



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Tesis doctoral:

El fenómeno de la atención en Ortega y Gasset

Autor: Jorge R. Montesó Ventura

Licenciado en Psicología y en Antropología social y cultural

Madrid, Mayo de 2015

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA.

FACULTAD DE FILOSOFÍA

El fenómeno de la atención en Ortega y Gasset

Jorge R. Montesó Ventura

Licenciado en Psicología y en Antropología social y cultural

Director: Dr. D. Javier San Martín Sala

ÍNDICE

Preámbulo	9
Capítulo primero. Aproximación metodológica	15
1. Objeto de la tesis	17
2. método de la tesis	39
3. Conceptos ineludibles	44
3.1. La idea de «circunstancia».....	46
3.2. La idea de «perspectiva».....	50
3.3. La idea del «yo ejecutivo».....	54
3.4. La idea de «vida».....	63
4. La atención como nexa copulativo	66
Capítulo segundo. ¿Qué entendemos por atención?	69
1. La atención (camino hacia Ortega)	71
1.1. «Sensación, construcción e intuición».....	74
1.2. La des-atención del conductismo (sensación).....	77
1.3. Atención como fenómeno cognitivo (construcción).....	81
1.4. Atención como parte y posibilidad del ser (intuición).....	96
1.4.1. La corriente humanista.....	98
1.4.2. La psicología existencial.....	114
1.4.3. La <i>Gestalttheorie</i>	125
2. La atención para Ortega	139
2.1. Husserl.....	140
2.2. Schapp.....	147
2.3. Jaensch.....	149
2.4. Hofmann.....	153
2.5. Scheler.....	156
2.6. Pfänder.....	161

Capítulo tercero. Primeros acercamientos al fenómeno de la atención	165
1. Acercamientos inaugurales	170
2. <i>Meditaciones del Quijote</i>	177
2.1. <i>Amor intellectualis</i> . (Lector...)	181
2.2. Lo patente y lo latente, el ver y el mirar	187
2.2.1. Excurso a <i>epílogo de la filosofía</i>	189
2.2.2. Excurso a «Estructura de “nuestro” mundo»	199
3. Curso público sobre «Sistema de la psicología»	202
3.1. La conciencia como el acto de <i>referirse-a. Dii consentes</i>	205
4. «Estética en el tranvía»	212
Capítulo cuarto. Atención orientada al mundo: Perspectivismo	217
1. «Verdad y perspectiva».....	222
2. Los paisajes	225
2.1. «Temas del Escorial».....	227
2.2. «Introducción a un “Don Juan”».....	230
2.3. <i>Biología y pedagogía</i> : «Paisaje utilitario, paisaje deportivo»	232
2. 4. «Apatía artística»	236
2. 5. <i>El tema de nuestro tiempo</i>	237
2.4.1. Excurso a <i>Las Atlántidas</i>	240
2.5. «Intimidades».....	247
3. «Dios a la vista»	251
4. El arte	253
4.1. «Sobre el punto de vista en las artes»	257
4.2. <i>La deshumanización del arte</i>	261
4.3. <i>Ideas sobre la novela</i>	264
Capítulo quinto. Atención orientada al sujeto: Intimidades	267
1. Una topografía de la intimidad	272
1.1. «Reflexiones de centenario»	273
1.2. «Vitalidad, alma, espíritu».....	275
1.3. «Sobre la expresión, fenómeno cósmico»	282
1.4. «La percepción del prójimo»	285
2. Mudando intereses.....	288

2.1. <i>Ensimismamiento y alteración</i>	290
2.2. <i>¿Qué es filosofía?</i> Lecciones VIII y IX	293
2.2.1. Excurso a <i>Principios de metafísica según la razón vital</i>	297
Capítulo sexto. La atención como anticipación	305
1. Atención como un pre-ver	309
1.1. «Estudios sobre el corazón»	309
2. Atención como pre-ocupación	316
2.1. <i>¿Qué es filosofía?</i> Lección XI	318
Capítulo séptimo. La atención y sus deterioros	323
1. La Neurastenia. Un caso de ensimismamiento agudo	327
2. El enamoramiento, de grado y sin remisión	330
2.1. «Facciones del amor»	331
2.2. «Amor en Stendhal»	333
2.2.1. Éxtasis e hipnotismo	341
2.3. «Elección en amor»	344
Conclusiones	351
Bibliografía	363
Índice onomástico	383

Relación de abreviaturas:

CC. «Corazón y cabeza».

EEMP. «Ensayo de estética a la manera de prólogo».

ESA. *Estudios sobre el amor*.

HG. *El hombre y la gente*.

SP. «Sistema de la psicología».

MQ. *Meditaciones del Quijote*.

QF. *¿Qué es filosofía?*

TNT. *El tema de nuestro tiempo*.

VAE. *Vitalidad, alma, espíritu*.

VP. *Verdad y perspectiva*.

PREÁMBULO

«Dime lo que atiendes y te diré quién eres».

(OC, V, 579)

Como se desprende del título del presente trabajo, es esta una tesis que versa, o pretende versar, sobre el papel que el fenómeno de la atención desempeña en la obra de Ortega. Pero decir esto, para quien no conozca la filosofía de nuestro pensador, es decir mucho y, a la vez, no decir nada. Nos puede suceder como cuando, inexpertos, miramos un óleo y nos quedamos únicamente con el colorido de sus pinceladas, con la superficie. Embelesados por la impresión, por su efecto, *desatendemos* el resto de *aspectos* que todo óleo alcanza a ofrecer, principalmente porque ni siquiera los pretendemos, ya que los desconocemos. El título de la presente tesis no anuncia mucho más, si no conocemos. El espectador que se aproxime desinteresado, quedándose con el colorido del título, renunciará a *percatarse* de lo que *no se ve si no se mira*, esto es, del sentido profundo de aquello que un epígrafe tan descriptivo pregona. Pues bien, es precisamente a ello, a *descubrir* al desinteresado la profundidad de lo que oculta nuestro título reafirmando a la vez al versado, a lo que destinaremos las páginas sucesivas.

Hablar del fenómeno de la atención en Ortega, pues, no solo avisa de la *patente* y laboriosa gesta que supone compendiar los escritos del autor en los que la atención adquiere cierto protagonismo, que lo hace. Nos referimos a centenares, miles de páginas, decenas de artículos, lecciones, ensayos, reflexiones en las que Ortega habla de casi todo lo que, en un cierto momento, despertó su ávido apetito literario. Hablar del fenómeno de la atención en Ortega –en superficie– supone bastante más, implica también la bibliografía crítica que sus discípulos y los discípulos de sus discípulos,

admiradores, curiosos e investigadores han desplegado a tal efecto. Una dilatadísima colección de publicaciones –libros, artículos, monográficos, conferencias– a propósito del autor y de su obra, un horizonte filosófico –cuando no biográfico– levantado a lo largo de los años: setenta en vida, más otros tantos ya de su fallecimiento. En superficie, Ortega demuestra que, en sí mismo, es todo un universo, un óleo a ojos vista inagotable, un horizonte poliédrico que, para su plena aprehensión, necesita –demanda– inevitablemente de la participación activa del espectador. Así se muestra también su obra. Con sus derivadas críticas y con sus elisiones y alusiones, se manifiesta toda ella como un jeroglífico que exige interpretación. Como sucede al contemplar la *carne* del cuerpo humano, los renglones orteguianos nos invocan a prever siempre algo más de lo que vemos, algo que va más allá de lo superficial, una «exteriorización de algo esencialmente interno» (OC, II, 577) pues, para malestar de los impresionistas, su obra, la obra orteguiana, difícilmente puede ser considerada únicamente en superficie. Sus pretensiones apuntan siempre más allá de lo que sus palabras aseveran, aludiendo infatigablemente a una profundidad frente a la que no cabe más remedio que sumergirse, a la deriva, si pretendemos avistar su integridad, con el vértigo que ello genera. Afortunadamente, la fluidez de su lectura convierte dicha inmersión en una atractiva y emocionante aventura, en un paseo pedagógico que seduce, que fascina, que hace de nuestra atención su rehén riéndose de nuestra inicial intención, la de estudiar aquello que ya no tenemos, aquello que su trazada ágil e inteligente nos ha arrebatado de grado y sin remisión, la propia atención.

Así que hablar del fenómeno de la atención en Ortega implica mucho más que el mero *acentuar* fragmentos de la obra y bibliografía en los que este irrumpe, pues advirtamos que el mismo gesto de acentuar, de atender, comporta al tiempo una empresa para el lector que lo involucra, que lo implica e impele a sumergirse en sus aguas con los sentidos puestos en ese algo que pretende, a la búsqueda activa del elemento interesante. Hablar, pues, de la atención es, en sí mismo, poner en marcha el propio mecanismo de la atención, convertir la propia atención en *figura* dentro del *horizonte* atendido. Atender a la atención es *percatarnos de ella, reparar en ella* y, por tanto, instaurar y dar muestra precisa de los preceptos que el propio Ortega está defendiendo con sus palabras. Leer a Ortega tras el fenómeno de la atención es, a la vez que una lectura, una puesta en práctica de lo leído. Por ello no cabe una visión

superficial en este recorrido, el mero hecho de escrutar supone ya una implicación en sí misma, un *interés* vertido.

Afirmaba Ortega que «si una cosa existe para nosotros, si nos percatamos de ella y de otra no, es, como suele decirse, porque tenemos para ella atención» (SP, VII, 525), esto es, porque nos interesamos por ella. Como un gran horizonte, la realidad se despliega ante nosotros con todo su potencial, una realidad con la que no podemos menos que *contar* para nuestra radical tarea del vivir. Ahora bien, de ese amplio marco de posibilidades solo *repararemos en* ciertos aspectos o facciones que por uno u otro motivo despiertan en nosotros cierto grado de *interés o preferencia*. Ese es el motor que mueve nuestra nave, que patrona nuestra empresa: el interés. Y el interés, pese a ser un impulso aparentemente caprichoso, responde siempre a un motivo prior: la necesidad. Si nuestra vida fuese plena, continuamente satisfecha y donde todo funcionase correctamente, esta se dejaría llevar, simplemente se viviría, de un modo automático, como navega un navío en mar abierto. Pero nuestra vida se vive en el mundo y este no siempre favorece, antes bien resiste, enfrenta. De algún modo, el mundo es problemático para el ser humano, es un mar agitado por el que naufragamos tratando de tomar rumbo firme. Cuando el mundo, cuando algún elemento de ese mundo, nos enfrenta, volvemos hacia él nuestra atención y preguntamos: ¿qué le pasa? Ha despertado nuestro interés. Pues ese mismo interés, esa sed despertada por un incidente existencial, es el que nos impele cuando buscamos en Ortega a la atención, el que nos obliga a sumergirnos.

Por ello decimos que hablar del fenómeno de la atención en Ortega implica profundidades, pues desvela nuestro fondo anímico tras la máscara del interés, un fondo que esconde –velado como un murmullo– la necesidad *latente* de quien interroga. Buscar es, a la vez, desvelar, descubrir silenciosamente el fondo cordial que nos empuja precisamente a buscar, es manifestar la sed que nos impele, el hambre que nos arroja. La búsqueda delata la necesidad. En tal caso, la necesidad de respuestas a esas cuestiones que nosotros, estudiosos del siglo XXI, nos planteamos. Atender es, pues, descubrir; es el lanzamiento de un disparo de auxilio hacia el mundo, empujado por esa penetrante duda que emerge de las más recónditas profundidades del alma hacia afuera, a la búsqueda de respuestas; un disparo que «al llegar al haz visible de la vida arrastra en

aluvión algas y conchas del abismo interior» (OC, V, 600-601). Tales restos, para un ojo despierto, desvelarán profundos silencios de lo que somos, de lo que nos conforma. Hablar, pues, del fenómeno de la atención en Ortega es, al tiempo, hablar de nosotros mismos, de nuestra sed, de nuestra hambre, de nuestras dudas.

Recientemente celebramos el centenario de lo que Julián Marías llamó el “darse de alta” en la vida pública de Ortega. 1914 fue un año convulso por sus efemérides, pero fue también el año en que se publicaron las *Meditaciones del Quijote* y el año en que Ortega pronunció *Vieja y nueva política* en el teatro de La Comedia. Año, 1914, en el que Ortega, por fin, alzó su voz. Pues hace ya cien años de todo ello, nada más y nada menos, y aún hoy vemos el nombre del filósofo emerger de entre la maraña controvertida de la prensa política; descubrimos decenas de artículos anuales sobre su obra, sobre su vida; cada cierto tiempo aparecen biografías nuevas que descubren intimidades desconocidas; tesis doctorales sobre aspectos intrincados o ignorados de su pensamiento; monográficos; aplicaciones de su metodología a campos hasta el momento desconocidos. Cien años después, varias generaciones consumidas, y el hambre por Ortega no parece saciarse.

Entiendo que haya quienes se pregunten si queda algo nuevo que decir sobre Ortega, quienes defiendan que, con tanto ruido, poca armonía pueda ya rescatarse. Personalmente pienso que sobrevalorar la novedad es un defecto de la modernidad que demasiados arrastran aún consigo. Pero más allá de mi parecer –que poco importa–, creo que quien se pregunta por estas cuestiones al estudiar a Ortega quizá no haya entendido nada y se le atufa cierto placer por la tangente frente al cuestionamiento de sus propias interpretaciones. Si hoy seguimos preguntando a Ortega, atendiendo a Ortega, no es porque queramos ser los primeros en nada, no es porque ansiemos descubrir un fondo recóndito todavía virgen o convertirnos en protagonistas a costa de una figura indiscutible. Sería absurdo y llegaríamos tarde, muy tarde. Si preguntamos a Ortega aún hoy en día es porque seguimos viendo en él respuestas a nuestras cuestiones, nada más y nada menos. Por eso no importa el tiempo transcurrido, las obras publicadas, ni siquiera los secretos que queden por desvelar. La reflexión, el gesto de dejar de *contar con* para *reparar en*, de hacer de Ortega *figura* una y otra vez en el *horizonte* filosófico y social de nuestro tiempo, de atenderlo, no es una elección ligera

tomada al albur del reconocimiento. Reparar en Ortega, en su obra y en su pensamiento es una elección de exigencia, es una elección que hacemos al entender que el raciovitalismo –como paradigma– y el perspectivismo –como método– siguen dándonos respuestas, siguen estando a la mano y aliviando nuestra sed, conectando con nuestros intereses y, por tanto, con aquello que somos, pues como ya dijo el propio Ortega: «Dime lo que atiendes y te diré quién eres».

Reparamos en Ortega, pues, con la esperanza que despiertan sus ideas como posibilidades de una renovación que, ahora y de nuevo¹, nuestra sociedad necesita. Uno de los temas fundamentales que su obra alcanza y que, por las características de nuestro tiempo, despierta nuestro interés, es precisamente la atención. Reparar en Ortega, en su obra, es ya un acto de atención. Atender la atención en él es, pues, *ad-tender* –pretender– arribar al núcleo fuerte de su pensamiento para conocerlo, para revisarlo e interpretarlo, para masticarlo y digerirlo de tal forma que nos permita obtener las respuestas (ontológicas, sociales, políticas, culturales, etc.) que ahora necesitamos. Por ello nuestro interés y por ello nuestra atención a Ortega, por ello esta tesis doctoral que a continuación desplegamos.

*
* *

Solo queda, antes de adentrarnos en materia, indicar al lector que, en el presente trabajo, citaremos las obras de Ortega según la edición de sus *Obras completas* publicadas, en su primera edición, por Alianza Editorial/Revista de Occidente en Madrid, 1983. A pesar de tener conocimiento de una nueva edición revisada de las *Obras completas* por la Fundación Ortega y Gasset en la editorial Taurus, hemos utilizado la edición de 1983 por ser la vigente cuando comenzamos el presente trabajo. No obstante, sí recurriremos a ellas cuando aludamos o citemos aquellos textos que, en

¹ Nos recuerda esto a esa idea que Goethe llamaba *Sinfronismo* y que Ortega rescató en alguna que otra ocasión. Esa capacidad de proyectar elementos del pasado en el presente por su coincidencia o semejanza es, quizá, lo que de algún modo nos conduce a ver a Ortega como un pensador todavía actual. Pareciese como si en la decadente situación presente reverberasen las mismas miserias que Ortega denunció y combatió en los arranques del siglo XX. Cabe decir, por ello, que el éxito orteguiano no fue esperanzador en su momento, quizá veamos ahora una nueva oportunidad de resarcirse y ceder el oído que entonces faltó.

la nueva edición, hayan sufrido algún tipo de modificación de presentación o edición o, simplemente, no se hallaran recogidas en la edición de 1983 y sí en la vigente. Nos referimos al curso público sobre «Sistema de la psicología», «Temas del Escorial», *Epilogo de la filosofía*, «La verdad no es sencilla», «Sobre ensimismarse y alterarse» y «Corazón y cabeza».

