qué hacer en él para subsistir entre las cosas, empieza a filosofar, a teorizar, empieza a hacerse ideas claras y distintas sobre esa realidad, ideas claras y distintas sobre su yo y su circunstancia. "No sólo Descartes, sino todo hombre no puede vivir sin filosofar, no puede vivir sin teorizar, sin pensar su realidad, sin construirse una orientación sobre el "mundo en el cual se existe", sobre el "mundo en el cual se vive": "De donde resulta que la verdadera significación del viejo y chabacano latinajo es ésta: "Se filosofa porque se vive". La teoría tiene su comienzo y raíces esenciales en la vida. La teoría es vida, pero, a la vez, no se puede vivir sin teorizar. Total: lo mismo que dos milenios hace, Sócrates había dicho a sus jueces, los hombres-masa de Atenas: "Una vida sin teoría no es vividera para el hombre". Vida, sin una u otra filosofía es invivible. No que deba ser así, sino que, absolutamente, es así. Y quien no lo advierte es que ignora la torpe, la tosca, la irresponsable filosofía que le sostiene, que le orienta, y en que va envuelto como la tropilla pampera en la nubecilla de polvo que el sol declinante orifica" (206).

La vida es realidad radical, la vida es condición de posibilidad del pensamiento, de la teoría; es condición de posibilidad del ser y del

quehacer. La vida como realidad radical engloba el yo y sus circunstancias, una realidad radical en la que su contenido es un todo, en la que todos y cada uno de sus componentes tienen un lugar primordial para serse y hacerse. La realidad radical debe ser expresión de equilibrio, de armonía entre el ser y el quehacer y para ello como bien dice Ortega y nos hace recordar a Sócrates debe ser una vida con pensamiento, con teoría porque para que la vida sea en sus líneas esenciales, es decir, para que sea vivible necesita del pensamiento, de la teoría; un pensamiento, una teoría que es vida y que sin pensamiento, sin teoría no se puede vivir.

El cartesianismo y el idealismo fueron pautas para la fundamentación de la vida como realidad radical y más aún, el cartesianismo y el idealismo son punta de lanza para la filosofía del porvenir: "Es decir, que de la ceniza, del cartesianismo intelectualista e idealista, del cartesianismo del Cogito, ergo sum, del Existo porque pienso, de ese cartesianismo falso y de su ceniza nace renaciendo -Fénix inmortal- el cartesianismo de la vida, una de cuyas tesis fundamentales suena así: "Pienso porque existo".

Ya anuncié que la crítica culminaría en homenaje. Digamos como el Preboste de París: Descartes ha muerto y con él la Edad Moderna. ¡Viva Descartes y con él el porvenir!" (207). José Ortega y Gasset reconoce la trascendencia del pensamiento de Renato Descartes para fundamentar su filosofía en la realidad radical que es la vida, la vida de cada cual; así también reconoce en Wilhelm Dilthey la precisión de su juicio al descubrir esta realidad: "Curioso hecho que siendo la vida de cada cual lo más elemental y previo, aquello en que estamos ya cuando pensamos cualquiera otra cosa, la filosofía se lo ha dejado siempre a la espalda, sin verlo, sin advertirlo, hasta que en el último tercio del siglo XIX tuvo que descubrirlo el admirable Dilthey, como si descubriese el Mediterráneo" (208).

El Pienso, luego existo de Descartes dentro de un análisis teórico, dentro de un análisis de conocimiento o gnoseológico encontramos que el pensamiento, la conciencia, el cogitatio como primer principio, como fundamento del orden intelectual tiene puntos débiles. Pienso, luego existo, es un juicio en el que el pensamiento y la existencia se afirman

como predicados de un sujeto, el yo; pero un juicio solamente puede ser verdadero a condición de admitir previamente el principio de contradicción o no contradicción que se enuncia así: "Una cosa no puede ser y dejar de ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto" (209). Es correcto afirmar: Todo lo que piensa existe, yo pienso, luego yo existo; mas si no se supone previamente el principio de contradicción, también es correcto decir: Ninguno que piensa existe, yo pienso, luego yo no existo. El Cogito, ergo sum supone el principio de contradicción y por lo tanto, no puede ser el fundamento primero en el orden intelectual.

Descartes pretende que su Cogito, ergo sum sea no sólo un principio regulador en el orden intelectual, sino una verdad cierta e indudable la cual piensa tomar como primer principio para deducir toda la filosofía. Descartes da como verdad fundamental, yo existo, y como criterio supremo de certeza, la evidencia intuitiva considerando que con ello tiene suficiente para iniciar la reconstrucción de toda la ciencia, aplicando además rigurosamente las reglas de la deducción matemática; esta deducción matemática es posible en geometría, pero no en otros campos de la realidad y el saber donde esto es imposible. Para poder hacerlo sería preciso llegar intuitivamente hasta Dios, una mente suprema, un pensamiento omnisciente; solamente Dios, esa mente suprema, ese pensamiento puede intuir todas las cosas y todas las verdades; mas en el orden humano, tales pretensiones son utópicas, ilusorias. Es cierto que la evidencia de la propia existencia es la base fundamental para empezar a ejercer cualquier actividad y entre ellas la de filosofar: "Descartes filosofa porque se encontraba existiendo en ese elemento de oscuridad y, no sabiendo qué hacer en él para subsistir, no tiene más remedio que hacerse ideas claras y distintas sobre esa realidad. Es decir: que no se puede vivir sin filosofar y, más en general, sin teorizar, sin construirse una orientación sobre ese elemento que vacua, impropriamente, llamamos "mundo en el cual se existe", es decir, "mundo en el cual se vive" (210). El cogitatio es una intuición necesariamente vivencial antes que intelectual, pues en el pensamiento orteguiano antes de llegar al Cogito, ergo sum, Descartes tuvo que habérselas con las circunstancias, tuvo que habérselas con la vida. La vida humana, realidad radical en la que surgen, aparecen, radican todas las demás realidades.

Esta realidad radical que es la vida, la vida de cada cual significa encontrarse viviendo en determinadas circunstancias y tener que estar siempre haciendo algo para sostenerse en la existencia. Esta es la cuarta tesis orteguiana.

Las circunstancias le son a Descartes y a todo hombre, un plexo oscuro, confuso, complejo; estas circunstancias son un enigma en las cuales el hombre no sabe qué hacer, en ellas el hombre se siente perdido o está en peligro de perderse. ¿Qué hacer cuando no se sabe qué hacer en estas circunstancias? El único hacer que le queda al hombre es ponerse a pensar sobre eso que le rodea, para intentar saber, intentar descifrar su enigma y en este intentar saber, intentar descifrar está la raíz del teorizar, de las ciencias y en general está la raíz de la verdad y de la razón. Quinta tesis (211).

Ahora bien, la razón es en su autenticidad razón vital, esto quiere decir, que los conceptos fundamentales no son conceptos puramente abstractos sacados del intelecto mismo o de la razón pura, sino son conceptos derivados, conceptos que vienen de la vida misma, devienen de las necesidades vitales (212).

Después de haber realizado este análisis, podemos establecer cierto parámetro comparativo entre Renato Descartes y José Ortega y Gasset en torno a la relación de vida y pensamiento. Así como Renato Descartes tiene una frase que contiene esta relación el Pienso, luego existo, Cogito, ergo sum así también la tiene Ortega y Gasset: "Yo soy, yo y mi circunstancia" (213). Frases que de forma concreta dentro del estilo de cada uno de estos pensadores expresan la relación entre vida y pensamiento, entre razón y vida. Para Descartes la existencia, la vida está condicionada al pensamiento, se piensa luego se existe, es la razón sobre la vida; aunque el racionalismo de Descartes con su Pienso, luego existo tiene una intuición existencial, tiene un fundamento vivencial, más correctamente, un fundamento vital que Descartes no alcanza a vislumbrar pues la vida, realidad radical, realidad primera y fundamental para todas las demás realidades llámese pensamiento u otras realidades sean en el orden del ser, del conocer o del quehacer.

Descartes al igual que todo hombre se siente perdido, desorientado ante su circunstancia, ante su vida; y teniendo que hacer algo para

subsistir, teniendo que hacer algo para sostenerse en la existencia, teniendo que hacer su vida, teniendo que hacerse hombre. El hombre necesita que este tener que hacer siempre algo para subsistir, para sostenerse en la existencia tenga sentido, esto es, que sea acertado (214), pues el tiempo del hombre es limitado, un tiempo, una condición la de ser mortal que no le permite equivocarse porque quizás no hay un mañana para rectificar. El hombre tiene, quiera o no que acertar puesto que en ello le va la vida, le va el ser; esto lo lleva a esforzarse para estar, para vivir en la certidumbre, en la verdad de su vida. La vida, realidad radical, realidad primera o última de las demás realidades es el punto de partida del pensamiento ortegulano y esto lo deja asentado en la sexta y última tesis que no por ser la última tiene menor relevancia, al contrario, esta última tesis resume su filosofía; asimismo las anteriores tesis en las que pone de manifiesto la diferencia entre él y el cartesianismo y el idealismo: "Cuanto va dicho se resume en esto: toda tesis con que se haya intentado o pueda intentarse inaugurar la filosofía, supone ya la vida como realidad radical, dentro de la cual y en vista de la cual esa tesis surge. Por tanto, es la afirmación de la vida como realidad primaria, en que todas las demás aparecen, la auténtica tesis radical. Esto significa, además, que los principios de la teoría de la razón no son, a su vez, racionales, sino que son simples urgencias de nuestra vida" (215). La vida es el hecho primario que posibilita el ser y el quehacer de todas y cada una de las demás realidades ya que las demás realidades adquieren sentido al radicar en ella porque las demás realidades presuntas o efectivas de un modo u otro aparecen en la vida; de ahí su radicalidad. La vida está implícita en las demás realidades, realidades que se originan o son impuestas por necesidades vitales, por simples urgencias de nuestra vida. Así los principios del pensamiento no son sólo principios racionales, sino son principios con fundamento vital. El pensamiento es una necesidad vital, una urgencia en nuestra vida, en la vida de cada hombre; el pensamiento tiene sus raíces esenciales en la vida. El pensamiento es vida y una vida sin pensamiento es invivable (216).

En consecuencia, el Pienso, luego existo tiene un fundamento vital, tiene su origen en una necesidad, en una urgencia vital. La afirmación

de la vida como realidad radical, como auténtica tesis radical posibilita el pensamiento, pues no se puede pensar sino se vive y esto es una perogrullada porque si pienso tengo que ser algo, mejor dicho, alguien y este alguien tiene vida. La vida es condición de posibilidad del pensamiento, de la razón; es este el planteamiento en José Ortega y Gasset primero la razón vital y después la razón, el pensamiento. El racionalismo de Renato Descartes concluye que el pensamiento es condición de posibilidad de la existencia, de la vida puesto que si no pienso no puedo percibir la existencia, no puedo percibirme existiendo, viviendo. Por eso, Descartes condiciona la existencia, la vida al pensamiento incluso podemos decir que el hombre se reduce al pensamiento, de ahí su afirmación categórica de Pienso, luego existo; Cogito, ergo sum. En tanto que el "Yo soy yo y mi circunstancia" que aparece en las Meditaciones del Quijote de 1914 pone en marcha la comprensión de la realidad desde la vida.

Las Meditaciones del Quijote es una obra decisiva para el pensamiento de Ortega porque en este libro se inicia el tema de la relación entre la razón y la vida: "La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida.

Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar! (217). La razón, el pensamiento es un quehacer humano, un quehacer que nace de las necesidades del hombre para subsistir, para lograr hacer su vida. La razón está fundada en la vida o para expresarlo en términos más sencillos se piensa porque se vive: "La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación" (218). El pensamiento, la razón tienen sus raíces en la vida y el poder formarnos un pensamiento nos permite hacer nuestra vida. Pensar es vivir pero a la vez no se puede vivir sin pensar, parafraseado a Ortega (219).

Vivir es pensar y pensar es vivir porque la vida es quehacer, a la vida hay que hacerla y para hacerla hay que pensar y cuando se piensa se vive, pues se elige y decide lo que se va a hacer, lo que se va a vivir. Vida y pensamiento, pensamiento y vida son dialécticos, se

complementan, se explican recíprocamente. No se puede pensar vida y razón, razón y vida con categorías eleáticas, sustancialistas ya que no hay tal supremacía de una sobre la otra que llegue a anular a alguna de las dos realidades, simplemente hay que darle al pensamiento, a la razón una dimensión vital.

En el pensamiento orteguiano la razón, el pensamiento o la teoría -son sinónimos- es una función vital, es un quehacer humano, es un quehacer de la vida.

Como se ha expuesto anteriormente, para Ortega, la vida es realidad radical que como su nombre lo indica radican todas las demás realidades, esto es, la realidad de las cosas o la del yo de cada hombre se dan en la vida como un momento de ella y en consecuencia también la razón, el pensamiento se da en la vida. La realidad en cuanto realidad, es decir, la realidad se constituye como tal en la vida de cada hombre; ser real significa radicar en mi vida; en otras palabras, la vida es la noción y el sentido mismo de la realidad y esta realidad sólo resulta inteligible desde la vida, esto quiere decir que sólo desde la vida de cada hombre se puede comprender en su totalidad, en su radicalidad el término real. El carácter efectivo de la realidad se funda precisamente en que los componentes de esa realidad radican en la vida del hombre, son "haberlos para cada hombre", aún en el caso de que lo que es real sea anterior, superior y trascendente a la vida del hombre, independiente de ella inclusive en su origen y fundamento, como puede ser el caso de Dios, su realidad como tal es radicada en la realidad radical, en la vida de cada hombre a la cual queda referida en cuanto es encontrada en ella.

En la tendencia racionalista, la razón culmina en la razón matemática que produce las ciencias físicas y en la "razón pura" de Kant. Esta razón matemática sirve para conocer la naturaleza, es decir, las cosas que tienen un ser fijo, determinado, acabado; pero esta razón no funciona para los asuntos humanos. El hombre y lo humano muestran una extraña imperfección que se le escapa a las ciencias de la naturaleza; por lo tanto, la razón matemática no es capaz de pensar la realidad cambiante de la vida humana, una realidad que se va haciendo.