En las citas, en todos los casos, seguiremos las convenciones acostumbradas, esto es, situando en primer lugar el indicativo de *Obras completas* (OC) seguido del volumen del cual se extrae la cita en números romanos. Finalmente, en cifras arábigas, indicaremos las páginas que comprenden la misma: (OC, II, 34). Habrán obras que, debida a su centralidad, reciban muchas remisiones a modo de cita. Para facilitar la lectura, dichas obras recibirán una citación particular en la que se indicará en primer lugar la abreviatura correspondiente a la misma siguiendo el sistema a ya desplegado dando por supuesta su pertenencia a las *Obras completas*, en segundo lugar aparecerá el volumen y, en tercero, las páginas: (MQ, I, 350).

CAPÍTULO PRIMERO
APROXIMACIÓN METODOLÓGICA

1. OBJETO DE LA TESIS

Es muy probable que, *a priori*, el epígrafe de la presente tesis doctoral genere cierta dosis de extrañeza e incredulidad. Hay que reconocer que no es nada habitual hallar aunados bajo un mismo lema el nombre de nuestro filósofo y el controvertido concepto de «fenómeno de la atención» o, simplemente, atención. Es más, nos atrevemos a adivinar que lo primero que le viene a uno a la mente es la asombrosa capacidad que tenemos los investigadores noveles para generar «agujeros» en un campo de estudio tan sondeado. Por ello, no albergamos mayor pretensión que, tras la lectura de la presente tesis, se produzca cierta variación en su percepción y se advierta, tal y como defendemos, que, lejos de ser artificio, es esta una grieta tan natural como necesaria que esperaba a resguardo ser revelada.

Lo que no reviste objeción alguna es que esta sensación de extrañeza y desazón esté más que justificada por lo inusual del título. Tras la búsqueda documental realizada podemos dar fe de que solamente hemos hallado un epígrafe –junto con algún capítulo secundario enterrado entre miles de páginas– que mantiene la misma combinación que les venimos a presentar en esta ocasión. El texto que merece tal mención es «Ortega y la psicología: el caso de la atención»¹. Se trata de un breve artículo que la *Revista de Occidente* publicó en 1990 al profesor Heliodoro Carpintero y que, de un modo directo, sirve de precedente y de gran aval para esta propuesta de tesis. Ahora bien, es cierto que no por compartir nociones con el profesor Carpintero se pueda esperar que la sensación suscitada por el lema del trabajo cambie en ustedes. Somos sujetos pensantes y, como tales, funcionamos mediante asociaciones conceptuales. «Tenemos el mundo metido en cajones; somos animales clasificadores» (OC, II, 51), decía Ortega. Nuestra memoria,

¹ CARPINTERO, Heliodoro. «Ortega y la psicología: el caso de la atención». *Revista de Occidente*, núm. 108, 1990, pp. 49-60.

nuestro entendimiento, se articula a modo de cómoda o chifonier conceptual en el que disponemos cada término en su pertinente compartimiento según ciertas garantías de familiaridad². Es comprensible pues que, a no ser que estén ustedes muy familiarizados con la obra de Ortega o hayan escrutado deliberadamente en su obra, acepten como natural o habitual la vinculación que les sugerimos ya que, bien por distanciamiento representacional, bien por falta de presencia previa, no son términos que compartan habitualmente cajón.

Afortunadamente, esta capacidad asociativa que ahora juega en nuestra contra es mucho más plástica y adaptativa de lo que se pudiese esperar y, sin que quizá se hayan percatado todavía, en el mismo instante en que les estamos presentando nuestro título en el seno de una tesis doctoral o que les citamos la lectura del profesor Carpintero, se están reestructurando ya los enlaces de su mente y los términos hayan empezado cierta aproximación. Su esquema asociativo, sin duda, está ya en proceso de transformación. En palabras de Ortega podríamos decir que esa *creencia* que les llevaba a no asociar el fenómeno de la atención con la figura de nuestro filósofo se ha visto amenazada por una *idea*, planteada a modo de epígrafe, la cual, de un modo inevitable y cuasi instintivo, ha generado en ustedes una disposición receptiva a contemplar la posible modificación de la creencia basal sobre la que se sitúan (la no vinculación o distanciamiento entre ambos conceptos). Esta posibilidad, en caso de que nuestra argumentación les convenza, les conducirá a despedirse de su vieja creencia dejando paso a nuestra idea. Si por el contrario no conseguimos persuadirles, nuestra idea será desestimada y ustedes reafirmarán aún más si cabe su creencia, sus esquemas preexistentes. Sea como fuere, nada pierden, solo pueden ganar dejándose llevar por dicha invitación, de uno u otro modo.

Nuestra pretensión será, pues –no hace falta que insistamos más–, modificar esa creencia inicial y demostrarles cómo la atención no solo es familiar para el discurso orteguiano, sino que, tal y como se defiende en la tesis principal, la propuesta

² Se fundamenta esta idea en la teoría de esquemas. Ver RUMELHART, David E. y ORTONY, Andrew. «The representation of knowledge in memory». En ANDERSON, R. C., SPIRO, R. J. y MONTAGUE, W. E. (eds.). *Schooling and the acquisition of knowledge*. Hillsdale, Nueva Jersey: Lawrence Erlbaum, 1977, pp. 99-135. Ver también SCHANK, Roger C.. *Dynamic Memory*. Nueva York: Cambridge University Press, 1982, sobre el paradigma de guiones (*scripts*) o MOP's (*Mental Organization Packets*).

raciovitalista no se podría entender sin la puesta en escena del fenómeno de la atención. En otras palabras, lo que aquí defenderemos y trataremos de desvelar es el papel cardinal que reviste el fenómeno de la atención en la propuesta perspectivista del autor. Para Ortega, la vinculación o «enfrentamiento» que se da entre conciencia y realidad, entre «yo» y «mi circunstancia», se produce desde nuestra situación vivida, desde nuestro *punto de vista* o *perspectiva*. El papel que juega la atención en la construcción de la misma, como veremos, resulta substancial e ineludible. He ahí la necesidad y directa vinculación entre Ortega y la atención. Es a ello a lo que nos referimos al emplear el título de *El fenómeno de la atención en Ortega y Gasset*, no a definir qué es la atención ni a exponer quién es Ortega –lo cual vendrá en adelante y por necesidad, no por intención–, pues no son las partes lo que entendemos fundamental en esta ocasión sino la implicación de la una (la atención) para con la otra (la filosofía orteguiana).

Así que, en primer lugar, entendemos que no podemos comenzar nuestras andanzas sin sacar a la luz y resquebrajar esas resistencias que puedan yacer en ustedes en lo que respecta a advertir la familiaridad entre los términos planteados, las resistencias a salir de su *creencia*. En tal pretensión, ya hemos hendido cierta calza al referirnos a Carpintero. No poca más hendiremos al hacer lo propio con Marías, Rodríguez Huéscar, Morón Arroyo, Silver, autores que se han referido en algún momento, con mayor o menor incidencia, a la atención en Ortega. Aunque debo avanzar que, a excepción de Carpintero, ninguno de ellos fijó a la atención como eje focal de su discurso sino más bien como elemento subsidiario –incluso Rodríguez Huéscar la supeditó a la idea de perspectiva–, quizá de aquí la escasa fertilidad que la atención ha recibido en su tratamiento y la exclusividad que honra al profesor Carpintero para tal ocasión. Repasemos, pues, con efectivo detalle qué se ha dicho y cómo de la atención en Ortega hasta el momento comenzando por acentuar las referencias timbradas por dos de los más inmediatos discípulos de Ortega: Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar.

El primero de ellos, Julián Marías, parece ser quien inaugura el tímido juego de arrimo al fenómeno de la atención en la obra orteguiana. Y decimos tímido pues este comienzo de un modo, podríamos decir sin error, encubierto o eludido, no explícito. Principalmente en su libro *Ortega I: Circunstancia y vocación*, publicado en su primera

edición en 1960³, Marías alude recurrentemente al fenómeno en los capítulos dedicados a analizar las ideas de «circunstancia» y de «perspectiva» pero, curiosamente, elude su mención de un modo constante. Para mencionarlo prefiere ampararse en conceptos como *selección*, *mirar*, *paisaje* e incluso *corazón que reparte los acentos*, lo que lo aproxima mucho al quehacer del joven Ortega de «Adán en el Paraíso» o *Meditaciones del Quijote*, incluso al de «Verdad y perspectiva», donde, pese a ofrecer firmes evidencias del notorio papel de la atención en su propuesta metodológica, elude asiduamente el término⁴. Siendo así, no resulta disonante afirmar que el tratamiento que Marías concede a la atención en su análisis es más bien accidental, subsumido siempre a la necesidad de afinar conceptos más nodales como son «circunstancia», «perspectiva» o «realidad».

En el capítulo del citado libro destinado a definir «La idea de circunstancia», Marías realiza una búsqueda –o descarte según se mire– de antecedentes al uso de la voz «circunstancia» en un afán defensivo de la originalidad de su mentor. Dejando al margen las diatribas sobre la genuinidad del proyecto filosófico de Ortega⁵ destaca cómo, en tal pesquisa, Marías alude a una atención –él la llama *selección*– que se ofrece como elemento fundamental para definir, precisamente, la idea de «circunstancia».

³ MARÍAS, Julián. *Ortega I: Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza, 1983.

⁴ El motivo que, a nuestro entender, lleva a Ortega a eludir el concepto de atención (y por extensión quizá a todos los críticos posteriores) parece estar muy relacionado con la levedad que afectaba al término a principios del siglo XX, una levedad muy vinculada a la polisemia y a la falta de concreción académica en lo que respecta a su definición. Veremos como la relación de Ortega con el término cambia paulatinamente, explicitándose cada vez más a medida que los estudios sobre atención y percepción empiezan a hacer aparición a partir de la segunda década del siglo XX. Profundizaremos en ello en los siguientes capítulos.

⁵ Existe abierta la cuestión de si la filosofía orteguiana fue o no original en su génesis y hasta qué punto bebió de la germánica en su elaboración. Siguiendo el análisis realizado por Nelson R. Orringer (cfr. ORRINGER, Nelson R.. *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979.) en defensa de la originalidad hallamos a los discípulos más fieles del autor, especialmente a Julián Marías quien en su libro *Ortega y las tres antípodas: un ejemplo de intriga intelectual*. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1950, arremete contra Joaquín Iriarte (*Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*. Madrid: Razón y fe, 1942); contra José Sánchez Villaseñor, (*José Ortega y Gasset. Pensamiento y trayectoria*. México: Jus, 1943); y contra Juan Roig Gironella, (*La crisis del historicismo y otros ensayos*. México: Jus, 1945 y *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes*. Barcelona: Barna, 1946) por las acusaciones de plagio hacia Ortega y que, según Marías, quedan sin demostración alguna. Así mismo, de un modo más moderado, se puede observar en Gonzalo Sobejano (*Nietzsche en España*. Madrid: Gredos, 1967) acentos arbitrarios de semejanzas y desemejanzas entre Ortega y el propio Nietzsche. Tras ellos, autores como Morón Arroyo (*El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968), Silver (*Fenomenología y razón vital: Génesis de «Meditaciones del Quijote» de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza, 1978) o el propio Orringer, quienes, pese a no poner en duda la originalidad de Ortega no eluden en absoluto realizar un análisis justificado y bastante completo de sus fuentes.

Empieza la revisión refiriéndose a la dualidad, usada tanto por von Uexküll como por Husserl, entre *Umwelt* y *Innenwelt* («mundo» externo y «mundo» interno). Concretamente se centra en el acto *selectivo* que el organismo ejerce, según su proyecto vital o *Bauplan*⁶, sobre los elementos de su realidad circundante para aprehenderla. La actitud o instalación (*Einstellung*) en la que se halle un determinado organismo marcará, mediante selección, qué elementos alcanzarán a conformar su «circunstancia» y cuáles no. Idea, por cierto, a pesar del empeño de Marías por marcar la diferencia con Ortega, fundamental en el planteamiento orteguiano –aunque aceptamos que de manera modulada–. Ortega prefiere, apunta Marías, hablar de una realidad *jerarquizada*, «sin la cual el cosmos se vuelve al caos» (MQ, I, 319). Pero no podemos ignorar que jerarquizar implica, a su vez, seleccionar, pues para ordenar en estratos debemos primero extraer fracciones de realidad. No obstante, insiste Marías en diferenciar la noción de «circunstancia» orteguiana del *Umwelt* germano enfatizando que, para Ortega, «circunstancia» es mucho más que un mero «mundo» externo, pues alude, literalmente, a *la otra mitad de mi persona*. La «circunstancia» es, para Ortega, el complemento necesario del «yo» y, por tanto, algo que trasciende lo exterior a mí, pues es parte de mí. Dice Marías (1983a, 359), «cuando la realidad natural aparece se presenta en forma estrictamente humana, es decir, bajo la especie de *paisaje* y no de medio», esto es, se presenta pensada, interpretada, vivida por el sujeto de un modo biográfico –no biológico– o, lo que es lo mismo, interpretada según lo que soy, según mi sistema de intereses y preferencias, en definitiva, atendida.

A pesar del tiento tímido hacia nuestro concepto, la evocación al fenómeno de la atención no estalla hasta que Marías parafrasea de Ortega la versión más temprana del apotegma que hemos anunciado en el prólogo y que revoloteará en todo momento los aledaños de la presente tesis, nuestra «dime lo que atiendes y te diré quién eres». Cita Marías, del texto «Pedagogía del paisaje», aquello del «dime *el paisaje en que vives* y te diré quién eres»⁷, donde «el paisaje en que vives» substituye a modo de sinonimia

⁶ Cfr. MARÍAS, Julián. *op. cit.*, pp. 355 y sig.

⁷ OC, I, 55. *Moralejas*, 1906. (Subrayados míos).

perfecta a «lo que atiendes»⁸, pues son los paisajes realidad *atendida* (salvada), son realidad apropiada mediante *selección, apercepción e interpretación*, realidad en perspectiva.

Aprovecha la oportunidad, Marías, para inaugurar «La idea de perspectiva». En ella repara en el modo en que *punto de vista y realidad* se dan como conceptos intrínsecos para Ortega. Para ello retoma la idea del acceso interpretativo a la realidad insistiendo en que «"ver y tocar las cosas no son, al cabo, sino maneras de pensarlas" (OC, I, 471); es decir, la percepción queda referida al "pensar" en un sentido lato, que incluye todo género de interpretaciones» (Marías 1983a, 370). La realidad, como tal, en cuanto organismos vivos, se nos da de un modo interpretativo donde nuestro sistema de preferencias e intereses actúa *seleccionando* sobre el horizonte atendiendo, creando nuestro *punto de vista*. Remata: «*Visión, inteligencia, valoración, imaginación, deseo, son ingredientes de la perspectiva*. Esta, pues, no es estática ni pasiva; no se limita a "reflejar" especulativamente una realidad que está ahí, sino que actúa sobre ella» (*Ibid.* 375). Nuestra realidad es una realidad mediada, una realidad interpretada al albur de lo que somos. Cuando veamos en adelante las características y funciones de la atención, tanto en Ortega como en sus coetáneos, veremos que lo que aquí atribuye Marías a la «perspectiva» es plenamente aplicable al propio fenómeno de la atención, no por ser sinónimos, sino por ser conceptos inevitablemente entroncados.

Antes de clausurar su libro, Marías dedica un capítulo a la «Teoría de la realidad». En él plantea el sentido de lo real apelando al ejemplo conspicuo del *bosque que no deja ver los árboles* (MQ, I, 330) y de sus consideraciones coyunturales sobre lo *patente* y lo *latente* o, en otras palabras, sobre las *puras impresiones* y el *trasmundo* que incide en el valor de la interpretación y de la jerarquía en todo acto perceptivo, lo que Ortega llama realidad en *escorzo*. Marías se extiende defendiendo cómo, en primer lugar, la realidad excede la materialidad a la vez que no se reduce a uno mismo sino que es «diálogo entre el yo y una determinada porción de circunstancia», a lo que añade, «cuando la circunstancia *exterior* se hace muda, aparece la que normalmente queda

⁸ Otra sinonimia de este tipo se da en «Reflexiones de centenario. 1724-1924» donde, a colación de una comparativa entre el hombre mediterráneo y el hombre germánico nos dice: «Dime lo que prefieres y te diré quién eres» (OC, IV, 40).

oculta, la interior y orgánica, que es también circunstancia, aunque habitualmente “desatendida” y por eso olvidada» (Marías 1983a, 411).

Por fin el juego de alusiones y elusiones se rompe en Marías. La presión de explicitar nuestro fenómeno resulta tal que el uso directo y llano del termino se hace ineludible: ¡«*desatendida*»! Marías se refiere al fenómeno de la atención en su condición de *ver activo*, un ver que implica la interpretación de la realidad ordenándola jerárquicamente en estratos: «El sonido no es lejano, lo hago yo lejano» (MQ, I, 334-335). «Si la percepción fuese puramente sensorial, nada de esto acontecería» nos dice Marías (1983a, 416), pues no percibimos pasivamente sino que «al percibir el hombre, forzosamente, interpreta», más aún, «si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando, un ver que es mirar» (MQ, I, 336), esto es, un atender.