José Ortega y Gasset no está en contra de la razón, sino del racionalismo como corriente filosófica: "Mi ideología no va contra la

razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella: va sólo contra el racionalismo" (220). La función primordial de la razón, del pensamiento es descifrar, indagar, dar razón de algo. Ahora bien, el racionalismo no se da cuenta de la irracionalidad de los materiales que la razón maneja, pues cree que las cosas son, que las cosas se comportan como las ideas; en consecuencia, en lugar de que la razón de razón de algo para tener un conocimiento cierto, la razón está delimitando el conocimiento porque su postura es del pensamiento, de la razón a la realidad, la realidad se tiene que adecuar a las ideas, a la razón. Esta postura racionalista mutila esencialmente la razón y la reduce a algo parcial, a un conocimiento limitado, estrecho; una razón que se embota en una dimensión decisiva: "Para mí es razón; en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente" (221). Para nuestro pensador, la razón matemática, la razón pura no es más que una forma particular de la razón; entenderla como la razón sin más es un error pues se está tomando la parte por el todo; junto a la razón matemática, la razón pura, la razón eterna está en la razón vital. Esta razón vital es una razón rigurosa, capaz de aprehender la realidad cambiante de la vida humana. La razón vital es la vida misma porque: "...vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia" (222). Vivir es razonar y razonar es vivir; razonar desde la forma más primaria y radical del intelecto hasta la forma más elevada y sublime del mismo donde la razón, en cualquiera de sus formas es el hacer vital humano; la razón, el pensamiento, el entender significa referir algo de la realidad a la realidad radical que es la vida de cada hombre, una vida haciéndose, una vida viviéndose y es la vida misma, la vida de cada hombre la que al poner una cosa en su perspectiva, al introducirla en su contexto la hace inteligible, por eso, se puede decir que la vida humana es razón y la razón es la vida humana. La realidad resulta inteligible desde la vida y con mayor razón es inteligible lo humano porque la misma vida actúa como razón para hacer inteligible lo humano; de ahí el concepto orteguiano de razón vital y la razón vital es constitutivamente razón histórica (223).

La razón tiene modalidades distintas o para decirlo en términos

hegelianos la razón deviene en diferentes estados. Si revisamos con detenimiento el concepto de razón en Ortega y Gasset tiene diversas modalidades: es una razón pura, vital, histórica y vivente. Razón pura, simplemente cuando me pongo en contacto con la realidad y se busca dar razón del objeto en relación; una razón pura que significa conocimiento, aunque sea en el grado más elemental, una razón que es reflexión sobre ese algo, para saber qué es y dar posible aportación de prueba. En este sentido la razón como capacidad de conocimiento no se distingue del entendimiento, esta consideración de la razón es una consideración abstracta.

En 1914 bajo la influencia de la fenomenología, la razón es una facultad intuitiva, es la capacidad con que nos movemos en nuestra vida; es una razón que reflexiona para apresar la vida en conceptos. La razón más que razón pura es entonces razón vital. Ortega en 1923 en su obra El tema de nuestro tiempo pide la sustitución de la razón pura por la razón vital: "La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital" (224). Pero esta afirmación no se puede, ni se debe de tomar de manera tajante pues es el mismo Ortega quien aclara: "La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla. Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria" (225), es decir, la vitalidad primaria no es la razón, la razón no es más que razón pura y la razón vital consiste en reconocer que la razón, razón pura está arraigada en la vida, esto es, Ortega en El tema de nuestro tiempo no alcanza a delinear la razón vital, sino a una razón pura entroncada en la vida.

Para 1924, nuestro pensador explica el concepto de la razón vital desde la voluntad de sistema; la razón vital es la sustitución de la razón física de Cohen.

En Meditaciones del Quijote, este libro documenta la marcha de Ortega hacia el descubrimiento de una realidad radical en torno a la cual ordenar el universo bajo un sistema -influencia de Marburgo-, esta realidad es la vida, aunque aquí no se define. Es oportuno aclarar que el concepto de vida estaba en sus albores, se estaba gestando y ésta tenía un sentido eminentemente psíquico, es vida psíquica o psicológica: "La

vida humana es eminentemente vida psicológica" (226). Este concepto de vida psíquica o psicológica presenta ciertas dificultades ante la concepción de la vida como biografía, la vida como quehacer de los años posteriores.

En el libro El tema de nuestro tiempo, la razón vital aparece por primera vez en dos contextos. El primero, para mostrar la razón vital como una razón revolucionaria frente a la razón pura; una razón futurista que comprende el pasado y el presente; una razón que se disciplina para percibir lo histórico, en este sentido, la razón vital aparece como razón histórica.

El segundo contexto se puede encontrar en su frase: "La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital" (227) y es el mismo autor quien explica esta frase, esta concepción en su obra Ni vitalismo ni racionalismo: "Yo ahora quisiera salir brevemente al paso de una de estas confusiones o malas inteligencias con que suele interpretarse la ideología filosófica deslizada subrepticamente por mí en casi todos mis ensayos. Se acostumbra con motivo de ella a hablar de "vitalismo" (228). Más adelante Ortega define el suyo: "La filosofía que no acepta más método de conocimiento teórico que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema. De esta suerte, pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes. La oposición entre teoría y vida resulta así precisada como un caso particular de la gigantesca contraposición entre lo racional y lo irracional."

En esta tercera acepción queda, pues, muy merchado el contenido del término "vitalismo", y resulta muy dudoso que pueda servir para denominar toda una tendencia filosófica. Ahora bien, sólo en este sentido puede aplicarse al sistema de ideas que he insinuado en mis ensayos, especialmente en El tema de nuestro tiempo, y que he desenvuelto ampliamente en mis cursos universitarios" (229). Según dicha cita, para Ortega y Gasset la razón vital es simplemente la formación, la estructuración, o quizás la reestructuración del sistema filosófico

teniendo a la vida como primero o último punto de partida.

Quando Ortega empieza esta formación sistemática sigue el modelo de Hermann Cohen, sin embargo, la revolución de Ortega radica en que considera la vida como esa realidad radical a la cual hay que referir todo lo demás y el conocimiento de la vida como la ciencia primera a diferencia de que Cohen ponía la física matemática. Para Cohen la lógica de la razón pura se funda en el conocimiento físico-matemático; para Ortega y Gasset la lógica de la razón vital tendrá probablemente como ciencia fundante la biología -entendida claro está bajo la acepción orteguiana, una ciencia que va más allá de la existencia orgánica. Biología, bios en el sentido biográfico de conducta, biografía del humano existir (230) - o la psicología o la historia.

Podemos considerar que Ortega está fuera del kantismo en el cual se formó en Marburgo y pensar que reacciona contra él, pero Ortega no puede dejar de lado su formación kantiana prueba de esto en 1932 se expresa así en términos kantianos: "Se ha hablado siempre, no obstante mis protestas, de mi vitalismo; pero nadie ha intentado pensar juntas -como en esa fórmula se propone- las expresiones "razón" y "vital". Nadie, en suma, ha hablado de mi "rancio-vitalismo". Y aun ahora, después de subrayarlo, ¿cuántos podrán entenderlo -entender la Crítica de la razón vital que en ese libro se anuncia?" (231).

Ortega y Gasset al proponer o más estrictamente al hacer la vida humana realidad fundante, realidad radical para comprender todas las demás realidades se está muy cerca del pensamiento de Martin Heidegger.

Heidegger y Ortega; Ortega y Heidegger, un trabajo de investigación de estos dos grandes pensadores es una propuesta interesantísima que no sólo ampliaría nuestro conocimiento, sino tendríamos la oportunidad de entender y aprehender el entorno del siglo XX. Estos pensadores contemporáneos, cada uno dentro de su estilo y circunstancia han construido un pensamiento que da razón de ese ser tan complejo, tan enigmático que es el hombre.

Resulta difícil de sintetizar en unas cuantas páginas el pensamiento de estos dos grandes filósofos, pretender tal labor es ridícula; lo que se puede hacer es apuntar algunas líneas directrices de esta investigación.

Ortega en su obra ¿Qué es filosofía? en la lección X, cita explícitamente a Heidegger y reconoce que éste es quien más lejos ha ido en el análisis de la vida: "Estas palabras vulgares, encontrarse, mundo, ocuparse, son ahora palabras técnicas en esta nueva filosofía. Podría hablarse largamente de cada una de ellas, pero me limitaré a advertir que esta definición: "vivir es encontrarse en un mundo", como todas las principales ideas de estas conferencias, están ya en mi obra publicada. Me importa advertirlo, sobre todo, acerca de la idea de la existencia, para la cual reclamo la prioridad cronológica. Por eso mismo me complace en reconocer que en el análisis de la vida quien ha llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martin Heidegger" (232). El concepto orteguiano de vida se parece al de existencia heideggeriano, aunque claro con ciertas observaciones. Para Heidegger la existencia significa "morada del ser", búsqueda de destino, búsqueda de sentido; que se convierte en su ética, esto es, ser auténtico que significa realizar el propio ser es ser moral, ante esto la ética de los valores -que nos hace recordar a Max Scheler- deja de ser radical y el hombre se mantiene ante una pluralidad de objetos sin buscar el origen de la moral, el "ethos". El "ethos" adquiere una nueva dimensión, es un punto de apoyo no sólo moral sino también ontológico; los valores encontrados en las decisiones morales están justificados cuando tienen una fundamentación existencial.

Heidegger para evitar toda confusión con psicologismos, subjetivismos o vitalismos, evita las palabras "vida" y "hombre" y llama al hombre Da-sein, la "morada del ser"; de esta forma Heidegger introduce el análisis de la existencia humana como una ontología, es decir, el análisis de la existencia como fundamentación de una ontología. En Heidegger podemos encontrar una síntesis entre lo personal y lo objetivo. Para Ortega, la vida es una realidad radical, una realidad indubitable frente a otras realidades no inmediatas, sino realidades mediatas, secundarias, dubitables; estas realidades dubitables aparecen en mi vida pero cómo, cuándo, por qué aparecen en mi vida?, esto contiene una referencia fundada en la casualidad. La vida en Ortega no se convierte en un principio metódico para la organización del mundo, mientras que en Heidegger el análisis de la vida se hace en vista de que la vida se presenta abierta a lo que no es ella, al ser; hay una relación de

dependencia entre vida y ser en Heidegger; para Ortega la vida es lo independiente e incondicionado y todo lo demás es algo en la medida en que se refiere a ella, radica en ella.

José Ortega y Gasset encuentra la vida tras una crítica al idealismo, esto es, el acto de conocimiento presenta sustancialmente unidos al sujeto y al objeto -a las cosas-, es un acto indisoluble pues el sujeto no es tal sin el objeto y viceversa; además Ortega agrega al acto del conocimiento que conocer es tener presente las cosas, actuar en ellas, amarlas, odiarlas... y esta realidad primaria, esta realidad que posibilita es la vida y por lo tanto, podemos llegar a una observación más aguda como la expresa Ciriaco Morón Arroyo en su obra El sistema de Ortega y Gasset: "El mundo entonces, para Ortega, es precisamente el objeto; de ahí que Ortega llegue a un actualismo vitalista y a afirmar que, cuando dormimos, propiamente no vivimos, porque no estamos en presencia de objetos" (233). El dualismo orteguiano realismo-idealismo hace que la dualidad heideggeriana existencia-ser se le convierta en la dualidad sujeto-objeto y entonces el mundo es simplemente objeto de un acto cognoscitivo o el término de una intencionalidad afectiva -circunstancia-. En Heidegger el problema del conocimiento es un problema parcial de cómo funcionan las potencias cognoscitivas ante los objetos concretos que aparecen en mi existencia, en Ortega la situación es diferente, el problema del conocimiento es el problema universal -influencia del kantismo-, un problema que sólo se resuelve postulando la vida -realidad radical-, como sustancial apertura a objetos. El mundo para Heidegger es una estructura de significación, es decir, la existencia humana se define como ser en el mundo; ser en el mundo es ser en compenetración absoluta; pues el mundo no es un conjunto de cosas, sino es una estructura de significación e importancia; con esto Heidegger supera la pregunta tradicional de que si existe un mundo externo o no porque la existencia es apertura y el mundo es inmanencia. De tal forma que el problema crítico del mundo queda reducido al análisis del posible error en casos concretos de conocimiento. Así el mundo, en términos heideggerianos, es una estructura de significación que no tiene punto de relación con el mundo o la circunstancia en sentido orteguiano.

Resumiendo las líneas directrices de estos dos filósofos, diremos que

Ortega y Gasset empieza por el problema del conocimiento y pretende descubrir la vida. Al empezar su labor filosófica por el conocimiento, se comienza por una abstracción de la existencia que para llegar a ella o encontrarla sólo es posible afirmándola, quizás sin razón, o postulándola; en cambio, si se empieza por la existencia, el conocimiento forma un ingrediente de ella, este sería el caso de Martin Heidegger.

La razón vital que Ortega opone a la razón pura es razón histórica. La razón histórica tiene dos sentidos, el primero, la razón histórica en cuanto razón como simple potencia; una razón que posibilita la apertura de nuestra mente a mirar los hechos y descubrir en ellos su inmanente normatividad; esta apertura a la comprensión de los hechos puede aplicarse también a la comprensión de modos colectivos de cultura. La razón histórica es una razón que crea, que maneja sus propias categorías para comprender, justificar esos hechos; una comprensión, una justificación que está en los hechos en sí; con esa capacidad inmanente de desarrollo, con ese sentido histórico. El segundo sentido complementa este primero, la razón histórica no es ya simplemente la potencia que se educa en los hechos, sino es un sistema de aquí el nombre tan explícito de su obra de 1935 Historia como sistema. La historia es un sistema de filosofía que hace de la historia el conocimiento modelo. A partir de entonces, para Ortega la producción de los últimos años, todo se le presenta histórico: el conocimiento, la ciencia, la filosofía hasta el hombre mismo son productos de la historia y como tal llevan un ciclo que cumplir; algunos perecerán algún día como han perecido otros modos, o simplemente cambiarán, progresarán o retrocederán. No hay que olvidar que la fuente de este sistema en torno a la historia es Wilhelm Dilthey.

La realidad histórica tiene un devenir dialéctico; pero no es una dialéctica conceptual como en Hegel sino es una dialéctica con una razón más profunda la razón viviente: "...la realidad histórica, el destino humano avanza dialécticamente, si bien esa esencial dialéctica de la vida no es, como creía Hegel, una dialéctica conceptual, de razón pura, sino precisamente la dialéctica de una razón mucho más amplia, honda y rica que la pura -a saber, la de la vida, la de la razón viviente" (234). Ortega usa muy poco el término "razón viviente", generalmente usa la fórmula "razón vital"; sin embargo, el término "razón viviente" es la

expresión más acertada para lo que Ortega y Gasset entiende últimamente por razón vital.

Para nuestro pensador la relación fundamental entre razón y vida; vida y razón consiste en que la vida humana, realidad radical, la vida de cada hombre es sustancial apertura a sí misma y al mundo o circunstancia. La vida es biografía, la vida es quehacer; un quehacer que es un proyecto de ser, de ser yo mismo, de hacerme, de realizarme como hombre; este quehacer, este proyecto de ser es el fundamento más radical de la razón viviente o de la razón vital. De tal forma que podemos decir que la razón viviente o la razón vital nace de la necesidad de coordinar, de unificar razón y vida; una razón que tiene principios, que tiene normas frente a la vida que es insegura, imprevisible; es así como la situación de esta razón viviente, de esta razón vital ante la vida que es encrucijada y la necesidad de elegir y decidir sobre lo incierto, sobre el vacío y unido a que la vida además es irreversible y la razón viviente o vital tiene que acertar en el quehacer, en el proyecto de ser, pues quien no acierta con su quehacer se pierde para siempre.

Razón y vida dos realidades amplias, complejas y complementarias; cuando Ortega y Gasset explica el origen de la razón lo hace desde una idea de la vida. Ahora bien, en el pensamiento orteguiano, el hombre tiene que vivir, se encuentra en un mundo teniendo que sostenerse en su existencia; por eso piensa, razona, teoriza, crea pensamiento; mas esta afirmación podemos darle un nuevo giro al decir que el hombre piensa y por eso tiene ese modo de vida, en consecuencia el pensamiento sería nota radical de la vida humana y no necesitaría fundamentarse, pero esto es otro planteamiento y otra investigación.

Para encontrar esta relación entre vida y razón, razón y vida Ortega ha sido en esto un existencialista; ha buscado el enraizamiento de la razón en la vida; a pesar de que la razón se rebela contra las limitaciones que le impone la vida al ser considerada como realidad radical. Si la vida es la realidad radical a la que hay que referir las demás realidades, esta posibilidad de referencia la da la razón que es una capacidad singular, finita e infinita al mismo tiempo, por lo tanto, la vida es totalidad pero también la razón es totalidad; una totalidad de dependencia, una totalidad dialéctica, una totalidad de complementación,

de complicidad.

Volviendo a Martin Heidegger y el estudio comparativo con José Ortega y Gasset, el pensamiento heideggeriano introduce la razón como la nota más originaria de la existencia humana; una nota que cabe en la ontología porque el hombre vive en una comprensión del ser. En cambio, Ortega plantea el problema de la razón hasta la etapa última de su pensamiento; en esta última etapa todos los problemas históricos, sociales, culturales, etcétera, toman su origen en el análisis de la vida. Uno de estos primeros problemas es el origen de la razón que en ocasiones la denomina con términos parecidos como filosofía o cultura.

Desde sus orígenes el planteamiento tradicional es una dualidad: el yo -el hombre- de un lado, y del otro el mundo -las cosas-; ambos lados considerados como sustancias y donde el conocimiento es la primera relación yo-mundo, de la cual se derivan otras. Esta dualidad que posibilita el conocimiento a lo largo de la historia de la filosofía fue modificando sus planteamientos; una dualidad que nos conduce al planteamiento cartesiano: ¿quién me dice a mí que entre mis ojos -mis sentidos- y esa superficie -las cosas- no hay un genio maligno que me hace ver lo que no hay? Este planteamiento y esta dualidad tradicional conduce a encontrar dentro del sujeto las únicas verdades indubitables, una posición idealista. Frente a esta posición idealista Ortega apunta que la palabra conocimiento es equívoca; el conocimiento claro y distinto es un conocimiento reflexivo que sitúa al hombre ante cosas que se le presentan como distintas a él, sin embargo, este conocimiento reflexivo es producto de un acto complejo y artificioso como se estudió previamente. Antes de aislar ese acto el hombre, considera Ortega, se encuentra actuando con las cosas; el hombre tiene que "contar con" las cosas, entonces no hay tal dualidad, sino una unidad anterior a la distinción yo-mundo. Esta unidad anterior es la vida. La vida no es una cosa ni la unión de la dualidad, sino es una unidad efectiva primaria, en la cual la reflexión va a distinguir los elementos de la dualidad. De tal manera que, desde el pensamiento orteguiano la vida como unidad radical supera las dificultades antiguas del realismo y del idealismo.

El postulado orteguiano de la vida como realidad radical superando las antinomias del realismo y del idealismo, es un postulado que invita

a un estudio fenomenológico de la vida en situaciones y modos de ser que antes no habían sido estudiados por las ciencias humanas o humanísticas. La vida es realidad radical y esta vida se analiza; la vida es realidad indubitante, lo demás es interpretación. Ortega ha descubierto el logos, la razón de la vida, de la vida de cada cual, de la vida inmediata.

Las relaciones entre vida y razón en Ortega y Gasset tienen ciertas dificultades que no se alcanzan a esclarecer quizás porque no delimita con toda limpieza sus términos como lo hace el alemán Heidegger, para él la conciencia, la razón tiene un carácter de universalidad como un momento, no como una parte o ingrediente de la vida. En Heidegger, la razón es un aspecto global de la existencia humana, por tanto las relaciones razón-vida, vida-razón no presentan problema, mientras, Ortega está usando conjunciones causales: "Pienso porque existo" (235). Si pienso porque existo, ese existir no es el de un animal o planta; el término existo se refiere al vivir humano que ya incluye el pensar. O también puede tornarse el pensamiento, el cogitatio bajo un enfoque pragmático, pienso porque en mi vida se me plantean problemas, este pensar pragmático presupone la vida humana y el pensamiento como facultad esencial y como conocimiento teórico.

Entender el pensamiento, el cogitatio en sentido orteguiano es entenderlo como conocimiento reflexivo y el existo como conocimiento espontáneo, como el tener que contar con. Las adjetivaciones de la razón en Ortega aunque parezca extraño, los estudiosos de él no han definido con exactitud y claridad la "razón vital", se han acumulado palabras sobre el término; estudiosos que han dicho que la vida es razón, pero que la razón tiene que ser vital que no ha de ser la razón muerta y abstracta, sino viva y palpitante. Esto es un círculo en el que los orteguianos no le han encontrado el principio.

Completando este tema de pensamiento o razón y vida es importante tener presente que José Ortega y Gasset se formó bajo la influencia del neokantismo en Marburgo, que lo llevó a un conocimiento minucioso de Kant y otros idealistas pero muy pronto reaccionó y esto se manifiesta en sus primeros escritos. Ortega llegó a posiciones propias en las que superaba el subjetivismo y el idealismo bajo la exigencia de una elaboración sistemática y el predominio de la metafísica. Ortega lleva sus ideas a un

sistema de metafísica según la "razón vital", un pensamiento que ha significado una crítica al idealismo.

Durante veintidós siglos la noción de realidad -ser por sí, independiente de mí, de quien la piensa o no- ha dominado al pensamiento filosófico. No obstante desde Descartes hasta Husserl esta noción no ha estado libre de crítica y se inicia una nueva tesis para corregirla, se inicia una nueva corriente filosófica: el idealismo.

Descartes junto con los demás idealistas plantean de una cierta forma con diferentes categorías que las cosas no son seguras, que no son verdaderas realidades; lo único cierto es el yo -el sujeto que está pensando- y que no se sabe nada de las cosas, sino hasta cuando se está presente, sólo se sabe si existen mientras se está con ellas, es decir, las cosas solas, independientes del sujeto que las piensa son ajenas o desconocidas ni siquiera se sabe si existen; las cosas son cuando son para o son en el sujeto que las piensa, son ideas. Esta tesis idealista ha culminado de forma perfecta en el idealismo de la conciencia pura de Edmundo Husserl con su método fenomenológico. Hago la aclaración que Husserl y su pensamiento, por el tema de mi trabajo de tesis y el interés que de éste se deriva no ha sido tratado de manera explícita, sin embargo, no se puede olvidar la influencia de él sobre Ortega, asimismo se sobrentiende por donde va la crítica que Ortega hace al idealismo y poder inferir sus críticas hacia Edmundo Husserl.

Este trabajo crítico de investigación en torno a Descartes y el idealismo además la relación razón-vida, vida-razón tratado por Ortega y Gasset no pretende ser algo exhaustivo, es un sencillo apéndice de conocimiento y de análisis en el que hay material para mejores y más completos trabajos metafísicos y gnoseológicos. Este análisis nos puede servir para iniciarnos en nuevas investigaciones o por lo menos establecer comparaciones entre diversos pensamientos que al mismo tiempo tienen puntos en común; pensamientos que explican y fundamentan la realidad con que nos encontramos: el mundo y el hombre, el yo y su circunstancia.

El idealismo tiene razón al afirmar que yo no puedo saber de las cosas en tanto que el yo esté presente en ellas, las cosas no pueden ser independientes de mí, hay una dependencia de sentido y de significado

entre el sujeto y las cosas, pero el idealismo no tiene razón cuando afirma la independencia del sujeto, no puedo hablar de cosas sin sujeto, sin yo, tampoco del sujeto sin las cosas; yo-cosas, cosas-yo son inseparables. De ahí la tan mencionada frase orteguiana: "Yo soy yo y mi circunstancia" (236), escribía ya Ortega en su primer libro en 1914. Yo no me encuentro nunca solo, sino siempre con las cosas, haciendo algo con ellas; soy inseparable de las cosas y si éstas me necesitan, yo las necesito a la vez para ser. Esta es la verdadera realidad primaria e inmediata y no se trata de una dualidad -yo y cosas-, que se encuentren juntos por azar, sino que la realidad radical es ese quehacer del yo con las cosas que denominamos la vida. Lo que el hombre hace con las cosas es vivir. La vida es realidad radical y la vida es lo que hacemos, lo que nos pasa, lo que nos acontece y vivir es encontrarse, es hallarse con y en el mundo. Por lo tanto no hay prioridad de las cosas como creía el realismo ni tampoco prioridad del yo sobre las cosas como postulaba el idealismo. La realidad primaria y radical del hombre y las cosas es un dinámico quehacer que llamamos nuestra vida. Este examen sobre hombre-mundo; mundo-hombre puede pensarse que tiene alguna idea contrario con lo que ya antes se expuso, mas no es así a cada filósofo, a cada pensador, a cada hombre debe tomarse dentro de su contexto y en él revisar sus ideas, pues si bien es cierto que estamos trabajando pensadores distintos en este tema, también es cierto que su pensamiento está elaborado bajo diversos enfoques que pueden variar desde los gnoseológicos, ontológicos hasta los existencialistas, vitalistas o históricos. No se pretende encontrar cual pensamiento es el acertado y cual no porque cada pensamiento tiene un valor trascendental en sí y él mismo supera esos posibles "errores". Cada pensamiento es un paso hacia adelante, un paso que fundamenta y hace posible el quehacer humano del saber.

Ahora bien, es prudente hacer un breve repaso sobre el idealismo en su forma más depurada expresada en la fenomenología de Husserl. Este no es un idealismo subjetivo pues no se basa en ideas o vivencias de un yo empírico, sino en vivencias de la conciencia pura. Husserl se apoya en la conciencia que consiste en poner algo, un poner algo como verdadero, como existente, a esto le viene el método fenomenológico que consiste

en invalidar este primer acto al ponerlo entre paréntesis aunque este poner entre paréntesis no es tan claro ni tan fácil ya lo explica Ortega que cuando un hombre, un yo realiza un acto no hay tal conciencia del acto, por ejemplo con lo visto o lo pensado no se encuentra ni con su ver ni con su pensamiento, con lo que se llama conciencia (237); lo que hay es el yo con las cosas. Se puede hablar de que hay conciencia cuando se cae en la cuenta de que se ha visto, se ha pensado una cosa, cuando se tiene conciencia de las vivencias no se viven en el acto, sino que se hacen objeto de reflexión y entonces ahora se vive otro acto: el poner entre paréntesis, ese acto anterior y en este segundo acto tampoco hay conciencia y también se pone entre paréntesis; así se realiza la reducción fenomenológica sobre recuerdos de actos, sobre "retenciones" y no sobre actos vividos; en consecuencia la conciencia pura con todas sus vivencias reducidas es simplemente el resultado de una operación mental que el hombre hace, que el sujeto ejecuta; una reducción fenomenológica que puede rayar en los límites de lo imposible.

La reducción fenomenológica sobre recuerdos de actos se le interpone el tiempo, es decir, que no se encuentra con el yo puro, ni con la conciencia, ni con las vivencias reducidas, todo esto es el resultado de un proceso mental de cada hombre; justamente lo contrario de lo que es la realidad, realidad unida a la actualidad --ser ahora, la pura presencialidad-. A la esencia de los actos le pertenece el ser vividos escuetamente y el no poder ejercer la reflexión sobre ellos, sino desde otro acto y este otro acto es el recuerdo, la "retención".

El hombre ve algo, piensa algo, quiere algo... de un modo real y efectivo, sin "poner entre paréntesis"; lo ve, lo piensa, lo quiere... en la vida. Esta es la crítica orteguiana al idealismo de Husserl donde la fenomenología no nos instala en la conciencia pura sino según Ortega nos deja instalados en la realidad radical que es la vida.

Ortega y Gasset recoge de la tesis idealista el yo, la necesidad del yo como ingrediente de la realidad, aunque no ese yo como la realidad primaria; ni las cosas solas -realismo-, ni el yo solo -idealismo- sino el quehacer del yo con las cosas y de las cosas con el yo; un quehacer mutuo, un hacerse y serse en común y esto es la vida.

Para recapitular este apartado entre razón-vida, vida-razón; Ortega

y Gasset al enfrentarse a la fuerte tradición filosófica del idealismo le significó postular la vida como realidad primera, como realidad radical; esto es, el enraizamiento de las otras realidades en la vida, el enraizamiento de la razón en la vida y a partir de la vida, realidad radical, la fundamentación de su pensamiento.