La realidad se da, pues, conformada en una red relacionada de estructuras en las cuales poco a poco entra el orden,

primero se aquietan y fijan las cosas que caen en el centro de la visión, luego las que ocupan los bordes. Este aquietamiento y fijeza de los contornos procede de nuestra atención que las ha ordenado, es decir, que ha tendido entre ellas una red de relaciones (MQ, I, 350).

Ahora bien –perfila Marías (1983a, 420)–, «la atención no *pone* las relaciones, sino que las *descubre* al ir ensayando diversos puntos de vista». Y en estos descubrimientos realizados mediante el movimiento del foco atencional se produce, como primordial entre ellos, el descubrimiento del yo.

Sobre esto habla Marías en la segunda parte de la citada obra bajo el lema *Ortega II: las trayectorias*⁹. En ella, las timideces para con nuestro fenómeno parecen estar más que superadas. Tratando sobre metafísica según la razón vital, el vallisoletano se detiene un instante en la soledad del yo. Indica cómo, a diferencia del animal y del

⁹ MARÍAS, Julián. *Ortega II: las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

hombre primitivo¹⁰ –quienes viven en un perpetuo estado de alteración–, el hombre moderno consigue, así,

una torsión del yo, que se vuelve de espaldas al contorno y mira hacia adentro de sí mismo. Esto requiere dos cosas: una, que algo incite al sujeto a despreocuparse del exterior; otra, que algo le llame la atención en su interior (Marías 1983b, 294).

Esta cita orteguiana sobre la capacidad de *ensimismamiento* desvela cómo el papel de la atención en el advenimiento del yo es de primera necesidad. La capacidad de controlar la atención y dirigirla hacia uno mismo se reviste de connotaciones casi filogenéticas. Con la modernidad, el hombre asentado y seguro se torna capaz de liberarse del mundo exterior y atender a un interior hasta entonces desconocido, o desatendido, que ahora le resulta atractivo, interesante, pues no basta con que el hombre se *desinterese* de algo, hace falta que se interese por otra cosa¹¹. En otras palabras y concluyendo con las revisiones de Marías sobre nuestro concepto, para que el hombre se descubra a sí mismo hace falta que se mire a sí mismo, que se atienda y se descubra. Es menester que haga un uso íntimo de la atención, que consiga controlarla y conducirla, pues sin esa capacidad seguiríamos en un perpetuo estado de alteración sin saber de ese misterioso problema que llamamos «yo».

Sin abandonar la primera generación de discípulos orteguianos, retornando a los años sesenta, abandonaremos a Marías para encontrarnos a Antonio Rodríguez Huéscar. Podríamos decir que, tras los apocamientos iniciales de Marías, fue Rodríguez Huéscar el primero en dedicar una mención al respecto y amplia al tema de la atención en Ortega; el primero en aproximarse a ella de un modo franco, aunque todavía sin privilegios ni exclusividades. Lo hizo en 1966, en su libro *Perspectiva y verdad*¹².

El acento sobre nuestro fenómeno se aprecia de un modo notable casi desde los inicios, concretamente arranca en el capítulo «La idea de “perspectiva”» donde aborda

¹⁰ Es necesario matizar que, en la actualidad, los llamados hombres primitivos son considerados ya hombres de plena racionalidad, esta concesión al evolucionismo la permitimos solo por prioridad expositiva.

¹¹ Cfr. QF, VII, 380.

¹² RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *Perspectiva y Verdad* (2ª ed.). Madrid: Alianza, 1985.

la cuestión de la perspectiva visual o punto de vista. En su cometido, trata de exponer la vinculación, o al menos el modo en que esta se da, entre lo visto y aquel que mira, esto es, un «yo». Entendiendo que todo «yo» siempre se halla arrojado a una situación dada, viviendo una «circunstancia», percibirá este instalado en ella, desde en un *punto de vista*. Lo visto, pues, siempre será visto por el que mira «desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo» (VP, II, 16) y lo será, por tanto, de un modo idiosincrásico y privativo, intransferible, pues «donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra» (VP, II, 16). Dicho de otro modo, dos individuos, que representan dos vidas, *no verán lo mismo*,

la razón de ello es que «todo ver es un mirar», y que la mirada va regida por la ley de la *atención*: todo mirar es un *atender* a algo –aquello en que «nos *fijamos*», en que la atención se fija– y por ello mismo desatender a lo demás [...] La atención selecciona, pues, entre las muchas cosas visibles, unas pocas, se concentra o proyecta sobre ellas, como un foco luminoso (Rodríguez Huéscar 1985, 101).

Ese *foco luminoso* que es la atención, afirma el filósofo de Fuenllana, se encuentra movido por la «ley del interés» –que responde al sistema de intereses y preferencias de cada cual– que ejerce su regencia sobre el ver, convirtiendo a este en un mirar, en un ver activo que escruta y «selecciona de lo real aquello que le es afín y apenas si percibe lo que le es extraño» (CC, IV, 83), en definitiva, un atender. De tal modo, apela Rodríguez Huéscar a la idea orteguiana de que toda visión supone una previsión o preferencia anticipada que dirige nuestra mirada a la labor selectiva de aquello que le es afín. El autor lo ejemplifica con la sabida anécdota del paisaje frente al cual se sitúan distintos individuos¹³, los cuales, pese a compartir un mismo escenario, lugar e incluso momento, *no verán lo mismo* pues, como apunta Rodríguez Huéscar (1985, 102), «dos hombres no pueden estar nunca en la *misma situación*, aunque ocupen el mismo lugar [...]. *Tampoco un mismo individuo* [...] *ve exactamente lo mismo en dos momentos sucesivos*, porque la atención sufre de momento a momento

¹³ Este ejemplo es usado por Ortega en diversas ocasiones aun con diferentes matices a lo largo de su obra. La variedad de un mismo paisaje visto desde diferentes lugares y/o por diferentes espectadores lo hallamos en «Verdad y perspectiva» (1916), *El tema de nuestro tiempo* (1923) y en «Corazón y cabeza» (1927); un mismo paisaje (la tierra) vista por un astrónomo y un labrador en «Adán en el paraíso» (1910); o un mismo individuo (moribundo) visto por diferentes personas en *La deshumanización del arte* (1925).

desplazamientos», con lo que cada hombre verá lo que su atención le permita según sus intereses. Dicho de otro modo, según extrae de Ortega el castellano-manchego, la realidad que percibamos será, en todo momento y exclusivamente, la realidad vista desde nuestro punto de vista, nuestra realidad, la atendida y no otra.

En el siguiente capítulo, «Rango, función y estructura de la perspectiva intelectual», reincide en el tema de la pre-visión como condición previa a todo ver, a saber, como un «*a priori* cordial». Siguiendo a Ortega plantea que «la facultad de conocer es un foco luminoso, una linterna que alguien, puesto tras ella, dirige» (CC, VI, 211). Este foco –la atención en su función administradora de miradas– está dirigido, como decimos, por la ley del interés, por los afectos, por el «corazón», de ahí que sea un *a priori* y que sea cordial¹⁴. Reitera así la idea de que todo ver es un proceso selectivo ejercido sobre el caos impresionista que se abre ante nosotros, una búsqueda activa que ya *estima* lo que desea hallar, que es pre-visión, que es *pre-spectiva*, que es un mirar. Por ello Rodríguez Huéscar alega que las cosas nunca serán contempladas, sino vividas. Tal es la importancia del fenómeno de la atención.

El autor continúa inquiriendo el concepto de perspectiva hasta el final de su libro cobrando especial protagonismo en los «Apéndices», dedicados estos íntegramente a una revisión bibliográfica de la obra orteguiana que de fe a las tesis esbozadas. Esto aboca a Rodríguez Huéscar a un flirteo feliz –al menos para nosotros– con el fenómeno de la atención. Tras dividir la obra orteguiana en ocho etapas, en las que la atención aparece de un modo constante, sucede una gran eclosión en las etapas sexta y séptima que lleva a Rodríguez Huéscar a otorgar un tratamiento exquisito y delicado al fenómeno. Estas etapas comprenden desde la publicación de «Sobre el punto de vista en las artes» (1924) hasta *Origen y epílogo de la filosofía* (1943-1945).

En la primera de ellas, en la sexta, a propósito de *Las Atlántidas*, advertimos frases tales como «cada especie y cada individuo [...] se define por su “paisaje” natural, formado por una cierta *selección* de elementos» (Rodríguez Huéscar 1985, 325). Continúa en relación a *Ideas sobre la novela* (1925) parafraseando a Ortega: «la pura contemplación no existe [...] para ver, hay que mirar, y para mirar hay que fijarse, es

¹⁴ En adelante veremos cómo otros autores han visto en estas ideas orteguianas el influjo de la antropología filosófica de Scheler.

decir, hay que atender. La atención es una preferencia que subjetivamente otorgamos a unas cosas en perjuicio de otras» (Rodríguez Huéscar 1985, 332) o «no se atiende a lo que se ve, sino al contrario, se ve bien solo aquello a que se atiende. La atención es un *a priori* psicológico, que actúa *en virtud a preferencias afectivas*, es decir, de *intereses*» (OC, III, 405). Rodríguez Huéscar busca con ello desplegar muestras varias de lo que él ha venido a llamar *ley de atención*, la cual es el fundamento del punto de vista, raíz de la perspectiva que a su vez viene regida por la ya mentada *ley del interés*.

Los ejemplos en los que la atención irrumpe en la obra orteguiana se suceden reiterando semejantes argumentos. En la séptima etapa destacamos las revisiones de «Dios a la vista» (1926) o «Corazón y cabeza» (1927) que –como veremos detenidamente en su momento– son artículos sobre los que no se puede hablar sin detenerse debida y ampliamente en el fenómeno de la atención por la fijación de la mirada, por su necesaria parcialidad, por la integración de las partes atendidas, todo ello para reiterar:

la importancia esencial de la función selectiva de la atención en la construcción de la perspectiva, subrayando la paradoja de que todo *ver* algo es *eo ipso* un cegarse para lo demás. La acomodación de la mirada –visual o mental– al objeto que quiere ver va, pues, regida por «la acomodación atencional de nuestra conciencia entera, órgano integral de la percepción» o, dicho de otro modo, que toda visión –física o intelectual– va regida por una previsión o «preferencia anticipada» [...] en suma, por el «*a priori* cordial» (Rodríguez Huéscar 1985, 366).

Es un buen cierre para ejemplificar cómo entiende Ortega el papel de la atención y cómo lo advierte y muestra Rodríguez Huéscar en su análisis a la idea de perspectiva. Repetimos, aunque no de un modo directo y premeditado, es él, concretamente en este libro, quien primero advierte la importancia que deseamos destacar en esta tesis de la atención en Ortega. Afortunadamente no será el único.

En línea subsidiaria a la presente, sin añadir mayores trazos al tema, hallamos en 1968 *El Sistema de Ortega y Gasset*, obra crítica escrita por Ciriaco Morón Arroyo¹⁵. Si

¹⁵ MORÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968.

bien es cierto que el filólogo alcarreño se desmarca bastante de sus predecesores al mantener una visión más crítica sobre el pensamiento de Ortega, así como decidida en la mención de sus fuentes –algo que sus discípulos más directos evitaron en todo momento–, podemos decir que apenas añade nada que no haya sido anticipado ya por Marías o Rodríguez Huéscar respecto al fenómeno de la atención, por ello definimos su mención en línea subsidiaria.

En cuanto a *la idea de vida*, Morón Arroyo habla de la función jerárquica o estructuradora de la atención, dice que en cuanto el hombre «mira a este caos desde un punto de vista [...] [la realidad] se ordena en torno a un foco» (1968, 94), el atencional. En esta estría de salvación y dación de sentido a la realidad –manteniendo el estilo scheleriano– Morón Arroyo no puede evitar referirse al «amor», amor al que tanto menciona Ortega en sus *Meditaciones*. Hablamos del *amor intelectual* que se presta *hacia las cosas mudas de nuestro derredor*; un amor que «significa actitud de abertura y atención a las cosas para descubrir su verdadero ser» (Morón Arroyo 1968, 101); un amor que permite construir una vaga idea de cultura en cuanto «atención a las cosas en su pluralidad» (Morón Arroyo 1968, 110).

Si mediante la atención accedemos a la realidad, Morón Arroyo se adhiere a los argumentos de Rodríguez Huéscar al considerar a esta como elemento constructor de la idea de verdad en cuanto perspectiva. Dice:

la verdad cambia en consonancia con la atención que el hombre le dedica. Por eso la solución entre la eternidad de la verdad y la temporalidad de quien la piensa es el perspectivismo: la comprobación de las diferentes estructuras que toma el mundo según la importancia que se dé a sus distintos elementos (Morón Arroyo 1968, 124).

Prosigue el desglose del *Sistema de Ortega y Gasset* escrutando cada una de las ideas del filósofo madrileño. No hallamos a la atención de nuevo hasta que nos adentramos a analizar el modo en que Ortega abordó el «conocimiento». Otra vez más, el crítico alcarreño la menciona a colación del amor, esta vez como afinidad con ciertos objetos y verdades. En cuanto uno profundiza en un aspecto o tema de la realidad, dice Morón Arroyo:

se le crea una atmosfera atencional que le permite dar sentido a todo en cuanto de algún modo se relacione con esa atmósfera [...] entre las posibilidades que el ambiente nos brinda, de hecho tenemos capacidad para percibir solo aquellas que se relacionan con nuestro proyecto vital [...]. Cuanto más rica sea nuestra atmósfera atencional, más capacidad tendremos de percibir los estímulos del mundo (Morón Arroyo 1968, 204).

Y de nuevo vuelca el filólogo, con cierto tino, la sombra de Scheler sobre las ideas de Ortega.

La atención reaparece alguna que otra ocasión más pero de un modo más bien anecdótico y complementario a argumentaciones primeras. Como ya habíamos anticipado, Morón Arroyo no aporta nada insólito a lo ya dicho sobre el fenómeno. Sí cabe destacar, por ello, el acento puesto sobre los influjos de Scheler –a los que poco a poco y en nuestro campo se añadirán Pfänder, Schapp o Jaensch–. Aun así es de destacar la firmeza que el filólogo mantiene a la hora de aludir a nuestro fenómeno, ya nada que ver con las tibiezas de Marías, lo cual parece ir encaminándonos con pie firme hacia nuestro cometido.

Dando un pequeño salto cronológico, deberemos abandonar la primera generación de discípulos y críticos orteguianos e ir a terrenos más específicos, sea el caso de la fenomenología o la psicología, para adentrarnos en nuestra pesquisa. Empezaremos con la primera con la ayuda del hispanista Philip W. Silver quien, en 1978, realizó una emérita revisión de las *Meditaciones del Quijote*¹⁶. En ellas, el acento al fenómeno en cuestión no quedó sin sus pertinentes y destacadas alusiones, si bien fueron breves y esporádicas, no por ello pasan desapercibidas.

Silver concede a la atención un papel primordial en la construcción de las estructuras que conforman la *realidad vivida*, es decir, un papel fundamental en el proceso mediante el cual todo sujeto concede *sentido* a lo vivido en cuanto coexistencia o conexión con el resto de cosas circundantes. Responde Silver a cómo se generan dichas estructuras limitándose a constatar que es mediante «el mecanismo de la

¹⁶ SILVER, Philip W.. *Fenomenología y razón vital: Génesis de «Meditaciones del Quijote» de Ortega y Gasset*. Trad. de Carlos Thiebaut Luis-André. Madrid: Alianza, 1978.

atención, nos dice Ortega. Este ordena todo lo que entra en nuestro campo visual, empezando con lo que está en el centro y ampliándose hacia los bordes externos» (1978, 153). Así, la atención va generando conexiones entre los objetos del horizonte, a modo de figuras, elaborando todo un sistema de incumbencias que posibilita el conocimiento de la realidad organizándola a través de lazos entre las cosas e incluso consigo mismo, pues nuestra conciencia no es parte excluyente de esa realidad que atiende. La conciencia siempre que se halla, se halla en conexión con el mundo, con el resto de la realidad, dándose circunstancialmente, siendo vívida mediante el acto de *salvación* de la circunstancia, en la búsqueda del sentido.

Con Silver y la fenomenología nos aproximamos ya a los estudios perceptivo-atencionales, a la psique, lo que nos concede un pie idóneo para, dejando atrás la obra del hispanista, adentrarnos al otro campo específico que citábamos, la psicología – concretamente a la historia de la psicología– donde hallamos un nuevo grupo de autores entre los que podemos destacar a Lafuente, Yela, Pinillos o al propio Carpintero, autores que no ocultan cierto idilio conceptual con Ortega, que nos resulta más que interesante. El interés por Ortega parece que afloró sensiblemente a partir de 1982 cuando vieron luz pública las primeras ediciones del curso público sobre «Sistema de la psicología» de 1915/1916, recogido inicialmente bajo el título *Investigaciones psicológicas*¹⁷. Esta publicación ofrecía un enfoque más sistemático y sintetizado de las ideas psicológicas del filósofo posibilitando el análisis crítico de las mismas y, por ende, el abordaje extensivo y aplicado de sus ideas raciovitalistas para con la psicología española.