El pensamiento es un quehacer humano y por ende es un quehacer complejo, un quehacer en proceso, un quehacer que se hace y se deshace. Hablar del pensamiento es hablar también del hombre, pues el pensamiento es expresión de su ser y de su quehacer.

El pensamiento se presenta como un mosaico no sólo en su contenido sino además en los factores, elementos que lo constituyen. Sobre el contenido, los temas que lo forman son muy diferentes y amplios en cuanto a los factores, elementos que posibilitan el pensamiento como tal, también son muy diferentes y amplios. El pensamiento ha sido tratado por diversos campos del saber humano como la medicina, la psicología, etcétera, no intento realizar una investigación en torno al pensamiento, ni delimitar contenidos, ni esclarecer factores o elementos que lo constituyen, sino presentar unas pequeñas notas orteguianas sobre él.

El pensamiento en muchas ocasiones se confunde con el término y el ser de la razón; es oportuno hacer aquí una diferencia entre pensamiento y razón para poder delimitar ambos, por ello, la razón es la capacidad intelectual del hombre que posibilita el pensamiento y el pensamiento es esa forma y esa materia, es expresión evidente de esa capacidad intelectual.

El pensamiento en lo más esencial de su ser es una "interpretación", una interpretación racional de la realidad; el hombre piensa, interpreta su contorno, piensa su vida; lo más curioso del caso es que el hombre piensa su contorno o su circunstancia con las mismas categorías con que piensa su vida, esto es, el hombre adjudica los mismos términos con que piensa las cosas corporales de su entorno, un entorno determinado y su vida, realidad radical, realidad indeterminada, cambiante, histórica. De ahí la propuesta orteguiana de una ciencia, de una razón histórica que explique el acontecer de esa realidad que es la vida.

El pensamiento como todo quehacer humano se encuentra en proceso, se encuentra haciendo y deshaciendo; siempre se está en peligro de perderlo,

siempre está en peligro de ser: "El hombre no está nunca seguro de que va a poder ejercitar el pensamiento, se entiende, de una manera adecuada; y sólo si es adecuada, es pensamiento. O dicho en giro más vulgar: el hombre no está nunca seguro de que va a estar en lo cierto, de que va a acertar. Lo cual significa nada menos que esta cosa tremenda: que, a diferencia de todas las demás entidades del universo, el hombre no está, no puede nunca estar seguro de que es, en efecto, hombre, como el tigre está seguro de ser tigre y el pez de ser pez" (238). El pensamiento está en peligro de ser, esto significa que en el hombre, su hacedor está en peligro su ser; el hombre y por tanto el pensamiento están en cambio, un cambio en el que se va generado su ser al mismo tiempo que va perdiendo parte de su ser; es el hombre y todo lo humano un ser y un des-ser, un hacer y un des-hacer. El hombre y el pensamiento son, se expresan y se explican en el cambio, un cambio en el que son y se hacen aunque también está latente la posibilidad de perderse, de no ser.

El pensamiento es una cualidad adquirida por el hombre y no constitutiva, es una cualidad que se está haciendo, fabricando poco a poco a merced de un cultivo, de una disciplina, de un esfuerzo milenario que aún no termina ni terminará esa elaboración; dice Ortega que no sólo no fue dado el pensamiento al hombre sino que aún a estas alturas de la historia, el hombre sólo ha logrado forjarse una débil porción y una tosca forma de lo que, en el sentido ingenuo del vocablo, solemos entender como tal (239). Esa porción lograda que denominamos pensamiento, está siempre en peligro de perderse y agrega nuestro pensador: "...y en grandes dosis se ha perdido, muchas veces de hecho, en el pasado y hoy estamos a punto de perderla otra vez. ¡Hasta ese grado, a diferencia de los demás seres del universo, el hombre no es nunca seguramente hombre, sino que ser hombre significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir, ser, por esencia, drama!" (240).

El hombre y todo lo humano, el hombre y sus quehaceres son drama pues cada día, cada momento, cada instante están en peligro, se está en riesgo de no ser; mientras que el tigre no puede dejar de ser tigre, tiene un ser acabado, determinado; el hombre vive en peligro permanente de dejar de ser hombre, de que su ser y sus quehaceres se pierdan. El hombre vive

en peligro permanente de deshumanizarse: "...al hombre le pasa a veces nada menos que no ser hombre" (241). El hombre no está seguro de su ser hombre, el hombre no sabe lo que le va a pasar mañana, el hombre es y vive en una incertidumbre sustancial (242). Esta incertidumbre sustancial, este peligro ontológico es su condición de hombre. El hombre como género y como individuo está en riesgo de perderse a sí mismo, de dejar de ser ese hombre único, concreto, irrepetible, distinto que es o que tiene que ser; cada hombre se encuentra en constante peligro de no ser, en constante peligro de perderse.

Independientemente de su formación ontológica que es puro peligro y trémulo riesgo, en el pensamiento así se manifiesta la incertidumbre de su validez, esta certidumbre o incertidumbre de que se ejercita el pensamiento de forma adecuada o no está íntimamente relacionado con el criterio de verdad. El problema sobre la verdad en el pensamiento es un problema añejo que ha estado presente y lo seguirá estando en la tradición filosófica. Muchas y muy diversas han sido las posturas, los argumentos que fundamentan el criterio de verdad en el pensamiento, un criterio que como el hombre y como el pensamiento ha cambiado a través del tiempo.

El pensamiento, este quehacer humano tiene un origen vivencial, un origen vital, es decir, el hombre antes de pensar su contorno, su vida; antes de pensar algo, antes de tener conciencia de ese algo y más tarde de su quehacer, el hombre tiene que "contar con", "contar con" ese algo que le permite hacer, fabricar su pensamiento: "Resumiendo: pensar en algo es un hacer nuestro que supone siempre otros haceres nuestros con ese algo, los cuales no son pensamiento y sólo implican el simple "contar con", esa extraña presencia que ante mí tiene todo lo que forma parte de mi vida" (243). Como se explicó anteriormente la relación primaria, la relación fundamental del hombre con las cosas no es intelectual, no es de pensamiento (244). El hombre primero que nada se encuentra entre las cosas, se encuentra con su circunstancia, con su vida; realidades que experimenta, las vive y después las reflexiona, las piensa; un pensamiento que nace de relaciones, necesidades, urgencias vitales y posteriormente adquiere su connotación intelectual. Es sencillo plantearse este argumento, pues el hombre para que reflexione, piense

algo es indispensable que ese algo se le haga presente en su vida ya sea de forma directa o indirecta; el hombre piensa lo que a su vida se le presenta, piensa lo que está vitalmente relacionado con él y decir vitalmente da a entender que puede estar relacionado con su ser o con su quehacer. El hombre piensa lo que es y lo que hace; el hombre piensa lo que le acontece, el hombre piensa lo que vive; el hombre no puede pensar lo que no se le presenta, el pensamiento nace en el orden de lo real, no en el orden de lo ideal, de la fantasía, de lo ficticio. El pensamiento nace en la alteridad del hombre, en ese salirse de sí mismo, en ese enfrentarse con lo que no es él y sin embargo, le atañe, lo envuelve, lo aprisiona, lo sostiene... ese enfrentarse con lo ajeno, más que una oposición es una relación de dependencia, de un mutuo serse y hacerse; una relación de co-existencia que lleva al hombre al ensimismamiento; un ensimismamiento donde el pensamiento se funda, se configura, donde el pensamiento se origina.

El hombre busca en el pensamiento un saber, se pretende poseer un saber; un saber acabado, definitivo. Pero antes de que el pensamiento llegue a ser un saber empieza por ser ignorancia: "El pensamiento, pues, es -tanto más y antes que saber- pura ignorancia. El que no piensa no es ignorante. La piedra no ignora lo que es la dinamita que la hace reventar. Porque ignorar es pensar positivamente en algo, es pensar que no se posee el ser de una cosa, es pensar que no se sabe lo que es; en suma, es saber que no se sabe. La ignorancia sabe que la cosa tiene un ser, pero no sabe cuál es ese ser, no sabe lo que es" (245).

La ignorancia es principio, es causa creativa del pensamiento; saber que se ignora es condición de posibilidad del pensamiento como quehacer humano; en la ignorancia se centra la posibilidad del saber o la posibilidad de no saber. Conocer y aceptar la propia ignorancia es abrir las puertas al saber, mientras que creer que no se ignora, que se está en la posesión del saber es verdaderamente ignorar lo que es saber, lo que es pensar. Hablar de la ignorancia nos hace recordar a ese filósofo de la antigua Grecia llamado Sócrates; él cual a través de su método en forma de diálogo lograba que el interlocutor reconociera su propia ignorancia y a partir de ella emprender el camino hacia el saber. El resultado de estos diálogos comprueba que aquellos que dicen saber, saben tan poco

como quien los interroga en este caso Sócrates que no sabe nada, donde su "ironía" llegó a la conclusión que es más sabio aquel que sabe que no sabe; en tanto los demás no saben pero creen saber. La actitud socrática del reconocimiento de la propia ignorancia para penetrar por la senda del saber ha quedado plasmada en diferentes Diálogos de su discípulo Platón y más explícitamente en el diálogo Apología de Sócrates en el que Sócrates ante sus acusadores -Anito, Melito y Licón- manifiesta que es más sabio aquel que como él reconoce que su sabiduría no es nada (246). Sócrates se remite a la antigua sabiduría delfica en cuanto toma por lema de su indagación el apotegma: "Conócete a ti mismo" (247), que según toda la entonación de la moral delfica es una invitación al humilde reconocimiento de la insignificancia del hombre frente a la divinidad; y que Sócrates entiende sin duda en el sentido de admitir la propia ignorancia, que pasa a significar la misma búsqueda interior que parte de tal admisión; aunque es sabido que este método socrático se enfoca al campo de la moral en vez de al campo del conocimiento, no obstante, nos permitió establecer cierta relación entre estos dos pensadores, Sócrates y Ortega y Gasset, distantes en el tiempo pero unidos en un término: la ignorancia que a Sócrates le condujo a fundamentar su pensamiento ético y en Ortega y Gasset se presenta como el comienzo de todo pensamiento, el inicio de la teoría del conocimiento.

La ignorancia es la condición que hace posible el pensamiento, la ignorancia sobre algo nos lleva a pensar, a tratar de dilucidar ese algo, nos lleva a averiguar el "qué es". La ignorancia conduce al hombre a avanzar por caminos intrincados, a escudriñar por nuevos horizontes del saber y del quehacer humano. La ignorancia no es sólo indigencia ontológica del hombre, sino la ignorancia es a la vez el privilegio del hombre (248). El hombre es el único ser que ignora; una ignorancia que es privilegio y esencia constitutiva y diferencial, pues ni Dios, ni la bestia ignoran, Dios porque posee todo el saber y la bestia porque no lo necesita (249). El hombre es un ser ignorante: "...parecería más oportuno definirlo como homo insciens, insipiens, como hombre ignorante" (250).

El pensamiento es un quehacer, una adquisición del hombre no es un don; si bien es cierto que el hombre ignora y que el hombre puede ir cubriendo esa ignorancia, esto es, el hombre puede conocer, puede saber;

mas este saber es evidente que no es todo el saber: "Ahora bien; nada más lejos de la realidad. Jamás el hombre ha sabido lo que necesitaba saber" (251). Asimismo, nada más lejos de la realidad que la definición que Linneo y el siglo XVIII daban del hombre como homo sapiens, esta definición tomada en el riguroso sentido expresa que el hombre sabe y desde un punto más extremista que el hombre sabe todo lo que necesita saber; pero hay que entender el homo sapiens en el sentido de que el hombre sabe, sabe algunas cosas, aunque, lo que ignora es mayor; su ignorancia es enorme. El hombre sabe, mas lo que lo constituye como tal, lo que lo diferencia de los demás seres es lo que ignora y aquí cabe una nueva reflexión, ya que hemos tratado de definir -situación absurda- al hombre por lo que es, por lo que tiene, por lo que hace a reserva de que lo que no es, lo que no tiene, lo que no hace de la misma manera lo constituye; no se piense que se pretende explicar al hombre desde un enfoque negativo porque esto sería faltar a una de las reglas de la definición, sino el hombre se constituye y se explica de igual modo por lo que posee que por lo que necesita; de ahí que la definición de Ortega del hombre ignorante, del homo insciens, insapiens no se opone a la del hombre como un ser que sabe, es un homo sapiens. En consecuencia, esta reflexión es para abrir nuevos horizontes sobre el conocimiento del hombre; un conocimiento que no es definitivo, ni completo porque el hombre mismo no lo es; al hombre lo constituye lo que es, lo que tiene, lo que hace así como lo que carece. El hombre es esencialmente un ser de carencias, de indigencias como bien lo expresa José Ortega y Gasset en Historia como sistema, el hombre es un ser indigente, el hombre es: "...el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres" (252) y es precisamente a esas carencias, a esos menesteres que el hombre no se le puede definir, pues no es un ser acabado y definitivo como es el ente natural; el hombre es... expresión (253) como escribe Eduardo Nicol; el hombre expresa su ser, el hombre expresa lo que es y lo que carece.

Volviendo al pensamiento, la ignorancia es principio, es causa creativa de él; saber que se ignora es condición de posibilidad del pensamiento, de este quehacer humano. Cuando el hombre comienza a pensar una cosa, este comienzo del pensar es no saber lo que es esa cosa, claro está, el cumplimiento del pensar sobre algo es saber lo que es: "Saber es

posesión del ser de una cosa, no posesión de la cosa, sino de su ser" (254). Este no saber, este ignorar lo que es ese algo, ese objeto que ha despertado el pensar se presenta como un cuestionamiento ante la ignorancia, es decir, se cuestiona lo que no se sabe, se cuestiona lo que se ignora. La ignorancia es un cuestionamiento: "...nuestra inicial ignorancia es una pregunta. Y para ese primer pensamiento esta cosa es... una cosa cuestionable, preguntable: un problema. Lo primero que una cosa es cuando pensamos en ella es... cuestión" (255).

El privilegio del hombre, la ignorancia lo lleva a cuestionarse por aquello que precisamente ignora, a preguntarse por aquello que desconoce, las cosas. Así, a pesar de esa relación de co-existencia, de "contar con"; en el campo intelectual lo primero que las cosas son cuando pensamos en ellas es que las cosas, lo que ignoramos son cuestiones, cuestiones que motivan, que introducen al hombre en un continuo interrogarse, pues la ignorancia cuestiona al hombre, la ignorancia hace que el hombre empiece a pensar: "Porque algo me es cuestión mi pensamiento comienza su actividad a fin de resolver la cuestión" (256).

La vida es un continuo cuestionarse, el hombre cuestiona su entorno y su entorno a la vez cuestiona al hombre. Este cuestionarse simboliza el anhelo de querer buscar la razón de ser, el ser de eso que cuestionamos, de eso que nos cuestiona: "Ser cuestión algo significa que buscamos -questio viene de querer, buscar-, significa que buscamos con respecto a una cosa lo que es, que buscamos su ser. Pero si buscamos el ser de una cosa es que antes estábamos ya en relación con la cosa, que teníamos ésta" (257). Cuando el hombre busca el ser de una cosa, busca el ser de aquello que lo cuestiona, de aquello que cuestiona; ya previamente el hombre se encuentra en relación, el hombre coexiste y "cuenta con" aquello que le es cuestión. Las cosas son, el entorno es para el pensar del hombre, para su acción intelectual, en un primer momento cuestiones, algo respecto a lo cual se pregunta, se cuestiona. Ahora bien, esa pregunta, ese cuestionamiento está orientado hacia algo; esto es, por una parte es indagar, buscar, poseer el ser de aquello que se cuestiona, es una cuestión que se ordena al saber; por otra parte ese cuestionamiento del hombre se dirige a lo único que en él puede responderle, se dirige a su intelecto; así toda cuestión como tal es cuestión intelectual. (258).

Esta cuestión intelectual supone un sujeto interrogante, el hombre que pregunta, un yo que cuestiona a su intelecto, no es el hombre intelectual, es un yo no intelectual, es un yo único, concreto, irrepitible, distinto, un yo que vive, un yo que propone la cuestión a su intelecto; un yo que para él las cosas, las circunstancias le son cuestiones, le son cuestiones porque vive, le son cuestiones porque le acontecen; le son cuestiones intelectuales porque antes le fueron cuestiones vivenciales, cuestiones en un sentido pre-intelectual (259).

En el momento que las cosas, las circunstancias son cuestiones, el hombre busca el ser de eso que lo cuestiona y el pensamiento comienza su actividad para resolver esta cuestión; una cuestión que ha tomado un sentido intelectual y que antes de ser cuestión en el sentido intelectual, la relación del hombre con las cosas, con las circunstancias que ahora le son cuestiones era una relación vital, una relación de coexistencia, de "contar con", no de conocimiento, no de saber; era una relación pre-intelectual. Esta relación pre-intelectual, esta relación vital de "contar con", de coexistencia en la que el hombre no se le ocurre todavía preguntarse cuál es el ser o qué es aquello que le rodea, aquello con lo que se relaciona; es claro que el hombre nunca se cuestionaría por el ser de una cosa sino se relacionará con ella. El hombre busca el ser de las cosas, el ser de lo que cuestiona; aquí viene una paradoja en el planteamiento orteguiano: "...las cosas no tienen "ser", mientras no me pregunto yo por él y hago funcionar mi pensamiento" (260). Las cosas no tienen ser, ante esto la pregunta más inmediata que surge es cuando el hombre no piensa en las cosas, sino que vive con ellas sin pensarlas ¿qué son las cosas?, ¿qué son las cosas cuando no tienen ser? Y la respuesta más lógica pero al mismo tiempo parece absurda e ininteligible, las cosas son... nada; decir que las cosas que rodean, que le acontecen al hombre son nada cuando el hombre no las piensa es espeluznante (261) como el mismo Ortega y Gasset lo califica. Prosiguiendo su análisis, Ortega pregunta de manera abierta y concreta a su auditorio ejemplificando el problema entre el ser y la nada de las cosas: "¿Qué es esta luz cuando yo no pienso en ella? Pues es lo que me alumbraba y me permite leer, lo que enciendo y apago, lo que cuesta tanto y

cuanto a la Facultad. Pero, y ¿qué más es? Pues... nada más; es decir, pues nada... además. Por tanto; es todo aquello y, además, nada. O dicho en otra forma: ser todo aquello es ser nada" (262).

Ortega divide en dos porciones el hacer del hombre, de un lado todo lo que hace con las cosas que no sea pensar en ellas y del otro lado ese peculiar hacer que es el pensar; esta división no es porque el pensar sea más o menos hacer que los restantes, sino lo pone aparte porque: "...sólo cuando lo ejercemos cobran las cosas un ser que no tienen en sus demás relaciones con nosotros" (263). Aún no hemos establecido cómo son las cosas cuando y mientras no pensamos en ellas y sin embargo están ahí, coexistente con el hombre, es un mutuo existir del hombre y las cosas: las cosas y el hombre, el hombre y las cosas, sin parar, indefinidamente. Este mutuo existir, este estar ahí, presentes sin que el hombre las piense nos conduce a: "...tengo derecho a decir que primordialmente las cosas no son sino su pura y presente actuación sobre mí" (264). Las cosas independientemente de que el hombre las piense o no, de que el hombre quiera apresar, poseer su ser; de que el hombre quiera saber sobre las cosas, las cosas están ahí presentes y actuando sobre el hombre. Las cosas son primordialmente actuación dentro del acontecer vital del hombre como escribió el mismo Ortega en Sobre la razón histórica que la relación primaria del hombre con las cosas no es intelectual, no es de pensamiento, sino estar efectivamente actuando sobre el hombre (265). Las cosas actuando en la vida del hombre, las cosas son ingredientes de ese acontecer, las cosas sostienen, acarician, hieren, ahogan al hombre; las cosas son continua actuación y es gracias a esa continua actuación de las cosas sobre el hombre por la que el hombre repara y piensa en ellas: "La luz cuando no luce y necesito que luzca, cuando no hace conmigo lo que venía haciendo y con lo cual me sentía cómodo, hace algo nuevo conmigo: me incomoda y al incomodarme se me hace... cuestión" (266), más adelante añade nuestro pensador: "Cada cosa en mi vida es, pues, originariamente un sistema o ecuación de comodidades e incomodidades. Cuando una cosa me es incómoda se me hace cuestión; porque la necesito y no "cuento con" ella, porque me falta. Las cosas, cuando faltan, empiezan a tener un ser. Por lo visto, el ser es lo que falta en nuestra vida, el enorme hueco o vacío de nuestra vida que el pensamiento, en su esfuerzo incesante, se

afana en llenar" (267). Cuando la actuación de las cosas se vuelve incómoda, empieza a ser cuestión para el hombre; pues el hombre la necesita, el hombre tiene, quiere "contar con" ella pero esta actuación de "contar con" ella cambia, el hombre no "cuenta con" ella. El hombre se cuestiona, se incomoda por aquello que le falta, por aquello que ya no "cuenta con" porque esa actuación de las cosas deja de ser una actuación cómoda, una actuación que le facilita al hombre su vida, su circunstancia para convertirse en una actuación incómoda que le impide, que le dificulta ese vivir, esa circunstancia. Esta actuación que le incomoda al hombre le empieza a ser cuestión, empieza a preguntarse por aquello que le incomoda, que le entorpece es entonces cuando el ser de esas cosas tiene un nuevo enfoque, tiene un enfoque intelectual. Este nuevo ser intelectual de las cosas que explica y complementa su ser actuación, es un ser que el hombre quiere poseer con su saber; un saber que el hombre con ello quiere aprisionar, dominar, determinar, establecer la existencia, la actuación de esa cosa; el ser intelectual, el ser conceptual manifiesta parte de la existencia de las cosas, es un ser que no es la totalidad, la absolutidad del saber. En esa actuación de las cosas en que incomodan al hombre, en que empiezan a ser cuestión donde también empiezan a tener un ser; un ser, un saber, una conceptualización sobre ellas que sin este incomodar, sin este cuestionar no sería posible, no sería elaborado reflexionado, pensado. El hombre y con él todo lo que le rodea, todo lo que le atañe comienza a tener sentido, comienza a tener realidad, existencia en el momento que su ser como hombre junto con todo lo que le rodea, todo lo que le atañe le es incómodo, le es imprevisto, le es inseguro, le es perplejo como le es la vida misma (268).

Frente a esa actuación incómoda de las cosas, frente a esa continua oposición de la circunstancia y el hombre; el ser de las cosas se presenta, el ser de las cosas se patentiza; un ser que sin estas condiciones el hombre posiblemente nunca hubiera reparado en él, un ser que si fuera únicamente actuación, una actuación cómoda el hombre carecería de dicho conocimiento, sería el ser que falta en nuestra vida (269) y que el pensamiento se afana, se esfuerza por llenar; un pensamiento que busca insistentemente llenar este vacío, encontrar, poseer ese ser que le falta a nuestra vida cuando las cosas, las

circunstancias empiezan a ser incómodas, empiezan a ser cuestión porque el hombre las necesita y no "cuenta con" ellas. El pensamiento elabora y expresa ese ser, ese saber; un pensamiento que se enuncia en el decir y un decir que es pensamiento: "Pensar y decir son... una misma cosa y no es un azar que en Grecia *lógos* significase ambas cosas. El pensamiento no existe sin la palabra; le es esencial ser formulado, expreso" (270). El pensamiento está estrechamente unido a la lengua, una lengua que limita al pensamiento. El pensamiento se halla determinado por las palabras; las palabras son la herramienta, el medio con el que el hombre cuenta para poder expresar su pensamiento; con las palabras se dice más o menos lo que se piensa no sólo porque las palabras limitan, determinan ese pensamiento y a la vez al hombre le cuesta trabajo poner en palabras su auténtico y fiel pensamiento sino que además las mismas palabras han perdido -en mayor o menor grado- su propio sentido (271). Por eso, el pensamiento del hombre se encuentra con este doble problema: las palabras, el lenguaje acota la expresión del pensamiento y asimismo las palabras, el lenguaje ha perdido sentido, ha perdido significado, ha perdido ser. Pensamiento y lenguaje; lenguaje y pensamiento realidades, términos íntimamente vinculados, pues en las palabras, en el lenguaje que desde la infancia, desde nuestro contorno social la gente nos inyecta, nos insufla; palabras en las que están implícitas ideas, pensamientos sobre lo que son las cosas, los otros hombres, nosotros mismos; sobre lo que es la vida, sobre lo que le acontece al hombre. La vida es quehacer, la vida es drama y como tal siempre tiene un argumento, un pensamiento en torno de ella, un pensamiento que cambia porque cambia el hombre y cambia el mundo.

El hablar es en última instancia pensar, puesto que no hay pensamiento sin expresión, esto es, sin la palabra, sin el habla. Al pensamiento le es esencial ser expresado y no hay habla si no hay pensamiento que expresar. El pensamiento no sería tal sino se pudiera expresar y no hay más que expresar que lo que se piensa. Hablar y pensar, pensar y hablar son dialécticos. El hablar, el pensar tienen como objetivo primordial el expresar, el poner de manifiesto, el descubrir lo oculto, lo latente: "Decir", decir algo es poner de manifiesto lo que antes existía en forma latente y larvada" (272); aunque el sentido primario del decir, del

hablar no es el de comunicar, conversar, no es el de revelar al otro o a los otros hombres lo que se piensa, sino antes que este pensamiento se revele al otro mediante el lenguaje, antes que el hombre pueda decir algo a alguien es indispensable que se lo revele, que se lo diga a sí mismo: "...para que yo pueda decir algo a alguien es preciso que antes me lo haya dicho yo a mí mismo, esto es, que lo haya pensado, y no hay pensar si no hablo conmigo mismo. De donde resulta que antes de revelar algo al prójimo he tenido que revelármelo a mí mismo. Mas para esto es preciso que, además de contar con ello, haya reparado en ello, me haya hecho cuestión de ello y me lo haya definido" (273). El pensamiento es un acto de ensimismamiento, es un acto reflexivo, introspectivo. El pensamiento causado porque las cosas son incómodas, las cosas se han hecho cuestión; la circunstancia le cuestiona y el hombre mismo la cuestiona. El hombre tiene la capacidad de meditar, de reflexionar o para decirlo en términos orteguianos el hombre tiene la capacidad de ensimismarse y es precisamente en ese ensimismamiento en el cual el pensamiento toma forma, el pensamiento se constituye porque el hombre puede abstraerse y aprehenderse en su interioridad; una interioridad, un ensimismarse creador en el que el pensamiento es, en el que el pensamiento tiene su original sentido, su auténtica verdad; ese pensamiento es verdad; una verdad que va más allá de la verdad lógica, epistemológica, ontológica; es una verdad vital. El pensamiento es más que la posesión del ser de una cosa, de una cosa que es cuestión; el pensamiento traspasa los límites del saber, del conocimiento, del intelecto; es un pensamiento que lo constituye, que le es y que lo hace ser hombre, lo hace ser hombre único, concreto, irrepitable, distinto; el pensamiento que lo mismo es universal que es lo individual, lo más propio en cada hombre. El pensamiento, un quehacer que nos identifica como hombres de la misma manera nos diferencia como individuos, como personas.

El pensamiento es un quehacer complejo que se enfrenta al lenguaje, un lenguaje que se encuentra ya hecho en el contorno social, un lenguaje que es saber común y elemental. "El lenguaje es ya por sí ciencia, la ciencia primigenia..." (274). Una ciencia, un saber que se recibe de la sociedad en que se vive, que se impone, que conlleva una interpretación de las cosas, un repertorio de opiniones sobre su ser (275); un lenguaje con una

fuerte carga de opiniones, ideas, pensamientos que el hombre admite y al que tiene que referir su propio pensamiento: "El lenguaje es, por excelencia, el lugar común, el saber mostrenco en que inexorablemente tiene que alojarse todo mi pensamiento propio, original y auténtico" (276). El hombre aloja en el lenguaje su pensamiento, el hombre aloja su pensamiento en las opiniones, ideas, pensamientos de ese lenguaje; así el pensamiento del hombre queda limitado por el lenguaje y por las opiniones, ideas, pensamientos que están latentes en ese lenguaje; de tal forma que es probable que el pensamiento del hombre, el pensamiento de cada hombre quede estancado, deje de ser creador, propio, original y auténtico; y se vuelva en una mera repetición de lo ya pensado. Pues bien, la mayor parte de las ideas con las cuales el hombre vive no las ha pensado, no las ha pensado desde el yo de cada uno, no las ha pensado por su cuenta y riesgo es más ni siquiera las ha repensado (277). El hombre tiene que pensar y repensar los propios y ajenos pensamientos para que éstos verdaderamente le sean, verdaderamente lo constituyan.