Es evidente que, debido a su específica dedicación, debemos comenzar las referencias con la ya mentada labor del profesor Carpintero, pues fue y sigue siendo el autor que con mayor ahínco ha insistido en tratar el fenómeno de la atención en Ortega hasta el momento, siendo el único –como ya hemos dicho– en dedicarle un artículo a su objeto y, por tanto, haciendo expresa mención del calibre del fenómeno dentro de la obra orteguiana.

¹⁷ *Investigaciones psicológicas* se publican por primera vez en 1982 en la Revista de Occidente, Alianza Editorial, a cargo de Paulino Garagorri; en 1983 se incluyen en el tomo XII de las *Obras completas*. Actualmente podemos hallar una revisión de las mismas en el Tomo VII de la nueva edición bajo el lema, mucho más acertado, de «Sistema de la psicología» (SP, VII, 429).

«Ortega y la psicología: el caso de la atención» es un texto muy breve pero intenso y sumamente aprovechado en el que Carpintero intenta sondear las múltiples aproximaciones que nuestro filósofo mantuvo para con la atención desde sus distintas vertientes, descubriéndonos así la polivalencia y recurrencia del fenómeno dentro de su obra.

Arranca el artículo tratando de enmarcar en el contexto del autor aludiendo a la notoriedad y el afán imperecedero que parece despertar nuestro fenómeno dentro de los estudios de la conciencia en general o, lo que es lo mismo, dentro de los estudios psicológicos imperantes en los últimos dos siglos «de Wundt a Husserl, pasando por James o por Ribot»¹⁸ sin olvidar a los gestaltistas, psicofisiólogos y cognitivistas. En medio de tal maraña de corrientes y celebridades, impregnado por todas ellas, Carpintero sitúa a Ortega, observador, albergando una especial sensibilidad sobre el papel que juega nuestro fenómeno en el tratamiento de la conciencia. Es tal su adhesión que enumerar los diversos desempeños de esta en su obra –su función cognitiva, el carácter multidimensional y la dimensión intersubjetiva– supondrá a Carpintero la totalidad posterior del citado artículo.

Dentro de *la función cognitiva*, Carpintero presenta cómo Ortega alude al fenómeno en sus funciones de «acomodación atencional de nuestra conciencia» y de ordenamiento y jerarquización de lo percibido, defendiendo el carácter «constructivista y transaccional» de la realidad que propone el filósofo en sus *Meditaciones*. Incide en que el mundo que Ortega presenta «es un mundo que, en un primer momento, aparece sin orden ni perspectiva [...]. Pero en un cierto punto entra la atención, la actividad en la percepción, y las impresiones que aparecen empiezan a ordenarse» (Carpintero 1990, 52-53). Lo crucial es cómo «mediante la atención, acaba por pasar el conocimiento de la impresión al concepto» (Carpintero 1990, 53), esto es, cómo su aparición auxiliar posibilita el conocimiento intelectual de la realidad.

Dada su «variada significación, no solo cognoscitiva, en relación con una compleja imagen de la realidad del hombre» (*Ibid.*, 54-55), indica Carpintero el *carácter multidimensional* de la misma, siendo de tal modo que Ortega llega a definirla

¹⁸ CARPINTERO, Heliodoro. «Ortega y la psicología: el caso de la atención». *Revista de Occidente*, núm. 108, 1990, pp. 50-51.

como «mecanismo esencial para el aparato psicológico humano», pues «en este tratar con la circunstancia, aquello que directamente me ocupa, aquello que constituye el eje de mi persona [...] es precisamente lo atendido» (Carpintero 1990, 54-55). De ahí la prioridad de la misma. Esto se ve especialmente reforzado en el caso del amor (en tal caso del «enamoramamiento») que para Ortega no es otra cosa que un fenómeno de la atención, una muestra explícita del funcionamiento de nuestro «corazón», entendiendo a este como el pregonado sistema de intereses y preferencias.

Cierra Carpintero su artículo aludiendo brevemente al *aspecto intersubjetivo* del fenómeno destacando la particularidad que presenta cada sistema de preferencias e intereses en función de cada época o tiempo:

Una época es para él [Ortega] un conjunto de generaciones en interacción, ese sistema irá variando al compás de las modulaciones que las sucesivas generaciones introducen en el campo social. [...]. Su cambio tendrá por fuerza que ser, en algún modo, un cambio en la perspectiva de los intereses y, en general, del sistema atencional (Carpintero 1990, 57-58).

El trato que Carpintero dispensa a la atención en Ortega no se agota en este breve artículo, ni empieza con él. En 1983, en la revista *Psicopatología*, en un número monográfico sobre “Ortega y la psicopatología”, Carpintero publicó un artículo llamado «Procesos psicológicos y situación histórica en el pensamiento de Ortega»¹⁹, en el que se refirió profusamente al papel que desempeña nuestro fenómeno a la hora de salvar la circunstancia, de conectarla con el «yo». Dice:

La atención selecciona elementos de la circunstancia: con ellos se va a construir un conjunto consistente y ordenado, es decir, «un mundo», donde ciertos factores [...] son atractivos, marcan el «espíritu del tiempo», mientras otros están gastados, o han perdido sentido (Carpintero 1983, 164).

Carpintero nos arroja a la idea de que, para que exista «un mundo», debe haber actuado la atención, pues el mundo es coexistente al yo (*Dii consentes*), el mundo es

¹⁹ CARPINTERO, Heliodoro. «Procesos psicológicos y situación histórica en el pensamiento de Ortega». *Psicopatología*, vol. 3, núm. 2 Abril-Junio 1983, pp. 157-170.

vivido y para vivirlo debemos posicionarnos ante él, perspectivamente, selectivamente. Así, forzosamente, los cambios de atención conllevarán cambios en el vivir o, dicho de otro modo, «los cambios en la vida lógicamente han de ser, al menos, cambios de atención» (Carpintero 1983, 163), pues la atención responde a un sistema de intereses fruto de un proyecto vital particular (he aquí de nuevo los argumentos remarcados por Marías sobre el proyecto de vida).

Este núcleo de intereses, oculto, inconsciente en su mayor parte, emerge de los sótanos de la personalidad a través de las «preferencias, de los objetos atendidos, de la elección amorosa» (Carpintero 1983, 163) demostrando cómo, tras la atención, subyace la propia historia biográfica de cada uno, su *Bauplan*, la única realidad radical que no es otra que la vida de cada cuál. Esto nos ofrece un argumento de aprobación insoslayable a nuestro apotegma transversal del «dime lo que atiendes y te diré quién eres».

Decíamos que el trato de Carpintero con la atención en Ortega no acababa en el citado artículo de 1990, en el año 2000, en su discurso de recepción a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, bajo el título *Esbozo de una psicología según la razón vital*²⁰, no dejó pasar la ocasión para recuperar al concepto de la atención hallando, incluso, un apartado específico sobre él llamado «Percibir, sentir, atender». En él, Carpintero aborda el carácter interpretativo del percibir siendo, precisamente por ese carácter hermenéutico, un atender. Es la citada distinción entre «ver» y «mirar» o «ver pasivo» y «ver activo» sobre la que tanto incide Ortega y que ya hemos visto tanto en Marías como en Rodríguez Huéscar. A partir de dicha distinción, Carpintero aborda el concepto de «perspectiva» o punto de vista arguyendo premisas como «todo percibir recorta un “paisaje” del medio en torno» [...] «estos paisajes son resultado ya de la atención» (Carpintero 2000, 54-55), reiterando los argumentos que esgrimen que la realidad percibida, mi realidad, no será otra que la realidad atendida.

A continuación reproduce los razonamientos sobre la multidimensionalidad de la atención, esgrimidos en su artículo de 1990. Escribe sobre la importancia de la atención en el «yo dinámico»; de su función en el paso de la impresión al concepto; del peso del sistema de intereses en la dirección selectiva de la atención; de la fijación de la misma

²⁰ CARPINTERO, Heliodoro. *Esbozo de una Psicología según la razón vital*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2000.

que supone el «enamoramamiento»; y de la visión supraindividual de esta. Evidencia, con todo ello, cómo «en varias ocasiones se fijó su mirada [la de Ortega] sobre el tema de la atención, llegando a ella desde temas y pensamientos bien diversos» (Carpintero 2000, 56), tantos, que su presencia se extiende a lo largo y ancho de toda su obra y pensamiento –he aquí el pie que abre la senda de nuestras pisadas–.

Coetáneo a Carpintero, pero con menciones de menor calado y especificidad, podemos destacar, a modo de reseña representativa, algunos artículos especializados de otro de los grandes profesores en la psicología del siglo XX, José Luís Pinillos. Hablamos de «Ortega y la psicología» o «Las investigaciones psicológicas de Ortega»²¹, ambos de 1983. En ellos realiza el profesor Pinillos una revisión crítica a la repercusión que el pensamiento psicológico orteguiano tiene, no solo para el propio conjunto de su obra, sino para la psicología en general. Necesariamente aparece alguna mención al tema de la atención, especialmente como mecanismo necesario para ciertos actos reflexivos, pero apenas ahonda en ello. En nuestra opinión, el profesor Pinillos no llega a captar, como sí lo hemos visto en Carpintero, la profundidad que el fenómeno mantiene para la obra del madrileño, por ello su mirada queda más bien tangencial, poco directa.

En parecido perfil se podría situar también «El “*Sistema de Psicología*”, de Ortega y Gasset»²² de Enrique Lafuente, del mismo año. En él encontramos testimonios más afinados a nuestro asunto como «la atención [...] el resultado más aparente de una determinada contextura psíquica individual, hace igualmente posible o imposible, según los casos, la percepción de determinadas verdades» (Lafuente 1983, 69), que trascienden el valor meramente psicológico apuntando hacia una ontología de la realidad. Pero nada nuevo añadiríamos a lo visto con Carpintero.

²¹ PINILLOS, José Luís. «Las investigaciones psicológicas de Ortega». *Teorema*, vol. XIII/3-4, pp. 495-503.

²² LAFUENTE, Enrique. «El “*Sistema de Psicología*”, de Ortega y Gasset». *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, vol. XVIII, Madrid: Ed. Universidad Complutense, 1983, pp. 51-74.

Podríamos continuar con «El “Sistema de Psicología” de Ortega y Gasset: ideas para un proyecto de ciencia psicológica»²³ de Martín García y De la Corte Ibáñez (1995) y, más recientemente, en 2002, el «"Sistema de Psicología". Fundamentos y tesis principales de la psicología fenomenológica de José Ortega y Gasset hacia 1916»²⁴ de Javier Echegoyen quien reitera los argumentos de sus predecesores:

[La estructura psíquica] determina el que unas personas atiendan a cierto tipos de verdades [...] y que sean ciegos para otras [...]. Ortega da particular importancia a la atención pues es ella la que nos lleva a tener presente una cosa en vez de otra y es el resultado de “nuestra individual contextura psíquica” (Echegoyen 2002).

Todos ellos son ejemplos a sumar a los análisis críticos realizados a partir de la publicación del curso público sobre «Sistema de la psicología», análisis que hacen ineludible la mención al fenómeno de la atención de uno u otro modo. Esta línea de comentarios en general parece resultar muy fértil en lo que a la atención se refiere, no solo desde una vertiente psicológica, pues también hallamos menciones interesantes a tal efecto desde postulados estéticos o artísticos. Un buen ejemplo de ello sería *El naufrago ilusionado: La estética de José Ortega y Gasset*²⁵ de Rafael García Alonso. En él encontramos un interesante capítulo titulado «El mecanismo atención/distracción», en el que el autor parece unirse a Carpintero en su propuesta de acentuar el carácter notorio de la atención en Ortega concediéndole el privilegio de un capítulo completo.

García Alonso centra su interés en el modo selectivo de la atención. Por este modo, reitera los argumentos ya vistos del *a priori* psicológico y del *foco de iluminación* que, por su dinámica, atiende determinados «trozos» de realidad dejando otros desatendidos, sumidos en una especie de *realidad potencial*. Nos dice, «las distintas miradas se hallan en relación a diversas intenciones de quién mira y a diversos

²³ MARTÍN GARCÍA, Raquel y DE LA CORTE IBÁÑEZ, Luís . «El “Sistema de Psicología” de Ortega y Gasset: ideas para un proyecto de ciencia psicológica». *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 16, nº 3, 3, pp. 249-254.

²⁴ ECHEGOYEN OLLETA, Javier. «"Sistema de Psicología". Fundamentos y tesis principales de la psicología fenomenológica de José Ortega y Gasset hacia 1916». Madrid, Julio 2002. [en línea]: <http://www.e-torredebabel.com/OrtegayGasset/Estudios/SistemadePsicologia.htm>

²⁵ GARCÍA ALONSO, Rafael. *El naufrago ilusionado: La estética de José Ortega y Gasset*. Madrid: Siglo XXI, 1997.

focos de iluminación que se desean destacar» (García Alonso 1997, 70). Estos desplazamientos del foco, insiste el autor, resultan perentorios para el modo en que se dé el hecho estético en cada época o pueblo, especialmente en lo que al trazado de la perspectiva significa.

Otro aspecto de la atención que resalta es la capacidad del fenómeno para clasificar, ordenar e integrar el mundo:

Colocar algo en el centro de nuestra atención implica adoptar determinada *perspectiva* y que la atención es una facultad jerarquizadora que organiza nuestra percepción de lo real en dos zonas: la de lo que atendemos y la de lo que desatendemos (García Alonso 1997, 62).

Finalmente, García Alonso se detiene en la posibilidad de controlar o educar la atención frente a su constante e insistente desplazamiento. Alude con ello a ciertas acotaciones de *Ensimismamiento y alteración* así como de algunos de los tantos análisis estéticos que el pensador madrileño redactó en su trayectoria, destacando la capacidad del arte para seducir e incluso amaestrar ese foco atencional y, con él, la construcción de planos de realidad.

Antecediendo y fundamentando el trabajo de García Alonso, en su línea más estética, no podemos eludir –aunque apenas nos vamos a detener en este momento– la revisión crítica que Nelson Orringer dedicó a desvelar las fuentes germánicas de Ortega²⁶. Es especialmente destacable para el caso el capítulo destinado a subrayar el influjo que Jaensch, con sus teorías sobre la percepción del espacio, mantiene sobre la visión orteguiana del arte y del fenómeno perceptivo-atencional. Teorías, las de Jaensch, que tal y como expresa Orringer, esconden principios tan fundamentales para Ortega como el Principio de la atención dispersa²⁷ que veremos en adelante (Cap. 2, 2.4.).

Aunque no nos detengamos en la visión de Orringer –principalmente por no tener mayores referencias al fenómeno de la atención–, esta aparecerá y reaparecerá a lo

²⁶ ORRINGER, Nelson R.. *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979.

²⁷ Ver en JAENSCH, Erich, R.. «Über die Wahrnehmung des Raumes». *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 6, 1911, pp. 1-488.

largo del trabajo dado el servicio que nos presta para esclarecer algunas de las ideas orteguianas a propósito de la atención.

Evidentemente, lo presentado hasta el momento no es, en absoluto, todo lo que hay. Sí nos parece una buena representación y de lo más granada. El registro se podría extender pero no aportaría nada más a lo ya especificado, por lo que entendemos que es suficiente con lo dicho. Nuestra intención no era adentrarnos en lo que estos autores específicamente expresaron, sino dar muestra explícita de que efectivamente lo hicieron y que nos preceden en la tarea. Por ello, tras esta breve revisión, no esperamos otra cosa que sentir cómo esa reacción inicial que ustedes pudiesen sentir de sorpresa y duda hacia nuestra propuesta de tesis haya ido atenuándose y su más o menos firme creencia empiece a vacilar, al menos ligeramente. Comprendemos que, a pesar de lo dicho y sobre todo por lo dicho, todavía haya quien, escéptico, decida replicar, pues si bien las menciones al fenómeno de la atención parecen ser variadas y de referencia intachable, no parece demostrarse con ello suficiente o sustancial vinculación entre los pretendidos términos para justificar toda una tesis doctoral. Si bien la presencia de la atención en la obra orteguiana es patente, el papel que juega en su filosofía parece no ostentar más que una función auxiliar o subalterna, lejos de ser un aspecto cardinal. No poca razón le damos al escéptico. Reconocemos, con Ferrater Mora, que «en lo que toca al número de los temas debatidos, no parece haber límite. Ortega ha escrito sobre las fuentes de Núremberg, sobre la lengua francesa, sobre la *Gioconda*, sobre el ballet ruso, sobre la etnología africana y, por su puesto, sobre la historia, el amor y la metafísica»²⁸, pero, ¿y de la atención?, ¿habló Ortega de la atención para emprender tan colosal tarea?