En el lenguaje le viene al hombre un enorme bagaje de opiniones, ideas, pensamientos que le son impuestos y como tal el hombre pocas veces por no decir que rara vez se toma como faena el de revisar ese bagaje, esos pensamientos; pues en la faena de pensar y de repensar esos pensamientos adquieren una originalidad, una autenticidad porque a pesar de que son impuestos por el contorno social al hombre, esos pensamientos lo constituyen, esos pensamientos son parte de su ser hombre, esos pensamientos le son. El pensamiento con su contenido, con su forma intelectual es pensamiento vital; el pensamiento es en primera y última instancia vital, el pensamiento le es vital al hombre no sólo porque el hombre tiene que averiguárselas en este mundo sino que el pensamiento se origina en la realidad radical de cada hombre que es su vida. El pensamiento que tiene su materia prima para ser, para hacerse en la vida, es un pensamiento que busca, que se propone descubrir la realidad vital, lo que la vida es, descubrir la realidad vital en su desnudez quitando de sobre ella todo lo demás, quitando todo lo que se ha pensado sobre ella o con motivo de la misma y que no es ella: "En suma, en este caso único nuestro pensar se esfuerza en despensar todos los demás pensamientos que

en nuestra vida pensamos" (278).

El pensamiento constituye al hombre, el pensamiento es quehacer humano, es quehacer vital. El pensamiento es y está en la vida, pero hablar del pensamiento con fundamentos esencialmente vitales no significa ni anular, ni despreciar los fundamentos lógicos, gnoseológicos del mismo. El fundamento lógico es condición de posibilidad del pensamiento, de ese proceso, de esa actividad, de ese quehacer que bajo su estructura permite que el pensamiento sea lógico y no tanto la afirmación tradicional de que lo real es lógico: "Renunciemos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico y reconozcamos que lo único lógico es el pensamiento" (279). Bien este es un planteamiento que como su mismo autor dice es un planteamiento valiente, un planteamiento audaz, arriesgado en el que expone que el intelecto necesita liberarse de su más íntima esclavitud, necesita liberarse de sí mismo, que el intelecto del hombre aprenda a desintelectualizar lo real (280) y para esto propone un nuevo planteamiento. Esta postura de nuestro pensador nos llevaría por otro camino, un camino intrincado que requiere de gran esfuerzo de aprehensión para entender este planteamiento que es seguro que se enfrenta a planteamientos más sólidos y de más arraigo en la historia de la filosofía como el de Hegel. Pero no nos distraigamos en este camino epistemológico y retomemos el análisis del pensamiento en cuanto tal y no el de su estructura lógica en relación con la lógica de la realidad; lo que es evidente es que el pensamiento nos permite aprehender, comprender el acontecer imprevisto, inseguro, azaroso de la vida, una vida que en algunos momentos nos parece lo más absurdo, lo más ilógico que nos pasa y sin embargo, en ese absurdo, en ese ilógico suceder de la vida el hombre piensa y replensa, el hombre quiere y necesita conocer eso absurdo, eso ilógico que es su vida.

El pensamiento formulado, estructurado, fundamentado de manera lógica, intelectual, empero extraído del acontecer vital del hombre; un pensamiento en el que se amalgama la raíz vital y la raíz lógica; un pensamiento que pretende un saber, un saber de lo vital, de lo que le acontece al hombre expresándolo con categorías lógicas; un saber vital, un saber originado por la indigencia del hombre, por esa necesidad de

encontrarse en el mundo y de tener que sostenerse en su existencia. El pensamiento es un pensamiento vital-lógico del yo y su circunstancia, del hombre y su mundo.

El pensamiento, instrumento intelectual, comportamiento, actividad que ha hecho al hombre con gran esfuerzo; el pensamiento no es un don, sino es un quehacer que ha llevado una larga trayectoria, lejos de ser originario, natural, dado al hombre: "La verdad es que el hombre ni fue desde luego racional ni siquiera lo es todavía" (281). El pensamiento es un quehacer, el pensamiento, la llamada "racionalidad" del hombre se hace y deshace, es un producto de selección, de educación y de disciplina ejercitadas durante cientos de miles de años (282); un pensamiento, una racionalidad en continuo proceso, en continuo peligro de ser y de hacer. El hombre no tiene seguro el pensamiento, así como un día empezó a hacerlo, así un día puede perderlo.

El pensamiento ha significado para el hombre un quehacer arduo, un quehacer que a estas alturas de nuestro tiempo todavía tiene rasgos incipientes; un instrumento aún torpe y que sólo en menguada dosis, según Ortega, posee algo así como "razón" (283). El hombre de unos siglos para acá a diferencia del hombre griego que consideró haber descubierto en la razón la realidad misma (284) y que creyó que el destino del hombre no era otro que ejercitar su intelecto, que el hombre había venido al mundo para meditar, para ejecutar su pensamiento (285); el otro hombre, el hombre de los últimos tiempos cree que la razón es un instrumento que necesita y usa para aclarar su propia situación, para explicarse a sí mismo su complejo acontecer vital, para encontrar en su ser y en su quehacer un sentido: "...en medio de la infinita y archiproblemática realidad que es su vida" (286). El hombre tiene que hallárselas con su vida, con su circunstancia, tiene que hacerse entre ellas, por eso necesita de un pensamiento, de una razón que lo ayude a sostenerse en su existencia. El pensamiento, la razón es y se hace en la vida; el pensamiento con todo su formularismo lógico e intelectual expresa siempre lo que el hombre es, lo que el hombre hace, lo que el hombre padece con su vida y con su circunstancia: "Por eso, si se escruta bien la entraña última de cualquier concepto, se halla que no nos dice nada de la cosa misma, sino que resume lo que un hombre puede hacer con esa cosa y

padecer de ella. Esta opinión taxativa, según la cual el contenido de todo concepto es siempre vital, es siempre acción posible o padecimiento posible de un hombre..." (287). El pensamiento esa realidad original, auténtica en cada hombre; esa realidad vital que expresa lo vital, que busca dar razón de lo que le acontece al hombre.

El pensamiento necesita y tiene verdad, una verdad que se origina en la inquietud del hombre; en la inquietud de su inteligencia; una verdad que necesita aquietar esa inquietud (288). Una verdad que tiene una estructura lógica, pero es más que una estructura lógica es verdad para quien la necesita: "...una verdad no existe propiamente sino para quien la ha menester, que una ciencia no es tal ciencia sino para quien la busca afanoso..." (289). El hombre necesita verdad en su vida, una verdad que le aquiete el torbellino de su acontecer; una verdad que busca momento a momento, una verdad original, auténtica, una verdad que le vaya a su ser y a su quehacer; una verdad que más que una formulación rigurosamente lógica es una verdad vital, una verdad que ponga al desnudo su vida; una verdad que ponga al desnudo su circunstancia; una verdad que descubra, una verdad que es tal para quien la necesita, para quien tiene indigencia de ella. La verdad es un quehacer del hombre y como todo quehacer humano lo que hace falta es necesitarlo; una necesidad en la que es y en la que se hace. Un día el hombre necesitó y necesita de la ciencia, del pensamiento, del arte, de la política y de otros quehaceres asimismo necesitó y necesita de la verdad.

El hombre, su vida necesita con urgencia saber a que atenerse, necesita con urgencia verdad en su acontecer; una verdad de ahora, no de mañana: "Verdad es lo que ahora es verdad y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado" (290). El hombre necesita que en su vivir de prisa y tan vertiginosamente como es el vivir de nuestro tiempo, encontrar verdad en su acontecer, encontrar verdad que lo oriente, que lo fundamente, que lo solidifique, que lo constituya en su ser hombre. El hombre necesita que su vivir tenga razón de ser, que su vivir se viva con verdad, se viva al descubierto; que su vivir sea verdad, que sea un vivir original y auténtico. La verdad da al hombre cierto margen de tranquilidad que hoy quizás más que nunca necesitamos, aunque parezca irónico, la verdad le da tranquilidad al hombre y es muy probable que

esta verdad esté en la actualidad moribunda: "Hay hoy una gran cosa en el mundo que está moribunda, y es la verdad. Sin cierto margen de tranquilidad, la verdad sucumbe" (291). Probablemente esté aquí, en parte el por qué el hombre está en crisis; pues resulta que es nuestro mundo, un mundo en que el hombre y todo lo humano se encuentra volatilizado; el hombre se encuentra, para decirlo en términos orteguianos, en la total alteración, una alteración en la que se pierde como hombre, en la que pierde su capacidad de reflexión, su capacidad de ensimismarse: "Casi todo el mundo está alterado, y en la alteración el hombre pierde su atributo más esencial: la posibilidad de meditar, de recogerse dentro de sí mismo para ponerse consigo mismo de acuerdo y precisarse qué es lo que cree; lo que de verdad estima y lo que de verdad detesta. La alteración le obnubila, le ciega, le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo" (292). El hombre y lo humano se nutren de la alteración, absorbe todo lo que en ella encuentra; aunque hay que procesarla, hay que asimilarla y es en el ensimismamiento, en ese retirarse a sí mismo donde el hombre encuentra su verdad, encuentra su verdad de ahora, no su verdad de mañana, pues el mañana es lo menos previsto, lo más inseguro que tiene en su vida; el hombre tiene pasado y tiene presente pero no tiene el porvenir y sin embargo ese porvenir es un dilema para el hombre porque el hombre vive proyectándose hacia el futuro. El hombre toma en su ahora la verdad de su vida, toma en su ahora y ahora su vida como esa gran faena que hay que vivir, que hay que hacer. Al hombre le es esencial recuperarse, redescubrirse para poder vivir: "Sin retirada estratégica a sí mismo, sin pensamiento alerta; la vida humana es imposible" (293). El hombre tiene mucho por hacer y por ser; pero también tiene mucho que volver a hacer y volver a ser; el hombre tiene mucho que aprender y más aún a estas alturas del camino el hombre no ha aprendido a aprender; no ha sabido aprender de sus propios errores mucho menos de los ajenos. El hombre este ser histórico parece que se le olvida la historia. El hombre no debe dejarse abatir por sus propios errores, ni enajenarse por sus quehaceres y triunfos; al hombre le es urgente recuperarse como hombre; precisa encontrar la verdad de su vida, encontrarse en la verdad como hombre, como ese ser que sin saber cómo, ni por qué se haya con la vida, le es dada su vida. El hombre requiere de

ensimismarse y volver a entender que lo único que tiene es, propiamente, menesteres (294). El hombre necesita y gracias a esa necesidad el hombre es y hace, el hombre es su yo y su circunstancia.

CITAS BIBLIOGRAFICAS.

- (1) José Ortega y Gasset, Historia como sistema, O. C. Tomo 6, Revista de Occidente, Madrid, 1973. p. 39.
- (2) José Ortega y Gasset, Unas lecciones de metafísica, O. C. Tomo 12, Revista de Occidente, Madrid, 1983. p. 39.
- (3) *Ibid*, p. 39.
- (4) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 6, p. 39.
- (5) José Ortega y Gasset, El hombre y la gente, O. C. Tomo 7, Revista de Occidente, Madrid, 1969. p. 187.
- (6) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 6, p. 37.
- (7) Cfr. *Ibid*, p. 37.
- (8) José Ortega y Gasset, Pasado y porvenir para el hombre actual, O. C. Tomo 9, Revista de Occidente, Madrid, 1971. p. 716.
- (9) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 6, p. 44.
- (10) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 169.
- (11) José Ortega y Gasset, La rebelión de las masas, O. C. Tomo 4, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 212 - 213.
- (12) Cfr. *Ibid*, p. 151.
- (13) *Ibid*, p. 206.
- (14) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 169.
- (15) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 35.
- (16) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 95.
- (17) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 74.
- (18) *Ibid*, p. 74.
- (19) José Ortega y Gasset, Sobre la razón histórica, O. C. Tomo 12, Revista de Occidente, Madrid, 1983. p. 215.
- (20) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 4, p. 194.
- (21) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 74.
- (22) Cfr. *Ibid*, p. 47.
- (23) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 654.
- (24) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 4, p. 265.
- (25) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 38.
- (26) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 4, p. 265.
- (27) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 12, p. 39.
- (28) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 655.

- (29) Ibid, p. 655.
- (30) Ibid, p. 655.
- (31) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 76.
- (32) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 656.
- (33) Cfr. Ibid, p. 655.
- (34) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 212.
- (35) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 654.
- (36) Ibid, p. 652.
- (37) Ibid, p. 701.
- (38) Ibid, p. 652 - 653.
- (39) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 266.
- (40) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 653.
- (41) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 213.
- (42) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 705.
- (43) Cfr. Ibid, p. 705.
- (44) Cfr. Ibid, p. 705.
- (45) Ibid, p. 653.
- (46) Ibid, p. 653.
- (47) Cfr. Ibid, p. 653.
- (48) Ibid, p. 652.
- (49) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 98.
- (50) Ibid, p. 98.
- (51) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 167.
- (52) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 701.
- (53) Ibid, p. 701.
- (54) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 266.
- (55) Ibid, p. 203.
- (56) Ibid, p. 204.
- (57) Ibid, p. 161.
- (58) Ibid, p. 168.
- (59) Ibid, p. 168.
- (60) Cfr. Ibid, p. 170.
- (61) Ibid, p. 180.
- (62) Cfr. Ibid, p. 180.
- (63) Ibid, p. 163.

- (64) Ibid, p. 163.
- (65) Ibid, p. 177.
- (66) Ibid, p. 164.
- (67) Cfr. Ibid, p. 168.
- (68) Ibid, p. 177 - 178.
- (69) Ibid, p. 210.
- (70) Ibid, p. 210.
- (71) Cfr. Ibid, p. 209.
- (72) Cfr. Ibid, p. 209.
- (73) Ibid, p. 210.
- (74) Ibid, p. 168.
- (75) Ibid, p. 160.
- (76) Ibid, p. 161.
- (77) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 7, p. 182.
- (78) Ibid, p. 182.
- (79) Cfr. Ibid, p. 182.
- (80) José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 4, p. 160.
- (81) Ibid, p. 153.
- (82) Cfr. Ibid, p. 153.
- (83) Cfr. Ibid, p. 156.
- (84) Ibid, p. 153.
- (85) Cfr. Ibid, p. 156.
- (86) Ibid, p. 153.
- (87) Ibid, p. 156.
- (88) Ibid, p. 158.
- (89) Ibid, p. 159.
- (90) Ibid, p. 159.
- (91) Cfr. Ibid, p. 160.
- (92) Cfr. Ibid, p. 160.
- (93) Ibid, p. 160.
- (94) Ibid, p. 161.
- (95) Ibid, p. 162.
- (96) Ibid, p. 162.
- (97) Ibid, p. 162.
- (98) Cfr. José Ortega y Gasset, *op. cit.* Tomo 9, p. 666.

- (99) Ibid, p. 666.
- (100) Cfr. Ibid, p. 666.
- (101) Ibid, p. 706.
- (102) Cfr. Ibid, p. 706.
- (103) Ibid, p. 706.
- (104) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 296.
- (105) Ibid, p. 296.
- (106) Cfr. Ibid, p. 296.
- (107) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 660.
- (108) Ibid, p. 709.
- (109) Ibid, p. 704.
- (110) Cfr, Ibid, p. 674.
- (111) Cfr, Ibid, p. 674.
- (112) Ibid, p. 623.
- (113) Ibid, p. 623.
- (114) Ibid, p. 623.
- (115) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 41.
- (116) Ibid, p. 41.
- (117) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 647.
- (118) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 41.
- (119) Ibid, p. 24.
- (120) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 619 - 620.
- (121) Ibid, p. 646.
- (122) Ibid, p. 646.
- (123) Ibid, p. 647.
- (124) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 236.
- (125) Ibid, p. 236 - 237.
- (126) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 43.
- (127) Cfr. Ibid, p. 34.
- (128) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 202.
- (129) Ibid, p. 299.
- (130) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 43.
- (131) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 24.
- (132) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 645.
- (133) Ibid, p. 646.

- (134) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 237.
- (135) Ibid, p. 237.
- (136) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 23.
- (137) Ibid, p. 22.
- (138) Ibid, p. 20.
- (139) Ibid, p. 24.
- (140) Ibid, p. 23.
- (141) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 76.
- (142) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 237.
- (143) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 620 - 621.
- (144) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 46 - 47.
- (145) José Ortega y Gasset, En torno a Galileo, O. C. Tomo 5, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 67.
- (146) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 50.
- (147) Ibid, p. 50.
- (148) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 240.
- (149) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 50.
- (150) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 182.
- (151) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 658.
- (152) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 198.
- (153) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 9, p. 710.
- (154) Cfr. Ibid, p. 710.
- (155) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 226.
- (156) Cfr. Ibid, p. 220.
- (157) Ibid, p. 220.
- (158) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 175.
- (159) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 41.
- (160) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 18.
- (161) Cfr. Ibid, p. 17.
- (162) Cfr. Ibid, p. 17.
- (163) Ibid, p. 19.
- (164) Ibid, p. 19.
- (165) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 23.
- (166) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 70.
- (167) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 16.

- (168) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 144.
- (169) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 91.
- (170) Ibid, p. 92.
- (171) Ibid, p. 92.
- (172) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 62.
- (173) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 188 - 189.
- (174) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 47 - 48.
- (175) Cfr. Ibid, p. 45.
- (176) Cfr. Ibid, p. 47.
- (177) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 192.
- (178) Ibid, p. 192.
- (179) Julián Marías, Historia de la filosofía, Alianza Universidad, Madrid, 1985. p. 208.
- (180) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 186.
- (181) Cfr. Ibid, p. 177.
- (182) Ibid, p. 178.
- (183) Ibid, p. 179.
- (184) Cfr. Ibid, p. 179.
- (185) Cfr. Ibid, p. 179.
- (186) Ibid, p. 179.
- (187) Cfr. Ibid, p. 179.
- (188) Ibid, p. 180.
- (189) Ibid, p. 180.
- (190) Cfr. Ibid, p. 180.
- (191) Ibid, p. 181.
- (192) Ibid, p. 181.
- (193) Cfr. Ibid, p. 181 - 182.
- (194) Cfr. Ibid, p. 184.
- (195) Cfr. Ibid, p. 184.
- (196) Ibid, p. 184.
- (197) Ibid, p. 184 - 185.
- (198) Cfr. Ibid, p. 185.
- (199) Ibid, p. 185.
- (200) Cfr. Ibid, p. 187.
- (201) Ibid, p. 187 - 188.

- (202) Ibid, p. 188.
- (203) Ibid, p. 189.
- (204) Ibid, p. 190 - 191.
- (205) Ibid, p. 191.
- (206) Ibid, p. 191.
- (207) Ibid, p. 194 - 195.
- (208) Ibid, p. 298.
- (209) Daniel Márquez Muro, Lógica controversia sobre "Los Universales", Editorial E. C. L. A. L. S. A., México, 1980. p. 14.
- (210) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 191.
- (211) Cfr. Ibid, p. 192 - 193.
- (212) Cfr. Ibid, p. 193.
- (213) José Ortega y Gasset, Meditaciones del Quijote, O. C. Tomo 1, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 322.
- (214) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 193.
- (215) Ibid, p. 193.
- (216) Cfr. Ibid, p. 191.
- (217) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 1, p. 353.
- (218) José Ortega y Gasset, El tema de nuestro tiempo, O. C. Tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 201.
- (219) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 191.
- (220) José Ortega y Gasset, Ni vitalismo ni racionalismo, Artículos, O. C. Tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 273.
- (221) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 46 - 47.
- (222) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 5, p. 67.
- (223) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 23.
- (224) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 3, p. 178.
- (225) Ibid, p. 177.
- (226) Ibid, p. 154.
- (227) Ibid, p. 178.
- (228) Ibid, p. 271.
- (229) Ibid, p. 272 - 273.
- (230) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 299 - 300.
- (231) José Ortega y Gasset, Goethe desde dentro, O. C. Tomo 4, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 404.

- (232) José Ortega y Gasset, ¿Qué es filosofía?, O. C. Tomo 7, Revista de Occidente, Madrid, 1969. p. 415 - 416.
- (233) Ciriaco Morón Arroyo, El sistema de Ortega y Gasset, Ediciones Alcalá, Madrid, 1968. p. 139.
- (234) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 5, p. 135.
- (235) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 194.
- (236) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 1, p. 322.
- (237) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 179.
- (238) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 88 - 89.
- (239) Cfr. Ibid, p. 89.
- (240) Ibid, p. 89.
- (241) Ibid, p. 89.
- (242) Cfr. Ibid, p. 89.
- (243) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 66.
- (244) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 180.
- (245) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 67.
- (246) Cfr. Platón, Diálogos, Apología de Sócrates, Editorial Porrúa, México, 1981. p. 5.
- (247) Platón, Diálogos, Protágoras o de los sofistas, Editorial Porrúa, México, 1981. p. 129.
- (248) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 91.
- (249) Cfr. Ibid, p. 91.
- (250) Ibid, p. 91.
- (251) Ibid, p. 91.
- (252) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 33.
- (253) Cfr. Eduardo Nicol, La idea del hombre, Fondo de Cultura Económica, México, 1977. p. 11.
- (254) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 67.
- (255) Ibid, p. 67.
- (256) Ibid, p. 68.
- (257) Ibid, p. 68 - 69.
- (258) Cfr. Ibid, p. 68.
- (259) Cfr. Ibid, p. 68.
- (260) Ibid, p. 69.
- (261) Cfr. Ibid, p. 69.

- (262) Ibid, p. 70.
- (263) Ibid, p. 71.
- (264) Ibid, p. 71.
- (265) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 180.
- (266) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 72.
- (267) Ibid, p. 72.
- (268) Cfr. Ibid, p. 35 y 48.
- (269) Cfr. Ibid, p. 72.
- (270) Ibid, p. 80.
- (271) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 262.
- (272) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 81.
- (273) Ibid, p. 81.
- (274) Ibid, p. 81.
- (275) Cfr. Ibid, p. 81.
- (276) Ibid, p. 81.
- (277) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 265.
- (278) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 62 - 63.
- (279) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 30.
- (280) Cfr. Ibid, p. 30.
- (281) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 252.
- (282) Cfr. Ibid, p. 252.
- (283) Cfr. Ibid, p. 252.
- (284) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 236.
- (285) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 93.
- (286) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 4, p. 236.
- (287) Ibid, p. 236.
- (288) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 12, p. 16.
- (289) Ibid, p. 16.
- (290) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 22.
- (291) José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 7, p. 97.
- (292) Ibid, p. 83.
- (293) Ibid, p. 96.
- (294) Cfr. José Ortega y Gasset, op. cit. Tomo 6, p. 33.

C O N C L U S I O N E S

Resulta difícil para mí, poder expresar en unas cuantas páginas la riqueza y la importancia de este encuentro con el pensamiento de José Ortega y Gasset en torno al hombre. Como bien dice Ortega: "Cuando el hombre que se dedica a pensar llega a cierta altura de la vida, casi no puede hacer otra cosa que callar. Porque son tantas las cosas que deberían ser expresadas, que se pelean y se agolpan en su garganta y le estrangulan el decir" (1). Es curioso, pero después de este trabajo y tener ahora que enfrentarme al papel blanco para escribir mis conclusiones, las ideas, como dice nuestro pensador, se me agolpan y las palabras me limitan, las palabras, quizás me harían caer en la repetición de lo que ya antes reflexioné y analicé, y esto es monótono tanto para quien lo lee como para quien lo escribe. Sin embargo, es necesario esta recapitulación final, una recapitulación que me da una oportunidad más para compartir con el lector esas ideas principales que hallé a lo largo de estos años de estudio; las cuales permitirán siempre una nueva reflexión, una reflexión que nos hará crecer y ampliar nuestras perspectivas.

Aclaro que esta recapitulación será muy breve, pues no quiero caer en la repetición ni tampoco en un simple resumen de mi tesis.

José Ortega y Gasset y su obra está plenamente cercana a nosotros en idioma, actualidad, temática y preocupación; además imprimió y expresó esa originalidad y regia personalidad en su quehacer filosófico. Fue un hombre y un filósofo que supo vivir a la altura de su tiempo, a la altura que su España exigía.

La formación española de José Ortega y Gasset es realista; su mentalidad alemana es idealista. Hizo estudios universitarios en Madrid, asimismo estudió en Marburgo donde tuvo como maestro al neokantiano Hermann Cohen y en la cátedra de Berlín a Simmel; el influjo de Dilthey es indirecto, pero su pensamiento está íntimamente ligado a la filosofía alemana, incluso de Fichte y Nietzsche. José Ortega y Gasset desde su cátedra de Metafísica y desde las columnas de la prensa o de la Revista de Occidente difundió por España las principales corrientes ideológicas y culturales, resaltando las germánicas; y sirvió de guía intelectual a una

generación de jóvenes estudiosos como Manuel García Morente (1888-1942), Xavier Zubiri (1898-1983), José Gaos (1900-1969), Julián Marías (1914), Joaquín Xirau Palau (1895-1946) por nombrar sólo algunos.

La primera realidad radical en su filosofía es la vida; la vida no es, sino se hace. Ante mí se abren posibilidades infinitas, pero vivir es elegir, actuar. Y en esto consiste la libertad. Ser libre es carecer de identidad constitutiva, es carecer de su ser, hombre y poder hacerse hombre. El ser de la vida humana es hacerse, y su realidad es historia. El hombre crea su ser; la vida es la libre expansión de un quehacer. Como Nietzsche, Ortega exalta el tono vital, lo imprevisto, lo arriesgado. Hay que resolver la antinomia entre la razón pura y el impulso vital. La razón sin la vida es vacía, mas la vida sin la razón es ciega. El racio-vitalismo es la incorporación de la razón pura en la razón viviente.

La innovación filosófica de José Ortega y Gasset se sitúa en el centro del pensamiento. Su idealismo alemán y su realismo español partían de la misma realidad. Ortega introdujo la distinción entre realidad radical y realidades radicadas, es decir, que se constituyen como realidades en el área de la realidad radical. Esta no está formada por las cosas, no es el yo; es nuestra vida. Mejor aún, mi vida. Toda realidad efectiva o ficticia aparece en mi vida. Este es un sentido nuevo de la expresión de "ser real" distante del realismo y del idealismo. El planteamiento orteguiano de la vida como realidad radical no es una simple teoría, más bien una corroboración porque la vida es lo que nos encontramos cuando suprimimos todas las teorías. La vida es algo que hay que hacer. Las cosas y el yo son elementos en mi vida. Además, la vida es necesariamente responsabilidad, es intrínsecamente decisión. El hombre es un programa vital; el programa es el yo de cada hombre. El hombre es novelista de sí mismo, y la vida es imaginación y faena poética. Esta vida humana, cuya teoría no es una propedéutica para la metafísica, sino la metafísica misma, es el lugar en que la realidad como tal se construye.

Cuando Ortega estudió en Alemania, la filosofía en ese país se hallaba escindida entre un positivismo como el de Wunt y el neokantismo representado principalmente por Cohen, Natorp y Windelband. Ortega regresó de Alemania con ideas y, sobre todo, con una mente atenazada por

los problemas. Las reflexiones de Ortega nacieron de la oscilación, por un lado, el yo absoluto del idealismo y por el otro, el dominio tiránico de la razón científica.

En Ortega y Gasset, la propia duda cartesiana no es sino un diálogo interno entre el yo que duda y el mundo de cosas que aquel yo vive. Para la filosofía de la vida, la vida era lo irracional al margen de la razón. A reserva de que la vida para Ortega consiste precisamente en un drama, en un diálogo del hombre con las cosas de su entorno. No existe, pues, el yo en y por sí mismo, sino un yo viviendo en las cosas; decía: "Yo soy yo y mi circunstancia" (2). La razón vital no es vida más razón, sino la vida misma como forma radical de la razón.