Decididamente responderemos que no de un modo exclusivo, que Ortega nunca dedicó un escrito íntegro y únicamente dedicado a la atención –y posiblemente descansa en ello el motivo del descuido persistente sobre el tema–. Pero la respuesta quedaría incompleta si nos quedásemos aquí. A ningún lector asiduo de Ortega se le escapa que el tema que inaugura o compromete un artículo es, a veces, lo que menos importa al madrileño. Aun hablando de una exposición de arte acaba Ortega por lanzar saetas metafísicas de trascendental calado, por poner un ejemplo. Por ello, más allá de lo

²⁸ FERRATER MORA, José. *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*. Barcelona: Ed. Seix Barral, 1973, p. 14.

anecdótico del motivo que atañe un escrito, siempre es menester realizar una pesquisa más honda que nos permita advertir que, más allá del mero hecho ocasional de que Ortega nos ha hablado de casi todo, se halla la constante presencia de este nuestro fenómeno en sus múltiples facetas y aspectos, latiendo diseminada como una sombra llanera bajo todos los terrenos, como un fantasma al acecho que espera para dar razón de cómo lo que se da, se da, y de qué modo. Esta es su valía.

Efectivamente, en apariencia, solamente en apariencia, la atención asoma esporádicamente como tema, pero nosotros entendemos que –y el caso que nos atañe es paradigmático– los papeles secundarios, pese a serlo, resultan fundamentales para el buen desarrollo de todo discurso, trate este de lo que trate, como lo son los mayordomos para el adecuado funcionamiento de una mansión. En tal caso, este mayordomo al que llamamos atención está presente a lo largo y ancho de toda la obra orteguiana, desde *Meditaciones del Quijote* hasta *Estudios sobre el amor* cruzando todos los escritos paisajísticos y estéticos. Y precisamente por ello lo entendemos como fundamental, por su omnipresencia más que por su fulgor, por ese misterioso don de la ubicuidad y no por su centralidad. La constante presencia del fenómeno en la obra será lo que haga de él un fenómeno imprescindible para entender la obra orteguiana, a pesar de sus funciones subalternas.

Para que los más exigentes nos concedan que lo expuesto no es una mera impresión personal hemos traído a colación la revisión bibliográfica ya desplegada. Pero por si quedase algún atisbo de suspicacia le prestaremos tres aljófares orteguianos, tan solo tres, que ayudarán a entender cómo, pese a su función auxiliar, el valor que ostenta la atención en la filosofía orteguiana es formidable. Ortega dijo de la atención – y citamos en crudo y sin preámbulos– que es esta «el instrumento supremo de la personalidad; es el aparato que regula nuestra vida mental» (ESA, V, 582); y en el mismo ensayo reiteraba²⁹: «en verdad, nada nos define tanto como cuál sea nuestro régimen atencional» (ESA, V, 579); y remataba el asunto con su más contundente y eficaz pronunciamiento sobre el tema: «Dime lo que atiendes y te diré quién eres»

²⁹ Nos referimos a «Amor en Stendhal» editado dentro de *Estudios sobre el amor*. Este ensayo se convirtió para Ortega en un campo de posibilidades para elogiar el papel del fenómeno de la atención así como para advertir de los riesgos que la misma nos puede comportar.

(ESA, V, 579), máxima que ya hemos citado en nuestro preámbulo y que culmina y aúna en sí misma la importancia que el fenómeno reviste para el proyecto raciovitalista.

Creemos que, con lo dicho y con las numerosas referencias críticas anteriormente enumeradas, queda demostrado el carácter indefectible e ineludible que la atención mantuvo para el pensamiento orteguiano y, por ello, entendemos justamente definido el objeto de la presente tesis. Dicho lo cual, veamos ahora el modo en que pretendemos abordarlo.

2. MÉTODO DE LA TESIS

Cuando un lector se acerca a las letras orteguianas –prolíficas en lecturas y posibilidades– puede hacerlo motivado por muchas razones. Podría, como ejemplo, acercarse a la pesquisa de un tema en concreto, como la «perspectiva» o la «circunstancia», quizá la «vida». Sin embargo, bien podría no pretender conceptos y aproximarse empujado por el regocijo que desprende el estilo literario del autor –en absoluto nada desdeñable–. Puede que incluso existiese quien lo hiciera por mera curiosidad biográfica allende de los pensamientos que el texto encierre, pues tampoco deja indolente la relevancia histórica del personaje.

Imaginemos a ese primer lector examinando todo lo referente al término «circunstancia», ávido por interrogar sobre el amarillento horizonte del papel añejo aquello que, en negro perfilado, se refiere al concepto codiciado. Enredado entre las *Meditaciones del Quijote*, deseoso de discernimiento, nuestro lector *escrutaría* el texto devorando los detalles, se aproximaría a la lectura afilando su *orientación*, aguzando su *mirada*, tratando de hallar aquello que espera –que *ex-specta*– entre el tamiz de sus líneas. Sin embargo, el segundo lector, ese quien más bien prefiere dejarse llevar por el goce de la literatura, en vez de inquirir, permitiría que su atención se expandiese, dejándose seducir por la *sorpresa*, por la *novedad*, por el placer de la *extrañeza* y del aprendizaje; no interrogaría, navegaría a la deriva por un océano abierto receptivo al mundo, a ser seducido por los estímulos que a él se refieren, a ser *enamorado* por el

mundo en torno. Y qué hay del que solamente pretende familiarizarse con el Ortega y Gasset más personal, lector que no puede sino *fijarse* en detalles y *omitir* rehechuras, *admirarse* por inesperados arranques líricos y profundas disquisiciones filosóficas, pues trataría de desgranar de lo dicho lo que tras ello se esconde, la vida más viva de las palabras: el escritor que las sustenta en el silencio de sus referencias.

Vemos que hay tantos lectores como miradas y tantas lecturas como paisajes... Pero independientemente del interés que los empuje, el lector, tanto si es interesado leedor como si resulta ser desprendido en su gesto, para acceder al mundo orteguiano o conocer su figura, para complacerse con el texto o arrojarse a sus bajíos, deberá hacer ineludible uso de aquello que nos congrega en el presente trabajo, de aquello que tanto especialistas como legos hemos convenido en llamar «atención». Todo lo cual nos lleva a advertir un primer hecho de expresión innegable: que la presencia del fenómeno de la atención tanto en nuestro interés descubridor como en nuestro quehacer más cotidiano, resulta constante e ineludible. En otras palabras, a ojos vista se aprecia cómo el nuestro no es un fenómeno que aparezca tras inacabables análisis o teorizaciones inagotables, no es un elemento creativo generado por largas cadenas de abstracciones, sino al contrario, nuestro fenómeno es tan presente que resulta ineludible e inevitable en todo momento. Quizá es tan patente y está tan patentizado que su virtud sea al tiempo su peor designio, pues nadie es capaz de mirar su mirada.

En 1890, William James inauguró un largo periplo de enunciaciones e investigaciones sobre el concepto de la atención y, curiosamente, comenzaba su más celebrada definición diciendo: «Todo el mundo sabe lo que es la atención»³⁰. Cómo no, pues como decimos se halla siempre presente en cada una de nuestras acciones conscientes, si incluso nuestra abuela no para de insistir en que “*prestemos atención*” a aquello que nos dice, que “*estemos atentos*” al cruzar la calle, que “*seamos atentos*” con ella cuando nos requiere. Nada más cierto, todo el mundo habla de atención y parece saber qué es y de qué se trata, pero lo que no sabía James en aquel momento es lo que nos esperaba cuando, al fin, la comunidad académica cogió el reto y decidió aprehender y analizar lo que esta obviedad contenía. De algún modo les sucedió lo mismo que a San Agustín cuando intentó definir el tiempo —«cuando nadie me lo pregunta, lo sé;

³⁰ JAMES, William. *Principios de Psicología*, vol. I. México: FCE, 1989, p. 403.

cuando quiero explicarlo, no lo sé»³¹—, a saber, un silencio y una incomodidad que no pudo más que traer de cabeza a tantos como lo intentaron hasta todavía nuestros días. Concretar y definir eso que «todo el mundo sabe lo que es» resultó ser una tarea de lo más compleja y desesperante pues, a pesar de su presencia inagotable, nadie ha sido capaz de concretarlo todavía.

Pues tratar, al menos, de dar muestra explícita de semejante dificultad y acordar una definición que nos sea operativa para el desarrollo del presente trabajo será el primer paso a dar en nuestro despliegue analítico. Ello solo, no obstante, nos resolverá la mitad primera de la ecuación, todavía nos queda una segunda variable: Ortega. Debiéramos pues, en primer lugar, atender al *sentido histórico* y refinar la pregunta sobre qué es la «atención». Así, debiéramos preguntar y preguntamos qué es la «atención» hoy y prorrogar dicha cuestión con la pregunta que inquiere si aquello que entendemos hoy por atención equivaldría de algún modo a aquello a lo que Ortega, arrancando el siglo XX y mucho más cercano a James, mentaba como tal. O al menos si implica el mismo significado, pues como el propio Ortega decía «el sentido histórico comienza cuando se sospecha que la vida humana en otros tiempos y pueblos es diferente de lo que es en nuestra edad y en nuestro ámbito cultural» (OC, III, 308).

La réplica a ambas cuestiones, por ineludibles y precisas, se irá ofreciendo en los consiguientes capítulos. Trataremos de acercarnos al significado de la atención hoy (Cap. 2) y al que Ortega le daba en sus escritos (Cap. 3-7, ambos incluidos). Y decimos bien, *trataremos*, pues la pretensión y el camino serán ya en sí todo un logro dadas la volatilidad anunciada del concepto por un lado y la distancia histórica que nos separa de la obra orteguiana por otro. No obstante, ya sabemos que la comprensión del sentido de las cosas es un camino *hacia las cosas mismas*, un camino que atraviesa la maraña de preconocimientos y omisiones que el sujeto alberga en su *actitud natural*. Así que, si ayudamos a esclarecer el sendero que nos conduce hasta el concepto de la atención ahora y nos deslizamos hasta Ortega mediante un aliento dialéctico aderezado con un

³¹ AGUSTÍN. *Confesiones*. Trad. de Antonio Brambilla. Bogotá: Editorial San Pablo, 1986, p. 489.

afanoso empuje hermenéutico, estaremos dando cierto orden al conjunto y, por ende, conceptualizando al mismo³².

Para establecer, pues, el vial de aproximación a nuestro objeto, el enfoque del mismo, nos inspiraremos en las palabras del profesor San Martín cuando dice que «lo que importa, desde una perspectiva orteguiana [...], es lo que es nuestra inmediatez, pues por ella nos abrimos al universo en el sentido más estricto de la palabra, es decir, a todo» (San Martín 1998, 214); y nuestra inmediatez será precisamente el comienzo de nuestro periplo, el primer paso, desde el que daremos un segundo, dirigido a allanar su más cercana inmediatez y así sucesivamente con un tercero y con un cuarto, pretendiendo llegar tan lejos como podamos, siempre desde nuestra situación actual hacia lo inmediato en cada caso, esto es, pensando dialécticamente pues, dice Ortega:

cada paso mental que damos nos obliga a dar otro nuevo paso; no uno cualquiera, no así a capricho, sino otro paso determinado, porque lo visto por nosotros en el primero de la realidad que nos ocupa [...] nos descubre, queramos o no, otro nuevo lado o componente de ella que antes no habíamos advertido (OC, VII, 453).³³

Siguiendo tales instrucciones no lograremos únicamente ser más orteguianos –lo cual no nos vendrá nada mal–, sino que lo hacemos de tal modo porque no cabe otra opción, al menos no una que no nos arroje al abismo de la especulación. Es sabido que para poder dirigirnos a cualquier punto del universo, sea este real o imaginario, sea a través del espacio como del tiempo, por necesidad e imposibilidad de alternativa dado que somos seres situados, deberemos partir de lo que nos es inmediato, de nuestra más inmanente cercanía, esto es, de lo disponible, de lo presente, de lo *a la mano*, para el caso, de lo que hoy entendemos por «atención»:

³² García Alonso, en su estudio ya citado sobre la estética en Ortega, dedica un capítulo a tratar la epistemología de nuestro autor. En tal desglose indica que uno de los criterios metodológicos fundamentales en Ortega es, precisamente, «enfocar el problema a tratar [...] el mecanismo de la atención es absolutamente indispensable en cualquier estudio teórico» (García Alonso, 1997, 44). A dicho criterio epistemológico añade: a) Tener en cuenta las relaciones que afectan al concepto problemático (idea de sistema); b) explicar la génesis del fenómeno desde su interior; c) allanar las contradicciones; d) el aspecto atencional ya citado; e) operar con una dialéctica real; y f) generar ideas. En todas ellas pretendemos incurrir en la presente tesis, y así lo estamos planteando.

³³ *Idea del teatro* (OC, VII, 441-504).

Mentalmente estamos en todas partes, somos ubicuos, pero nuestro cuerpo nos retiene y encadena en un sitio, nos localiza y sitúa. [...] esta cosa en apariencia tan simple como es el «aquí», como es el tener que estar en un «aquí», representa una amputación permanente de nuestra propia vida, una negación de sus otras posibilidades, una retracción y un confinamiento; es, en sentido trascendente, la servidumbre de la gleba que la condición humana padece (OC, IX, 18)³⁴.

De modo que nuestra exposición comenzará y se encadenará siempre con y desde *lo a la mano* en cada momento, evitando divagar en nimios saltos genéricos, sin lejanías que solamente *a posteriori* y con una exposición completa podamos comprender. Trataremos de movernos escalonadamente durante el texto en tanto movamos conceptualmente nuestra situación, de modo que podamos ir ampliando el campo de conocimiento u horizonte de visión, nuestra perspectiva, pues «toda progresión de dominio y aumento de territorios morales supone la tranquila, definitiva posesión de otros donde apoyarnos. Si nada es seguro bajo nuestras plantas, fracasarán todas las conquistas superiores» (MQ, I, 354).

Así que este será el *modus operandi* que sigamos, no hallamos forma mejor de aproximarnos a nuestro designio. En rigor, tampoco hallamos otra. El argumento se justifica con facilidad: la pregunta sobre qué entiende Ortega por atención la hacemos nosotros (nuestra «generación»), concretamente la hago yo, y yo la hago –como hemos avanzado– desde una determinada situación presente, *hic et nunc*. Este horizonte me es inherente, fatalmente inherente, por lo cual, preguntar por la atención en Ortega significa preguntar por lo que hoy entiendo yo por atención y sobre quién hoy yo entiendo que es, luego fue, Ortega. No se puede dar inicialmente de otro modo. Por ello vemos conveniente despejar previamente las primitivas intersecciones: qué es «atención» hoy y quién es Ortega para nuestro tiempo –lo cual se ira desgranando a lo largo de la tesis a medida que citemos su obra y su visión del mundo–. De tal modo, dada la imposibilidad de preguntar sobre aquello que desconocemos, habremos primero de disipar nuestras cuestiones prístinas para así llegar, modificada nuestra situación

³⁴ Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee. (OC, IX, 9-229).

actual, a la cuestión que nos compete resolutivamente: qué entendía Ortega por atención y qué supuso esta para el autor, para su obra y para su tiempo.

Un segundo motivo que legitima este proceder se ciñe a una mera cuestión de método. Puesto que somos seres situados y que, frente a Ortega, nos separa un abismo en rigor insondable e insalvable, para realizar una aproximación satisfactoria a su figura y a su concepción de la atención, sería provechoso intentar acercarse al propio autor mediante la asunción de su mismo espíritu metodológico, esto es, tratando de atender y entender su forma de abordar el mundo. Esto significa sencillamente acercarnos al conocimiento partiendo de esa preconizada inmanencia y desde ella misma, pues ello representaba, no otra cosa, lo primordial para Ortega. Según él, para abrirnos al mundo debemos partir de la realidad que nos circunda, siendo el mundo el complemento de la comprensión de lo que somos, «mas porque lo inmediato es nuestra salida al universo se impone la necesidad de su comprensión. Si no lo entendemos nos cortamos la posibilidad de entender el mundo, de salir comprensivamente al mundo» (San Martín 1998, 214), pues «mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos de Guadarrama o el campo de Ontígola» (MQ, I, 322). Así, aproximándonos al concepto de la atención en Ortega a través de los surcos que el propio Ortega acostumbraba a trazar, debiera poder acercarnos al objeto en cuestión y, de un mismo plumazo, al propio autor. Siempre, claro, manteniendo una suspicaz mirada al abismo que inevitablemente nos va a separar, pues «cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra» (VP, II, 16).

3. CONCEPTOS INELUDIBLES

Lo primero que comprueba todo el que se dispone a ahondar en la filosofía orteguiana es cuán pronto se las tiene que ver con un cierto haz de términos que, por su alta regularidad y por la trascendencia de su significado, resulta ineludible considerar si se pretende ir más allá de lo meramente formal. Estos conceptos representan llaves

maestras, necesarias para abrir las puertas substanciales del pensamiento orteguiano y, a la par, un surco valioso para realizar una aproximación hacia su concepción.

Entre el amplio caudal terminológico propio del autor –tan amplio como su obra– podemos subrayar la realidad a través de conceptos como «circunstancia», «mundo», «paisaje», «perspectiva», «horizonte»; si atendemos a lo más íntimo encontramos el «yo», el «espíritu», el «alma» o el «corazón». Y sobre todos ellos, se despliega la sombra omnipresente de una estructura mucho más profunda y radical, un término de concepción fundamental y angular para su filosofía, el concepto de «vida».