En 1930 José Ortega y Gasset suscitó la expectación de la sociedad con un libro que entonces parecía un pronóstico desfasado y hoy es una realidad imperante, La rebelión de las masas. Esta rebelión, este advenimiento de las masas es un fenómeno estrictamente social y que Ortega bien distingue entre lo social y las relaciones inter-individuales de los hombres. Distinción que abre la vía a una sociología nueva como comenté en la introducción y desarrollé en el trabajo. Es menester que insista en la posición de Ortega sobre el advenimiento de las masas al pleno poderío social. La verdadera crisis en algunos países no sólo en Europa, para el pensamiento orteguiano consiste en lo que llama "la rebelión de las masas". La muchedumbre de pronto se ha hecho visible, se ha instalado en los sitios preferentes de la sociedad. Ya no hay protagonistas en la escena, sólo hay coro. El concepto de muchedumbre es cuantitativo y visual. La masa es el conjunto de personas no cualificadas de modo especial. Las gentes gozan ahora en mayor número y medida, ya que conservan para ello el apetito y los medios. El hombre-masa tiene más capacidad intelectual que el de ninguna época, posee ideas más taxativas de cuanto acontece y debe acontecer. Puede ser tránsito de una nueva y sin par organización de la humanidad, pero acaso resulte una catástrofe en el destino humano.

El ser de la vida humana es hacerse y su realidad es historia. El hombre tiene que hacerse hombre, el hombre es puro acontecimiento, ese acontecimiento que se hace a sí mismo. La estructura propia del ser del hombre es la historicidad. Empezamos a vivir como hombres en un mundo que

históricamente ya ha crecido y está cambiando. Somos herederos. La vida del hombre consiste en inventar proyectos, ensayar y realizarlos. El hombre trabaja poco a poco en su programa vital, en la serie dialéctica de sus peculiares experiencias; experiencias que van siendo y van des-siendo; va viviendo, va haciéndose en una dialéctica histórica. En esta serie, cada experiencia tiene su puesto: no puede venir ni antes ni después. No puede llegar antes, ya que mientras el hombre no ha hecho a fondo la experiencia de una determinada forma de vida no está vitalmente maduro para pasar a la siguiente. Por otra parte, una experiencia vitalmente hecha no puede repetirse por estar ya contenida en las experiencias posteriores. Las experiencias históricas no son únicamente experiencias personales, sino también son experiencias hechas por la sociedad en que se vive.

En todo lo dicho late una paradoja y es que el hombre, por su esencia misma, es a la vez radical innovador y conservador. El hombre, evita ser lo que ya fue... precisamente porque continúa siéndolo. El hombre está totalmente dirigido hacia el futuro, el futuro prevalece sobre el pasado y sobre el presente. Por otra parte, el hombre es de igual modo por esencia conservador, heredero, se vive en vista del pasado; esto significa que el hombre no será auténtico en su quehacer sino tiene debida cuenta de su pasado. El hombre reinventa y revive el pasado.

La vida individual y la vida universal es una sucesión continua de cambios radicales o superficiales, pero siempre cambios. Comprender la vida supone comprender su tiempo y su pasado. El conocimiento de la vida y por ende el del hombre es la historia. El hombre es, tiene y hace historia. Entender al hombre no es entender la estructura estática de su fondo vital, sino entender la estructura dinámica de su ser y de su quehacer. Lo que el hombre es y lo que el hombre hace se puede explicar únicamente dentro de una conexión causal con lo que ha hecho antes y lo que se ha hecho antes de él. Por lo tanto, historia significa el simple hecho de las variaciones del ser humano, en el sentido de que en cada momento lo que el hombre es incluye un pasado, este pasado influye en el presente y en el porvenir. El hombre es histórico. El hombre es razón vital y razón histórica.

Don José Ortega y Gasset, hombre de expresividad moderna, inteligente,

brillante, intuitivo; hombre de su tiempo, hombre de su circunstancia que dedicó siempre su esfuerzo a la meditación, a esa meditación que está condicionada por su circunstancia española.

Es evidente que en las páginas de Ortega se encuentran ideas con fuerte influjo de otros pensadores, ideas dichas por otros, pero vividas por él de modo original. Es un pensador que suscita problemas, sugiere temas.

Este diálogo con José Ortega y Gasset y con su pensamiento, es un diálogo fértil no sólo en el campo intelectual, sino más aún, un diálogo valioso e importante en el campo personal porque es un trabajo, un diálogo, un pensamiento que ha dejado huella en mi formación, en mi ser y en mi quehacer humano día a día, momento a momento. Sería demasiado aventurado establecer con exactitud y de una manera definitiva sus enseñanzas, pues esas ideas, esos pensamientos van madurando, van cambiando, se van asimilando con mayor plenitud, con mayor veracidad con el paso del tiempo.

Este trabajo me permitió hallar algunos caminos que explican el acontecer del hombre, que explican esta compleja e imprevista realidad que es el vivir del hombre.

En Ortega y Gasset encontré ideas, afirmaciones claras, precisas y actuales que expresan a ese hombre único, concreto, irrepitable y distinto que somos, a ese hombre con dilemas y problemas como es el hombre de fin de siglo y principio del milenio.

Después de meses de disciplina, de reflexión, de análisis, de interpretación, un trabajo llega a su fin. Hoy estos esfuerzos culminan pero a la vez, nuevas metas, nuevos retos aparecen en mi horizonte, nuevos trabajos que emprender, nuevos días que hacer, que vivir.

El encuentro con el pensamiento y con el hombre que fue Don José Ortega y Gasset hace que sea un reencuentro conmigo misma, hace que este mutuo descubrimiento conduzca mi búsqueda a una necesidad viva y a un verdadero quehacer.

CITAS BIBLIOGRAFICAS.

(1) José Ortega y Gasset, El hombre y la gente, O. C. Tomo 7, Revista de Occidente, Madrid, 1969. p. 230.

(2) José Ortega y Gasset, Meditaciones del Quijote, O. C. Tomo 1, Revista de Occidente, Madrid, 1966. p. 322.

B I B L I O G R A F I A

ABBAGNANO, Nicola, Diccionario de filosofía, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

ABELLAN, José Luis, Ortega y Gasset en la filosofía española, Tecnos, Madrid, 1966.

ARAYA, G., Claves filosóficas para la comprensión de Ortega, Gredos, Madrid, 1971.

BASAVE, Agustín, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. Un bosquejo valorativo, Jus, México, 1950.

BAYON, Julio, Razón vital y dialéctica en Ortega, Revista de Occidente, Madrid, 1972.

BOURRELL, Jean Paul, Introducción a Ortega y Gasset, Guadarrama, Madrid, 1972.

CEREZO Galán, Pedro, Ortega y Gasset. Antología, Península, Barcelona, 1991.

CHAMIZO Domínguez, Pedro J., Ortega y la cultura española, Cincel, Madrid, 1985.

DILTNEY, Wilhelm, Vida y poesía, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

EPICURO, Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria, Barral, Barcelona, 1974.

FERNANDEZ de la Mora, Gonzalo, Ortega y el 98, Rialp, Madrid, 1963.

FERRATER Mora, José, Ortega y Gasset, Seix Barral, Barcelona, 1958.

_____, Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía, Seix Barral, Barcelona, 1973.

_____, Diccionario de filosofía, 4 Tomos, Alianza, Madrid, 1979.

GAOS, José, Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1952.

GARAGORRI, Paulino, Ortega. Una reforma de la filosofía, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

_____, Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española, Plenitud, Madrid, 1968.

- _____, Introducción a Ortega, Alianza, Madrid, 1970.
- GARCIA Morente, Manuel, Ensayos, Revista de Occidente, Madrid, 1945.
- GRANELL Muñiz, Manuel, Ortega y su filosofía, Revista de Occidente, Madrid, 1960.
- HEIDEGGER, Martín, El ser y el tiempo, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- IRIARTE, Joaquín, Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina, Razón y Fe, Madrid, 1942.
- _____, La ruta mental de Ortega. Crítica de su filosofía, Razón y Fe, Madrid, 1949.
- JASPERS, Karl, Psicología de las concepciones del mundo, Gredos, Madrid, 1967.
- José Ortega y Gasset y su tiempo, exposición montada por la Universidad Nacional Autónoma de México y la Fundación José Ortega y Gasset, México, 1985.
- LARRAIN Acuña, Hernán, La génesis del pensamiento de Ortega, General Fabril, Buenos Aires, 1962.
- LOPEZ Quintas, A., El pensamiento filosófico de Ortega y D. Ors, Guadarrama, Madrid, 1972.
- MARIAS, Julián, La escuela de Madrid. Estudios de filosofía española, Emecé, Buenos Aires, 1959.
- _____, Filosofía española actual, Espasa Calpe, Madrid, 1963.
- _____, Acerca de Ortega, Revista de Occidente, Madrid, 1971.
- _____, Ortega. Circunstancia y vocación, Alianza, Madrid, 1983.
- _____, Ortega. Las trayectorias, Alianza, Madrid, 1983.
- _____, Historia de la filosofía, Alianza Universidad, Madrid, 1985.
- MARQUEZ Muro, Daniel, Lógica y Controversia sobre "Los Universales", Editorial E. C. L. A. L. S. A., México, 1980.
- MORON Arroyo, Ciriaco, El sistema de Ortega y Gasset, Alcalá, Madrid, 1968.
- NICOL, Eduardo, Metafísica de la expresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- _____, La idea del hombre, Fondo de Cultura Económica, México,

1977.

_____, Historicismo y existencialismo, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

ORTEGA y Gasset, José, Obras completas, 12 Tomos, Revista de Occidente, Madrid, 1946 - 1983. Cito por las iniciales O. C.

_____, Artículos, O. C. Tomo 1, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, Vieja y nueva política, O. C. Tomo 1, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, Meditaciones del Quijote, O. C. Tomo 1, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, Personas, obras, cosas, O. C. Tomo 1, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, El Espectador VI, O. C. Tomo 2, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, España invertebrada, O. C. Tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, El tema de nuestro tiempo, O. C. Tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, Ni vitalismo ni racionalismo, Artículos, O. C. Tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, El poder social, Artículos, O. C. Tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, Espíritu de la letra, O. C. Tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, Mirabeau o el político, O. C. Tomo 3, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, Kant, O. C. Tomo 4, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, La rebelión de las masas, O. C. Tomo 4, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, Goethe desde dentro, O. C. Tomo 4, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, En torno a Galileo, O. C. Tomo 5, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, Historia como sistema, O. C. Tomo 6, Revista de

Occidente, Madrid, 1973.

_____, Del imperio romano, O. C. Tomo 6, Revista de Occidente, Madrid, 1973.

_____, Prólogos, O. C. Tomo 6, Revista de Occidente, Madrid, 1973.

_____, El hombre y la gente, O. C. Tomo 7, Revista de Occidente, Madrid, 1969.

_____, ¿Qué es filosofía?, O. C. Tomo 7, Revista de Occidente, Madrid, 1969.

_____, Goya, O. C. Tomo 7, Revista de Occidente, Madrid, 1969.

_____, Prólogo para alemanes, O. C. Tomo 8, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

_____, La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, O. C. Tomo 8, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

_____, Meditación del pueblo joven, O. C. Tomo 8, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

_____, Velázquez, O. C. Tomo 8, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

_____, Meditación de Europa, O. C. Tomo 9, Revista de Occidente, Madrid, 1971.

_____, Origen y epílogo de la filosofía, O. C. Tomo 9, Revista de Occidente, Madrid, 1971.

_____, Pasado y porvenir para el hombre actual, O. C. Tomo 9, Revista de Occidente, Madrid, 1971.

_____, Imperialismo y democracia, Escritos políticos, O. C. Tomo 10, Revista de Occidente, Madrid, 1969.

_____, Socialismo y aristocracia, Escritos políticos, O. C. Tomo 10, Revista de Occidente, Madrid, 1969.

_____, La verdadera cuestión española, Escritos políticos, O. C. Tomo 10, Revista de Occidente, Madrid, 1969.

_____, Maura o la política, Escritos políticos, O. C. Tomo 11, Revista de Occidente, Madrid, 1969.

_____, La redención de las provincias y la decencia nacional, Escritos políticos, O. C. Tomo 11, Revista de Occidente, Madrid, 1969.

_____, Unas lecciones de metafísica, O. C. Tomo 12, Revista

de Occidente, Madrid, 1983.

_____, Sobre la razón histórica, O. C. Tomo 12, Revista de Occidente, Madrid, 1983.

_____, Epistolario completo. Ortega - Unamuno, El arquero, Madrid, 1987.

OSES Gorraiz, Jesús María, La sociología en Ortega y Gasset, Anthropos, Barcelona, 1989.

PLATON, Diálogos, Apología de Sócrates, Porrúa, México, 1981.

_____, Diálogos, Protágoras o de los sofistas, Porrúa, México, 1981.

RAMIREZ Santiago, María, La filosofía de José Ortega y Gasset, Herder, Barcelona, 1958.

RODRIGUEZ Huéscar, Antonio, Con Ortega y otros escritos, Taurus, Madrid, 1964.

_____, Perspectiva y verdad: el problema de la verdad en Ortega, Revista de Occidente, Madrid, 1966.

_____, La innovación metafísica de Ortega, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1982.

ROSSI, Alejandro, José Ortega y Gasset, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

SALMERON, Fernando, Las mocedades de Ortega y Gasset, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.

_____, José Ortega y Gasset, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

SANCHEZ Cámara, Ignacio, La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset, Tecnos, Madrid, 1986.

SANCHEZ Villaseñor, José, Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset. Ensayo de crítica y filosofía, Jus, México, 1943.

SARTRE, Jean Paul, El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica, Losada, Buenos Aires, 1968.

UNAMUNO, Miguel de, Epistolario completo. Ortega - Unamuno, El arquero, Madrid, 1987.

VELA, Fernando, Ortega y los existencialismos, Revista de Occidente, Madrid, 1961.

VILLORO, Luis, José Ortega y Gasset, Fondo de Cultura Económica, México,

1984.

WALGRAVE, J. H., La filosofía de Ortega y Gasset, Revista de Occidente, Madrid, 1965.

WITTGENSTEIN, Ludwig, Tractatus Logico-Philosophicus, Revista de Occidente, Madrid, 1957.

XIRAU, Ramón, Introducción a la historia de la filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1971.

_____, José Ortega y Gasset, Fondo de Cultura Económico, México, 1984.