Sobre las definiciones e implicaciones de cada uno los términos hay ya numerosos autores con incontables páginas dedicadas a su estudio. El propio Ortega los analizó y repasó desde sus múltiples perspectivas. Bien difícil será, pues, que aportemos nada nuevo. Pero ello no justifica una huida hacia la omisión sino todo lo contrario, nos empuja a una revisión intencionada. Tales conceptos son, como hemos apuntado, llaves maestras, nociones ineludibles y, tanto si pretendemos hablar de atención como de Goya, resulta inevitable vérselas con ellos. Ahora bien, no pretendemos caer en rehechuras y, dado que nuestro método declarado no es otro que el de seguir la inspiración orteguiana, esto es, *realizar y ser nuestro proyecto vital*, operaremos solo y exclusivamente en función de nuestro sistema de preferencias e intereses. En otras palabras, solo abordaremos aquellos conceptos precisos para la posterior comprensión del fenómeno de la atención en Ortega.

Si nos fijamos en lo dicho hasta el momento sobre la atención y si nos atenemos a lo que *todo el mundo sabe* sobre lo que la atención es, advertiremos fácilmente ciertos aspectos que pueden orientarnos a la hora de discriminar un glosario específico. Uno de esos aspectos espontáneos es saber que, *quien atiende, atiende a algo*, un texto, un paisaje, otro sujeto o, incluso, un centauro fruto de nuestra imaginación. Sea lo que fuere, siempre tenemos dos elementos co-implicados que emergen del propio enunciado –la etimología del verbo así lo denuncia: *ad-tendere*: tender o dirigirse hacia³⁵–. De un

³⁵ Atender, del infinitivo latín *attendere*. Verbo de la tercera conjugación: *attendō, attendere, attendī, attentus* → *adtendō, adtendere, adtendī, adtentus*. *Ad tendo*. Tender, dirigir hacia, disponer, parar mientes, prestar atención, dedicarse. En su forma intransitiva corresponde a aplicar voluntariamente el entendimiento a un objeto espiritual o sensible. Cfr. *Numen-The latin lexicon* [en línea]: <http://latinlexicon.org/definition.php?p1=2005366&p2=a&p3=2>

lado encontramos a un sujeto/agente que atiende, que ejerce el acto de atender (un «yo»); del otro, el destino hacia el que nos dirigimos, un algo hacia lo que tender, esto es, una alteridad u objetivación (un «no yo», un «otro»). Hay, empero, un tercer elemento oculto tras la sentencia, un elemento que, aun no verbalizado y libre de sustancia, resulta fundamental para nuestro análisis: el factor transitivo, el factor que posibilita la unión entre el agente-que-atiende y el objeto-atendido: el preciso acto de atender entendido como un acto ejecutivo, como un acto de *vida*.

Así, el mero hecho de preguntar sobre a qué y a quién implica la atención, nos revela de un modo directo y sencillo dónde deberemos buscar. Tales lindes son efectivamente la idea de «circunstancia», por ser esta uno de los campos más hacederos a la hora de captar nuestra atención; consecuentemente nos arrimaremos a la de «perspectiva», pues lo atendido de la circunstancia lo será, irremisiblemente, en dicho modo; y, teniendo definido el objeto, restará el sujeto, la idea de «yo», de quién dirige la mirada, de quién atiende. Finalmente, nos fijaremos en lo que no se dice, en lo que se hace, en la acción misma, condensada de un modo radical en la idea de «vida». Estos conceptos, fundamentales para la filosofía raciovitalista, esenciales en la obra orteguiana, lo serán también para comprender la atención como fenómeno cognitivo *sensu stricto* y, especialmente, en Ortega. Apuntados pues –«circunstancia», «perspectiva», «yo» y «vida»–, veámoslos ligeramente para familiarizarnos con ellos y, de este modo, ir acercándonos a nuestro objetivo primordial, la atención en Ortega.

3.1. LA IDEA DE «CIRCUNSTANCIA»³⁶

La circunstancia³⁷ es para Ortega, en primer lugar y de un modo básico, aquello que hay en nuestro derredor, aquello que no soy «yo» pero que me rodea, que me

³⁶ Hemos utilizado el modo «Idea de “circunstancia”» prestado de Julián Marías en reconocimiento al exhaustivo análisis que de esta alcanzó a realizar en su obra: *Ortega I: Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza, 1983.

³⁷ Entre las revisiones a la idea de «circunstancia» destacaremos la edición comentada de *Meditaciones del Quijote* que Marías realizó en 1957, que editó la Universidad de Puerto Rico, donde la idea de circunstancia es tratada con cierta exquisitez. En contraposición a esta podemos advertir algunas interpretaciones disyuntivas como las de Cerezo Galán quien apuesta por una lectura de fondo más

envuelve, que me es cercano (*circum-stantia*) frente al todo remoto. La circunstancia es aquello a lo que de un modo *inmediato* me enfrento, sean valores, usos o cosas que me cercan y en las que me desenvuelvo. Pese a no ser «yo», no me es para nada indiferente, no debe serlo so pena de perderme a mí mismo con ella, pues «la inconexión es el aniquilamiento» (MQ, I, 313) y nuestra vida necesita –como veremos– ser vivida, precisamente, en medio y mediante los avatares que la circunstancia alberga, tanto que hasta el organismo humano se manifiesta como un ingrediente más de esa misma circunstancia³⁸, como lo son los «mundos interiores» que mi mente entreteje, pues las *cosas* que me circundan no agotan en ellas la circunstancia que aun remitiendo a lo inmediato no muere en la materialidad. La circunstancia, pues, es ese contorno en el que el hombre vive, al que se dirige y acude con el fin de evitar todo aislamiento y perdición vertiendo sobre ella cierto *afán de comprensión* o *amor intelectual*, un amor que «va ligando [...] cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial» (MQ, I, 313).

En esta ligazón amorosa, la circunstancia, más allá de ejercer como horizonte vital, se mostrará asimismo como un elemento necesario en el afán de comprensión, de plena comprensión o autocomprensión del ser en tanto ser humano, pues solo será factible el conocimiento de uno mismo si se hace teniendo en cuenta a la circunstancia, de un modo sistémico³⁹. Aparece, así, un concepto clave en nuestro análisis de la atención, el de *salvar la circunstancia* –para salvarme yo–, entendiendo por *salvar* un acto mediante el cual llegamos a dotar de *sentido* lo que nos envuelve, deshilvanando el *logos* de las cosas y con ellas completando –según Ortega– lo que el sujeto es, pues «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (MQ, I, 322). En tal propósito, en la necesidad de *salvar* la circunstancia para salvarme a mí, la atención se

existencial y cercano al pensamiento heideggeriano. Cerezo halla paralelismos entre el *estar-en la circunstancia* con el *ser-en-el-mundo*, así como entre el *Sorge* heideggeriano y la *preocupación* orteguiana. Cfr. CEREZO GALÁN, Pedro. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 2011. Del mismo modo no podemos pasar por alto el análisis que de la misma hace Silver. Cfr. SILVER, Philip W.. *op. cit.*

³⁸ Cfr. MARÍAS, Julián. *op. cit.*, p. 361.

³⁹ Para Ortega la idea de «sistema» es fundamental para entender el modo en que la realidad se nos da. Para el autor, todo sujeto parte necesariamente de lo inmediato, de lo que nos circunda, de lo cual, *salvando* la inmediatez, vamos descubriendo cierta suerte de «conexiones» entre las *cosas* de nuestro alrededor que nos expande hacia el universo. Según Silver la idea de «sistema» arraiga en Ortega principalmente por influencia de la *Gestalttheorie* (von Ehrenfels, Wertheimer, Köhler), aun cuando esa visión sistemática ya es pretendida por el autor desde su etapa neokantiana. Cfr. SILVER, Philip W.. *op. cit.*. Para ampliar ver MORÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968.

erigirá, como iremos viendo, en un elemento decisivo y necesario. Aquí, precisamente, radica la importancia ontológica del fenómeno.

Advierte Ortega que «el hombre rinde al máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias» definiendo a estas como «¡las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!» (MQ, I, 319). Dando voz a esas cosas mudas llega el hombre a su máximo, a la excelencia, llega el hombre a pretender ser quien es. Ese es el planteamiento basal de la filosofía raciovitalista. Para vivir plenamente no cabe más plebiscito que proceder mediante y a través de la circunstancia que a cada cual le envuelve, pues esta no es otra cosa que *la otra mitad de mi persona*. Como indica Marías (1983a, 380) «La *persona* no es *solo yo*, sino que incluye la realidad circundante; y, por tanto, yo solo soy plenamente *yo mismo* en forma circunstancial». Somos seres históricos, epocales, biográficos. Así que solamente a través de la circunstancia podremos completar aquello que somos y pretendemos ser, salvándola, comprendiéndola, dotando de sentido todo aquello que nos envuelve de modo tal que el sujeto conecte y comience a abrirse al universo, pues «mediante las circunstancias el hombre se pone en comunicación con el universo» (MQ, I, 319) o, como dice Ferrater Mora (1973, 50), la circunstancia de cada cual es «el cordón umbilical que nos vincula al resto del universo. No nos queda otro remedio que aceptarlas como punto de partida y acaso también como jalones en nuestro itinerario vital y filosófico». La circunstancia es la antecámara al resto de realidad; es, efectivamente, el medio en el que el hombre se desenvuelve y, como tal, parte fundamental y complementaria de nuestro «yo».

Ortega dedica, entre otros momentos, gran parte de sus *Meditaciones* a desentrañar la doctrina de ese «amor intelectual»⁴⁰, doctrina que resultará esencial para la comprensión de su filosofía y en el que nuestro fenómeno resultará indispensable. Promulga el madrileño el amor a las cosas, a esas cosas que, mediante su comprensión, llevamos a la plenitud de su significado abriendo así la posibilidad de alcanzar la plenitud de *mi* significado, pues «la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre» (MQ, I, 322), reabsorbida ella, saciado el sujeto. Podemos decir, pues, que mi circunstancia, en definitiva, es lo que me complementa y me completa,

⁴⁰ Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *op. cit.*, p. 60.

«mientras yo no sepa qué es el universo, mi vida no tiene sentido, porque es ella una mínima palabra o fragmento de una frase enorme, cósmica, que solo en su integridad posee significado» (OC, III, 540). He aquí la importancia que reviste para Ortega la circunstancia y la necesidad imperiosa de responsabilizarse de ella –de amarla– en tanto vía de plenitud. Ese acto de *amar*, como decíamos y como veremos, no es más que un acto atencional, un percatarse de la realidad curándola y procurándola, un hacerse cargo de ella. Como indica Morón Arroyo (1968, 144), «los matices estaban ahí, no son una posición del sujeto; pero exigen atención para brindarse. A esa actitud llama Ortega “amor”».

Así pues, para no dilatarlos en exceso, diremos que la circunstancia es la parte complementaria –coexistente– de mi «yo»; una parte menguada pero primordial de todo lo que es posible llegar a *amar intelectualmente* como sujetos; es nuestro mundo, un espacio-tiempo determinado y delimitado en el que nos desenvolvemos arrastrando grandes limitaciones biográficas y biológicas, presos de una restringida capacidad cognitiva que solo nos permite *salvar* una parte circunscrita de la realidad, no toda ella de una vez, sino sucesivamente, *seleccionando* porciones de la misma que conectaremos con otras y así sucesivamente, de lo inmediato a su contiguo y de este a su consiguiente, pues:

como un inmenso panorama se halla el Universo todo, patente siempre ante nosotros; pero en cada hora solo una porción de él existe para nosotros. La atención del hombre peregrina como el reflector de un navío sobre el área inmensa de lo real, espumando de ella ahora un trozo, luego otro (OC, II, 494).

La «vida individual, lo inmediato, la circunstancia» (MQ, I, 231) será, pues, aquella porción de realidad que podamos atender, que alcancemos a vivir; esa porción de realidad que se nos da ejecutivamente, prontamente, como *mundo vivido*⁴¹, como *mi mundo*. Un mundo al que «debemos convertir, más bien, en objeto de amorosa comprensión y descubrir, desvelar, *su* sentido profundo, sus lazos con el resto de “su” mundo» (Silver 1978, 148). Un mundo que, dada nuestra situación en el horizonte

⁴¹ Cfr. CEREZO GALÁN, Pedro. *op. cit.*, p. 92. Cerezo Galán apela al término *mundo vivido* para referirse a esa coexistencia yo-circunstancia que supone la vida. Concepto de filiación fenomenológica y existencial, pródigamente presente en la obra de Merleau-Ponty.

universal, se nos descubrirá a través de lo que seamos en cada momento y mediante lo que atendamos según aquello que seamos, esto es, según nuestro sistema de intereses y preferencias, esto es, según nuestro *punto de vista* o «perspectiva»:

El hombre es, en efecto, inseparable de su circunstancia: yo y circunstancia se necesitan, existen solo como funciones mutuas y complementarias de la realidad radical única que es la vida humana. Ahora bien, la estructura de esa realidad dúplice resulta ser, en uno de sus aspectos fundamentales, la de una perspectiva (Rodríguez Huéscar 1985, 99-100).

3.2. LA IDEA DE «PERSPECTIVA»⁴²

No es posible acometer un análisis del concepto «circunstancia» en Ortega sin posarse con ello sobre los hilos de la perspectiva. Ambos son conceptos inseparables, relacionados de un modo tal que difícilmente podremos entender el uno sin atender al otro. «Circunstancia» y «Yo» se necesitan, el modo en que estas se atañen mutuamente, coexistiendo, es bajo la forma de *perspectiva*.

Lo primero que debemos advertir es que cuando Ortega habla de perspectiva no se refiere a ella de un modo unívoco e invariable, al contrario, a lo largo de su obra advertiremos que menciona diferentes aspectos de la misma. Nos habla de *perspectiva intelectual, estimativa, espacial, temporal*. Ello no es debido a que se trate de un concepto vago o ambiguo, todo lo contrario. A pesar de las múltiples referencias o abstracciones a las que el concepto se ofrece, debemos tener siempre presente que estas no son más que meras aplicaciones tematizadas de un mismo referente que las subyace, como una raíz fundamental que, según Ortega, posee la única dación real del término – única e intransferible para cada sujeto–: la de *perspectiva vital*. No vamos a detenernos en los matices y particularidades de cada una de las modalidades, pues iremos viéndolas

⁴² Tomamos esta vez prestado el modo «Idea de “perspectiva”» de Rodríguez Huéscar por motivos análogos a los anteriormente aludidos con Julián Marías -aunque Marías también la mencione en distintas ocasiones-. La revisión que Rodríguez Huéscar realiza a tal concepto es un referente constante para nuestro quehacer en el presente trabajo.

aplicadas en nuestra revisión de la obra. En todo caso remitimos al lector a que consulte el valioso y exhaustivo análisis ya mentado de Rodríguez Huéscar *–Perspectiva y Verdad–* en el que hallará todos los detalles al respecto. Ahora bien, sí entendemos significativo destacar el hecho de que, tras las diferentes abstracciones, subyace siempre una modalidad más radical y profunda. No es un mero matiz descriptivo que añadamos al concepto, significa que Ortega, con la voz *perspectiva vital*, está pujando por abrir las puertas a toda una metafísica de la realidad que sitúa a esta, a la perspectiva vital, en el centro de la misma, entendiéndola como el *ser definitivo del mundo*. Para Ortega, la perspectiva no se reduce a una mera referencia perceptual, indica directamente el modo de *vivir* la realidad, el modo en que la *interpretamos*⁴³, en que la *salvamos*, pues la perspectiva es justamente «la condición de lo real y la posibilidad de acceso a su verdad» (Marías 1983a, 372). En ella consiste *el ser definitivo del mundo* «que no es materia ni alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva» (MQ, I, 321). O, como nos recuerda el propio Marías (1983a, 376), «para Ortega *la realidad solo existe como tal perspectivamente*, y en ello se funda la posibilidad de su verdad».

Es mucho y muy importante lo que acabamos de decir, así que no vendrá mal que lo abordemos algo más detenidamente. Hemos visto en la definición de circunstancia cómo esta es asumida por el sujeto siempre desde la *situación vital*⁴⁴ que ocupa, esto nos obliga a tener presente un par de aspectos fundamentales. El primero es que, como todos sabemos, quien mira (permítanme afinar diciendo *quien atiende*) lo hace siempre situado desde un punto inevitablemente definible –histórica, geográfica y vitalmente–. Puesto que existimos en medio de un contexto, de un horizonte del que formamos parte, aquello que miramos será siempre visto desde un *punto de vista*, desde *nuestro* punto de vista:

⁴³ Para Ortega, toda acción humana es per se interpretativa. No podemos conocer la cosa sino a través de la interpretación que de ella hagamos, en función de nuestra perspectiva, de nuestra ordenación jerárquica o estructuración. Obviamente, la interpretación no será la cosa misma, pero se refiere a ella, ocultándola, a la vez que denunciándola. Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *op. cit.*, pp. 237 y sig..

⁴⁴ Cuando Ortega habla de *situación* no se refiere meramente a un posicionamiento espacial, la referencia va mucho más allá del lugar físico que se ocupa en un presente supuesto. *Situación* se refiere, a su vez, a una epocalidad entendida como momento histórico (como *Lebenswelt*). Más aún, y así lo apunta Rodríguez Huéscar (1966, 102), *situación* «funciona en cada momento de acuerdo con el *proyecto o programa de vida* que es cada hombre», esto es, de un modo ético. Así pues, *situación* alude al espacio, a la época y, de un modo más radical, al proyecto de vida de cada cuál. Por ello la perspectiva o el punto de vista decisivo siempre es el de la vida, no el de la *contemplación* de la realidad sino de esta en cuanto la *vivimos*.

La realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, faltamente, en el universo. Aquella y este son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista (VP, II, 16).

Es el punto de vista desde el cual generaremos las distintas ordenaciones de distancia y profundidad de lo visto respecto de mí, pues toda visión de realidad es en sí misma una interpretación de la misma, supone una *jerarquía*⁴⁵ o, lo que es lo mismo, una *estructuración jerárquica* de planos o estratos a partir de la situación en la que se halle, determinando así lo que le es cercano, lejano, fuerte, débil, etc.. De modo que «lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término» (VP, II, 17). Ahora bien, no debemos olvidar que no hablamos únicamente de una perspectiva espacial, ni temporal, sino que lo hacemos también de una perspectiva intelectual y de una estimativa. Los planos o estratos incumben a todas las modalidades sin excepción pues, como hemos anticipado, de lo que habla Ortega en todo momento es de algo mucho más radical, una perspectiva vital.

El segundo punto que se infiere –importantísimo para Ortega–, emerge tras una desnuda deducción de hondas consecuencias: siempre que se mira hay, tras la mirada, un sujeto que mira, un «yo» particular e irrepetible, un ser que se enfrenta abiertamente al mundo, que, debido a sus limitaciones intrínsecas, deberá abrirse –atender– al universo *seleccionando* pedazos de él, atendiendo retazos de este mientras desestima el resto. Esto presume, *sensu stricto*, que cada uno de nosotros será el privilegiado poseedor –triste, si aspiramos a la totalidad– de una perspectiva particular del universo, de un retazo personal del mismo, ya que «no es el mismo el “mundo” del asiático que el del griego socrático o el de un contemporáneo» (TNT, III, 192), pues «dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles» (VP, II, 16-17).

Cada sujeto, incluso el mismo sujeto en distinto momento o lugar, se acercará a un objeto dado siempre y necesariamente desde una irrepetible perspectiva, pues hay recuerdo pero no retorno. La vida es proyecto, es pros-pectiva. Esa es la «fatalidad» del

⁴⁵ Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *op. cit.*, p. 277.

ser humano, su parcialidad irrepitible e intransferible que hace que seamos sujetos únicos, solitarios e insustituibles, a la par que necesarios. Afortunadamente necesarios, porque, pese a la *soledad radical* que nos aflige, el hecho de que la perspectiva sea irrepitible e intransferible no significa que no sea almacenable ni comunicable, de modo que existe un atisbo de salvación condicionado a que *entre todos los hombres podamos llegar a vivir lo humano*⁴⁶. Sin esa intersubjetividad, sin ese intercambio de perspectivas, estaríamos condenados al solipsismo más radical y al aniquilamiento tan sorteado.

Así pues, «la realidad cósmica es tal, que solo puede ser vista bajo una determinada perspectiva» (TNT, III, 119), desde el condicionado sujeto que la contempla y que la vive, que la estructura y la interpreta desde su personal punto de vista, inmerso en su situación vital y tendido hacia un mundo que le enfrenta y le complementa. La circunstancia que cada cual viva lo será, pues, bajo el prisma de su mirada, de su *foco luminoso*⁴⁷, de esa linterna que alguien dirige⁴⁸ con envoltura de valores, de ideas y de creencias, de intereses y preferencias, de un *ordre du coeur*⁴⁹ que convierte la realidad en perspectiva y, por tanto, en *paisaje*⁵⁰, pues «el paisaje humano es resultado de una selección entre las infinitas realidades del universo» (OC, III, 291), «aquello del mundo que existe realmente para cada individuo, es su realidad, es su vida

⁴⁶ «?Solo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano? –dice Goethe» (VP, II, 19).

⁴⁷ La idea del *foco luminoso* y, por tanto, de la linterna a la hora de describir el fenómeno de la atención, la adquiere Ortega del símil scheleriano entre la atención y el cono luminoso de un faro. Así lo vemos en MORÓN ARROYO, Ciriaco. *op. cit.*, p. 204; SCHELER, Max. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1926, p. 98.

⁴⁸ CC, VI, 211.

⁴⁹ Max Scheler defendía que los elementos emotivos del espíritu poseen también un *a priori*, el cual no es exclusividad del pensamiento como alegaba Kant. Cfr. SCHELER, Max F.. *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós, 2001. Como podemos ver por lo ya expuesto hasta el momento, esta idea influenció de manera notoria en el joven Ortega y perduró de un modo profundo en toda su filosofía posterior. Este apunte sobre el *ordre du coeur* scheleriano enlaza con la idea del *a priori cordial* enunciada por Rodríguez Huéscar. Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *op. cit.*.

⁵⁰ El concepto «paisaje» es otro de los fundamentales en Ortega, concepto íntimamente vinculado –en ocasiones directamente sinonímico– al de «perspectiva». No nos detendremos a dedicarle una especial atención en el presente apartado dejando su abordaje para cuando nos refiramos directamente a la atención en la obra de Ortega (Cap. 4). Como veremos entonces, paisaje y atención serán conceptos inseparables, interdependientes, ya que el uno necesita efectivamente del otro para producirse y es en el otro donde el uno actúa.

misma» (OC, VII, 409)⁵¹, –a lo que añade Carpintero (2000, 54-55)– y «estos paisajes son resultado ya de la atención».

El paisaje será pues la circunstancia salvada, la realidad en perspectiva, nuestro mundo, el mundo atendido, interpretado en función de nuestro *a priori cordial*, conectado con nuestros intereses y preferencias, allá donde se reúne el yo con la circunstancia, el *mundo vivido* de los fenomenólogos, la vida en suma, lo que define, en parte, aquello que somos. De ahí que si sabemos a *qué atendemos, qué paisaje vivimos*, podremos inferir quiénes somos, qué se esconde tras ese vago término del «yo».

Los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma; y si no hubiera perdido largos años viviendo en la hosquedad de las ciudades, sería a la hora de ahora más bueno y más profundo. Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres. (OC, I, 55).

3.3. LA IDEA DEL «YO EJECUTIVO»⁵²

Dentro de esta rápida revisión de conceptos ineludibles, hemos visto como el de «circunstancia» resulta fundamental para la filosofía orteguiana en tanto que forma *la otra mitad de mi persona*, es momento ahora de detenernos en la parte hasta el momento reservada de *dicha persona*, la aún no abordada variable de la ecuación «yo y

⁵¹ Extracto obtenido de la conferencia sobre El Escorial que ofreció Ortega en el Ateneo de Madrid el 9 de abril de 1915. Esta fue íntegramente publicada por la revista *Mapocho*, tomo IV, 1965, núm. 1, vol. 10, pp. 5-21. Biblioteca Nacional de Chile. MACEIRAS FAFIÁN, Manuel. «Ortega y El Escorial». *Literatura e imagen en El Escorial: actas del Simposium 1-4/IX/1996*. Coord. por Francisco J. Campos y Fernández de Sevilla. San Lorenzo de El Escorial: Real centro Universitario Escorial-María Cristina, 1996, pp. 479-510. Se recoge parcialmente en la edición de las *Obras completas* de 1983 (OC, VII, 449) y en su edición completa en la vigésima edición de las mismas (OC, VII, 405).

⁵² Sobre la idea de «yo» o «yo ejecutivo» en Ortega podemos hallar numerosos estudios diseminados entre su bibliografía crítica. Destacamos, por pioneros, los realizados por MARIAS, Julián. *Ortega I: Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza, 1983 y ORRINGER, Nelson R.. *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979. Con ellos, todo lector puede hacerse una idea del papel que el «yo» desempeña en Ortega. No obstante, para una visión completa de las implicaciones del término en el autor, es necesario leer las revisiones de CERESO GALÁN, Pedro. *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 2011 y SAN MARTÍN, Javier. *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED, 1994. Asimismo, es interesante destacar el artículo de HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, José. «La idea del yo en Ortega y Gasset». En LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.). *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005.

mi circunstancia». El orden elegido en la exposición no tiene mayor pretensión que el establecer una disposición clara y entendible, no implica prioridad o jerarquía en cuanto a la trascendencia o importancia de la una sobre la otra, antes al contrario. Como ya hemos citado, la una equivale en grado a la otra dado que son compresentes, Cástor y Pólux, los *Dii consentes*. «Al haber vida humana [...] hay *ipso facto* dos términos o factores igualmente primarios el uno que el otro y, además, inseparables: el hombre que vive y la circunstancia o mundo en el que el hombre vive» (HG, VII, 115-116) porque, como bien apunta Lafuente (1983, 66), «la realidad radical [...] no será ya la de las cosas, como sostenía el realismo, ni del yo, según defendió el idealismo, sino la del yo con las cosas, la vida humana en suma». Ha llegado la hora, pues, de fijarnos en esta primera incógnita de la ecuación a la que Marías (1983a, 396) nombra como «esa realidad que soy yo» cerrando, de este modo, el círculo que instaura la teoría orteguiana.

Un aspecto que sorprende al acercarnos a la idea del «yo» en Ortega es que – incluso a sabiendas de que el juego de alusiones y elisiones es bastante frecuente en nuestro autor– no hallamos un abordaje sistemático y profundo sobre lo que *significa* el término en cuestión. Por supuesto esto no significa que no aborde su idea, en absoluto. Con suma facilidad hallamos constantes referencias, apuntes, modulaciones e incluso hondas disquisiciones⁵³. Pero no hallamos entre ellos una específica dedicación al *significado* del término, lo que no resulta en absoluto anecdótico sino bastante sintomático de cómo Ortega se dispone a abordar el término. Digamos que en esto Ortega se alista a la idea de que poco cabe decir sobre aquello que *nada significa* o, como dice Orringer (1979, 101), «se interesa menos por el conocimiento del yo que por su ejecutividad». El yo, tal y como lo emprende Ortega, es una categoría gramatical que carece de significado pues «no es el nombre de nada, sino mero indicador»⁵⁴, «no puede decirse en rigor que tenga significado porque la referencia no es una noción léxica –a diferencia del referente– [...] su enunciado, salvo que medie la sustantivación, pertenece al nivel pragmático del lenguaje»⁵⁵, esto es, a la ejecutividad. El yo, para Ortega, es un

⁵³ «Ensayo de estética a la manera de prólogo» (1914), «Vitalidad, alma, espíritu» (1924), *El hombre y la gente* (1957) o *La idea de principio en Leibniz...* (1958).

⁵⁴ HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, José. «La idea del yo en Ortega y Gasset». En. LLANO ALONSO, F. H y CASTRO SÁENZ, A. (eds.). *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, p. 123.

⁵⁵ D'OLHABERRIAGUE RUIZ DE AGUIRRE, Concha. *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*. A Coruña: Spiralia Ensayo, 2009, p. 284.

elemento transitivo, un yo proyectivo o, en palabras del autor, un «yo ejecutivo», un yo que no se dejará utilizar (cosificar), pues «ante todo podemos situarnos en actitud utilitaria, salvo ante una cosa, salvo ante una sola cosa, ante una única cosa: Yo» (EEMP, VI, 250).

En «Ensayo de estética a la manera de prólogo», Ortega expone brevemente algunas de las claves para entender lo que entiende por «yo» –ejecutivo–. Si leemos con intención y atendemos tanto a lo que el autor indica en dicho texto como en otros cercanos –especialmente en «Sobre el concepto de sensación»–, entenderemos, incluso, dónde queda la «conciencia» en tal andamiaje, lo cual será ventajoso para entender dónde lo hace la atención como fenómeno cognitivo.

Ortega acentúa, en su «Ensayo de estética», la substancial diferencia –no tanto gramatical como metafísica– entre decir «yo ando» y «él anda». Según él, cuando uno dice «él anda» se refiere no solo a ese otro que actúa frente a uno, se refiere, a su vez, «al andar visto en su exterior resultado», al andar como una realidad percibida, como un objeto. Es un andar visto con los ojos. Contrariamente, cuando se refiere a sí mismo, «yo ando», activa un conjunto de sensaciones propioceptivas «una realidad invisible y ajena al espacio –el esfuerzo, el impulso, las sensaciones musculares de tensión y resistencia. [...] Diríase que en el “yo ando” me refiero al andar visto por dentro de lo que él es» (EEMP, VI, 251). Como define Hierro Sánchez-Pescador (2005a, 123), «”Yo” indica el punto de vista interno, para el cual las sensaciones o demás estados o procesos mentales aparecen ocurriendo o ejecutándose (*in fieri*) para construir la persona en cuestión». Así, «yo ando» alude a lo que estoy haciendo/siendo en cada momento. Por el contrario, «él anda», reseña a lo que observo objetivado como sujeto observador. Para Ortega, *sensu stricto*, no me puedo ver a mí mismo como veo al otro, como veo una cosa o como veo el mundo. No me veo a no ser que previamente me objetive, me artifice o coja distancia de mí mismo, lo cual, para nuestro filósofo, es impracticable dado que *yo tan solo me siento a mí mismo* ejecutivamente, pues me vivo, pues me soy siendo ello en mi *intimidad*⁵⁶.

⁵⁶ La *intimidad* es otro concepto importante a la hora de comprender la obra orteguiana. Conocemos por intimidad de algo aquello en cuanto lo vivimos ejecutivamente, como si de un *yo* se tratase, pues la verdadera *intimidad* es algo *ejecutándose*.

Así, tenemos un «yo» que no se alcanza a sí mismo ya que *no se refiere* a ninguna cosa, pues *es el referirse mismo*, el vivirse siendo. Hay una gran diferencia entre lo que *yo siento* y aquello que yo puedo ver o percibir como sentimiento, aquello que vivo de aquello que es ajeno a ese vivir, porque el «yo» es una realidad de la que tengo conocimiento en cuanto la vivo, no en cuanto la observo, pues sería pasar del «yo» como ejecutivo a «mi yo» como autobiográfico, como representación, porque «yo soy yo solo en cuanto interrumpo mi vida ejecutiva y reflexiono sobre ella, me tengo a mí delante y por tanto en esa misma medida dejo de ser yo» o, dicho de un modo radical, «el yo doliente sobre el que yo reflexiono no duele» (San Martín 1998, 121):

Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea mi dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es solo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante (EEMP, VI, 252-253).

O siento mi dolor, o veo mi dolor y el yo verdadero dejará de ser el doliente para ser vidente convirtiendo el dolor en una imagen del dolor que sentía, uno u otro, pues «se excluyen mutuamente: la imagen de un dolor no duele, más aún, aleja el dolor, lo sustituye por su sombra ideal» (EEMP, VI, 252). De modo que soy aquel que en cada momento viva, esa es la clave del *yo ejecutivo* de Ortega frente al cual, como indica Silver (1973, 300), no podemos «colocarnos a nosotros mismos en una postura reflexiva» sin temor a perdernos, simplemente porque «yo» *es algo en cuanto intimidad*, no existe lo que dé sustancia al pronombre y lo que pueda referirme de un modo autosuficiente y aislado, pues mi yo es transitivo, intencional. En términos atencionales –para ir aproximándonos a nuestro fenómeno– diremos que Ortega apunta dos acciones discordantes: o *atiendo* a mi dolor cuando me sucede –en cuanto lo siento en mis carnes– (yo-doliente); o *atiendo* a *mi yo*-doliente convirtiendo el dolor en imagen del dolor sentido (en un recuerdo) y a mi yo-doliente, por consiguiente, en objeto de atención (en pretérito). Así, el yo verdadero (presente) será ahora el yo-vidente.

Esta ejecutividad del yo descarga, dentro de la filosofía raciovitalista, un importante peso de fundamentación sobre *la capacidad selectiva de la atención* en

cuanto *dispensadora de intimidad, de vivencia o ejecutividad (Erlebnis)*. Para entender esto debemos abandonar un momento el «Ensayo de estética» e ir a 1913 para encontrar «Sobre el concepto de sensación», un texto que, con el tiempo, se ha demostrado de los más importantes de éste periodo orteguiano pues demuestra consumada la transición del autor del pensamiento neokantiano al fenomenológico⁵⁷.

En él, Ortega nos dice rotundamente: «Esta preferencia de la atención por un acto determinado en cada instante es lo que expresamos diciendo: vivimos definitivamente en ese acto» (OC, I, 248). Esto es, vivir un acto es convertirlo en centro o eje de nuestra atención, en centro de nuestra vida mental, con lo que aquello que vivo es aquello que en cada momento atiendo. O atiendo al dolor que sufro, o atiendo a mi yo doliente, ergo volvemos al «dime lo que atiendes y te diré quién eres», pues seré yo en cuanto ese yo *tienda-hacia* (ad-tiende), en cuanto *pro-cure* y *me haga cargo* de una acción o realidad proyectada, en cuanto ejecute mi cometido sea este cual sea y no cuando reflexione sobre el mismo. Esta dicotomía entre vivencia y reflexión ha hecho correr ríos de tinta. En su momento, argumentos como este sirvieron a críticos como Orringer o Silver para contraponer el pensamiento orteguiano a la noción de yo o conciencia husserliana. En nuestra modesta opinión, el enfrentamiento no es tal en tanto ambos, Ortega y Husserl, siempre refieren a una conciencia intencional, ejecutiva, dirigida a un objeto, a la circunstancia. No obstante, para profundizar en la discordia, es interesante seguir estudios de autores con mayor conocimiento de la obra husserliana y que pudieron publicar tras la aparición de «Sistema de la psicología», que marcó un antes y un después sobre el conocimiento que tenemos de la influencia fenomenológica en Ortega. Entre ellos hallamos opiniones como la de Cerezo Galán o San Martín quienes ofrecen explicaciones más razonadas para justificar, incluso anular, dicha dicotomía. Cerezo Galán (2011, 295) afirma que el error se produce precisamente al leer o desconocer la obra husserliana, al confundir «la reflexión con el recuerdo, y sobre la base de la naturalización de la conciencia, concluir que toda objetivación es cosificadora

⁵⁷ Escrito entre la primavera y verano de 1913 es, según San Martín, no solo el primer texto fenomenológico de Ortega, sino, posiblemente, el primer texto de fenomenología trascendental en español. Cfr. SAN MARTÍN, Javier. «El primer texto de fenomenología en español. Comentario al texto “Sobre el concepto de sensación”». *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED, 1994, pp. 161-246.

y distorsionante». Hilando más fino, San Martín (1998, 124-130)⁵⁸ –con quien coincidimos– afirma que la inexactitud parece deberse a una confusión entre las nociones de *vivir ejecutivamente* y *valor ejecutivo* heredadas de Husserl. En tal caso, estas revisiones nos apartan un tanto de nuestros objetivos. Por ello, nosotros intentaremos dar una explicación, en términos sencillamente atencionales, a lo que entendemos sí es un desliz, o una brusquedad, en el argumento orteguiano a propósito del dolor en «Ensayo de estética».

Quizá debido a un uso intencionado de la exageración en sus argumentaciones, como bien advierte Aranguren en muchas ocasiones⁵⁹, o por un desconocimiento de las posibilidades de la atención –hablamos de 1913-1914–, Ortega evidencia cierta insuficiencia en su argumento cuando aduce a un proceso atencional necesariamente en línea (o atiende a A, o atiende a B y dejo de vivir A). Actualmente, sabemos que la capacidad atencional puede ejercerse –de hecho se ejerce– en paralelo y de un modo *intermodal*⁶⁰. Ello, no obstante, no altera el argumento fundamental del autor, únicamente le ofrecería, en su caso, mayor amplitud.

En el ejemplo, Ortega da a entender que el dolor, si es reflexionado, pierde su efecto ejecutivo: «para que yo vea mi dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente» (EEMP, VI, 252). Pero bien es cierto que siendo nuestro el dolor que sentimos, al observarlo/reflexionarlo no tenemos porqué dejar de sentirlo, a no ser que sea este un lejano recuerdo de un dolor pasado –he aquí que confundir recuerdo con reflexión sea un problema–. Coincidimos con Ortega en que ciertamente la imagen del dolor no dolerá, pero el mero hecho de reflexionar sobre el dolor no es capaz de suspender el carácter ejecutivo del mismo. Un yo-vidente que

⁵⁸ Cfr. SAN MARTÍN, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de Interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998, pp. 124-130. Para San Martín lo que se produce en Ortega es una confusión a la hora de entender el concepto de *ejecutividad* obtenido de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y ampliado en sus *Ideas*. Para San Martín, Ortega confunde el concepto *tesis o posición* con el de *ejecución*, lo que lleva al madrileño a pensar que un acto de reflexión es capaz de suspender la ejecutividad del acto sobre el cual se reflexiona.

⁵⁹ Aranguren advierte, repetidas veces en sus escritos, de la tendencia de Ortega hacia la exageración por su fuerza expresiva, ostensiva y, por así decirlo, pedagógica. Cfr. ARANGUREN, José Luís L.. *La ética de Ortega*. (3ª Ed.). Madrid: Taurus, 1966.

⁶⁰ Por intermodal (traducido de *crossmodal*) nos referimos a la distribución de la atención por los diferentes sentidos. Según los estudios intermodales, la captación perceptiva puede producirse simultáneamente a través de diferentes campos sensoriales.

observa el dolor sentido de un reciente yo-doliente no dejará de ser doliente por el hecho de ser ahora vidente; el dolor no cesa por el mero hecho de observarlo, lo podemos comprobar en cualquier momento en nuestras propias carnes. «El hecho de que yo piense cómo veo una cosa no significa que deje de ver esa cosa», dice San Martín (1998, 126). Si así fuese, solamente con pensar el dolor dejaríamos de sentirlo y, tal efecto, no se produce.

Dicho de otro modo, «poner entre paréntesis la conciencia natural no significa extirparle nada, sino dirigir hacia ella la atención para verla en su funcionamiento ejecutivo» (Morón Arroyo 1968, 213). Asimismo lo indica el propio Ortega en su afirmación antes citada en «Sobre el concepto de sensación»: es una mera cuestión de atención. Pero añadiremos: nuestro cerebro no está condenado a procesar linealmente como parece sugerir el ejemplo del «Ensayo de estética» al decir que o bien me duele o bien reflexiono sobre mi dolor. Todo lo contrario, el cerebro procesa en paralelo, es multitarea. La atención humana permite acceder a la realidad en paralelo y, más aún, de un modo intermodal, es decir, no hay impedimento neuroanatómico alguno para que no podamos, a la vez que nos observamos caminando (percepción visual), sentirnos caminando (propiocepción). Husserl defendía que «al mismo tiempo que soy consciente de la melodía, también soy co-consciente de mi experiencia de la melodía que estoy escuchando»⁶¹. No es necesaria la alternancia de sensaciones, pueden darse al mismo tiempo, nuestra capacidad atencional permite ambos procesamientos simultáneamente en diferente grado. El mismo Ortega parece reconocerlo –pese a contradecirse aparentemente– cuando afirma en «Sobre el concepto de sensación» que:

mientras atiendo al acto superior [juzgar] [...], mientras vivo en él y solo de él me doy cuenta clara desatiendo, no me doy cuenta de los otros actos concomitantes. Y sin embargo, no hay duda de que los realizo, no hay duda de que constituyen en este instante mi conciencia, como pueda hacerlo el acto superior (OC, I, 248-249).

Ortega reconoce que mientras juzgo no dejo de percibir o sentir, esto es, que no por atender a mi dolor este dejará de dolerme. Reconoce la existencia de actos

⁶¹ HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Introducción, traducción y notas de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2012, (nota del traductor: p. 42).

automáticos, de actos que requieren un menor grado de atención frente a otros que suceden en paralelo. Por tanto, o bien el Ortega del «Ensayo de estética» contradice al de «Sobre el concepto de sensación», o bien Ortega –y así lo creemos coincidiendo con Aranguren– en su ejemplo del dolor vivido hace gala de la exageración como elemento pedagógico asumiendo que en ello podía caer en contradicción y generar confusión en sus lectores más comprometidos.

Sea como fuere y para ir saliendo de este embrollo que nos ayuda a comprender, más si cabe, el carácter ejecutivo del yo, opinamos que la teoría de Ortega es válida si desechamos el ejemplo del dolor y se limita a evidenciar que su imagen (su representación) no duele –entre el dicho y el hecho hay un trecho–, pero no va más allá. En resumen, lo que Ortega pretende hacernos comprender –al margen de que su argumentación haya pecado de brusquedad– es que el «yo» es intimidad, ejecutividad, vive. Y vive de tal modo que las otras cosas no le son ajenas, ni le son más extrañas que el «mí mismo», pues «todo, mirado desde dentro de sí mismo, es yo» (EEMP, VI, 252), es decir, que «de los demás hombres y de las cosas yo no tengo noticias menos directas que de mí mismo» (EEMP, VI, 253) ya que «*la verdadera intimidad que es algo como ejecutándose*, está a igual distancia de lo externo como de lo interno» (EEMP, VI, 254), dado que «yo soy yo y mi circunstancia» y nunca un yo aislado como defendía el idealismo, ni la realidad me será exenta y aislada como lo pretendía el realismo. El yo ejecutivo, vivido, será un yo-con-las-cosas⁶².

Dejando de lado esta pleamar encrespada sobre el «yo» en Ortega a la que retornaremos en siguientes capítulos, hallamos, por necesidad, a la misma idea de «conciencia» (*Bewusstsein*). Este concepto resulta altamente sugerente para nuestro itinerario porque su misma definición despierta, según el modo en que la pretende el madrileño, la misma necesidad siente Ortega en todo su proyecto filosófico para con el fenómeno de la atención, pues, dado el carácter que reviste la conciencia bajo la mirada orteguiana, no se comprendería sin la entrada en acción de nuestro fenómeno, como sucede con su método perspectivista. Dice el madrileño:

⁶² Cfr. LÓPEZ FRÍAS, Francisco. «La interpretación orteguiana de la fenomenología. *El yo como lo ejecutivo*» *Convivium. Revista de Filosofía*. Núm. 13, 2000, pp. 91-108.

Esa cosa a la que llamamos «conciencia» es la más rara que hay en el universo: pues [...] parece consistir en la conjunción, complexión o íntima, perfecta unión de dos cosas totalmente distintas: mi acto de referirme a –y aquello a que me refiero [...] el hecho mismo de conciencia consiste en que yo hallo ante mí algo como distinto y otro que yo (SP, VII, 466).

Como vemos, más que la conciencia en sí misma, lo que despierta el interés de Ortega es su carácter transitivo. Aunque su filiación a la idea de conciencia sufrió de altos y bajos a lo largo de su obra, siempre mantuvo una idea clara a tal efecto, para él, la conciencia, si tenía algún valor dentro de su intento de comprensión humana, era, precisamente, debido a su carácter transitivo o referencial que, por otra parte, la define. Ortega entendía la conciencia, tal y como lo hicieran Brentano y Husserl, como una conciencia intencional, una conciencia de carácter direccional siempre “enfocada” hacia un objeto de la realidad –«algo distinto y otro que yo»–; dicho de otro modo, una conciencia arrojada a la realidad. La sustancialidad o no de la conciencia, como del yo, poco le importaba frente al valor que le otorgaba a su carácter intencional, llegando a afirmar incluso en la *Idea de principio en Leibniz...*:

no hay tal fenómeno «conciencia-de...» como forma general de la mente. Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndome y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno «conciencia» se resuelve en la descripción del fenómeno «vida real humana», como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia. (OC, VIII, 274-275, n.2).

Ese es el interés último del filósofo madrileño, la coexistencia del yo con las cosas, fin último de la conciencia que permite o posibilita toda unión del sujeto con su entorno. Decía en su curso de psicología de 1915:

el fenómeno conciencia [...] se distingue de todas las demás cosas del mundo porque en él hallamos el carácter o nota de referirse un sujeto a objetos. En todos los otros fenómenos que no son conciencia encontramos a unas cosas relacionándose con otras [...] la conciencia no es una cosa que se refiere a otra, sino que es el referirse mismo [...] el darse cuenta de algo (SP, VII, 493).

Y en este *darse cuenta de* algo, justamente, como veremos cuando analicemos sus lecciones de psicología⁶³, la atención se erige como el corazón mismo de la conciencia, como el motor que le da dinamismo, que la pone en marcha, que posibilita su carácter transitivo y sirve de conducto para la comprensión del entorno. Por ello habla Ortega del *darse cuenta de*, lo que también apelará como un *reparar-en* en su curso de metafísica de 1932, o *referirse a* como aquí mismo indica, en definitiva, un atender a algo. Es, precisamente, la atención quien da expresión al carácter intencional de la conciencia que, como saeta interesada, emerge del interior del sujeto para abalanzarse sobre el objeto de interés conformando esa unión tan aclamada por Ortega, el yo y mi circunstancia, los *Dii Consententes*, en definitiva, «mi vida». Veamos esta idea, la más fundamental del pensamiento orteguiano, con mayor detalle.

3.4. LA IDEA DE «VIDA»⁶⁴

Acabamos de ver cómo Ortega, más interesado por el quehacer que por el continente que lo aloja, transitó de «la realidad “conciencia de” por la realidad de “mi vida” concebida como una estructura y área dinámica de realidad» (Carpintero 2000, 20), esto es, resolvió la idea de conciencia-de en *coexistencia del yo con su circunstancia*: «mi vida». Afirmaba el madrileño:

Yo soy quien ve al mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaria –es decir, yo no sería (QF, VII, 403).

Como resultado de la concomitancia de sus “dioses cómplices”, a modo de andrógino hermético, emerge el último y más hondo de los conceptos ineludibles que

⁶³ El curso sobre «Sistema de la psicología» lo desarrollaremos en el Cap. 3, 3.

⁶⁴ Sobre la idea de Vida en Ortega ver principalmente: ARANGUREN, José Luis L.. *La ética de Ortega*. (3ª Ed.). Madrid: Taurus, 1966; MORÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968; MARÍAS, Julián. *Ortega I: Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza, 1983; SAN MARTÍN, Javier. «¿Qué es filosofía? Un texto emblemático». *Fenomenología y Cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998, pp. 146-193.

vamos a deshilar en el presente apartado: la vida. Concretamente la vida humana, la de cada cual, lo que llamaremos de un modo radical: «mi vida».

Pero para hablar de vida, de «mi vida», debemos antes fijarnos en un concepto que le es ineludible, la idea de «verdad». A pesar de que a lo largo de la presente tesis pongamos gran acento en las derivadas antropológicas y psicológicas de Ortega, no podemos olvidar que el madrileño era, *de facto*, filósofo y como tal profesaba. No podemos eludir que su principal exigencia fuera siempre hallar la «verdad». De tal modo que, cual alquimista porfiado con su elemento áureo, sometiera a esta a múltiples inquisiciones para desnudarla de arbitrariedades. Pero, más allá de desmoronarla o desgastarla, de desgajarla en un relativismo aminorado, Ortega buscó evidenciar su doble naturaleza: la naturaleza temporal y la sobretemporal. Para Ortega –como indica Morón Arroyo (1968, 126-127)– la verdad «por un lado es temporal, tiene que realizarse en un acto de pensamiento humano contingente, y, por otro lado, si es verdad, ha de estar fuera del tiempo». Por ello, el gran desafío de Ortega pasa por traspasar el *escorzo* de la temporalidad con el fin de obtener la esencia misma de la verdad, la verdad radical, una verdad tan profunda que resiste la aprehensión del ojo humano, aunque no desde las parcialidades que la perspectiva de cada cual permite.

Esta verdad radical que busca Ortega, tan implacable que se atreve a deponer a la conciencia de su condición de hecho primario y, con ella, a la herencia cartesiana, deberá ser tal que no podrá eludir el plante de dar respuesta a la más primaria de las necesidades: la «que el ser siente de ser lo que es» (QF, VII, 330), es decir, de responder a lo más primario e inmediato del Universo para con todo sujeto, a aquello de lo que sin mediación podamos estar seguros, la única realidad radical y primaria de la cual cada uno de nosotros podamos tener certeza apodíctica, evidencia de su inmediatez. Para Ortega, sin lugar a dudas y sin mayores patronímicos, esta será la vida, «mi vida», tras la cual, el resto, quedará como artificio:

Es, sencillamente, que la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me es dado... «mi vida» –no mi yo solo, no mi conciencia hermética, estas cosas son ya interpretaciones, la interpretación idealista. Me es dada «mi vida», y mi vida es ante todo un hallarme yo en el mundo (QF, VII, 404).

Vivir será el modo de ser radical de todo sujeto, la piedra de toque que Ortega precisaba para edificar su pensamiento raciovitalista, un pensamiento sustentado en la coexistencia entre el yo y mi circunstancia (*yo-con-las-cosas*).

En *¿Qué es filosofía?* emprende Ortega una categorización del término «mi vida» basándose en tres grandes atributos que la dejan bastante bien enmarcada para establecer su comprensión, veámoslos. El primer atributo gira en torno al hecho mismo *de darse cuenta de que se es vivo*. Dice San Martín (1998, 192), «la vida es ante todo *darse cuenta*, existir para sí misma, por tanto el ser nuestra, el ser a sí misma». No hablamos de vida en sentido biológico (*bio o zoe*), hablamos de vida en cuanto a mí, en cuanto a vivida por mí, *ejecutivamente*, históricamente, «mi vida». Esto aviva toda una declaración ética de responsabilidad y asunción de esa vida para con cada uno de nosotros, la obligación de llegar a ser lo que somos, de tomar conciencia y hacernos cargo de que nuestra vida es nuestra y de nadie más. Como apunta Aranguren (1966, 31), «este quehacer moral ha de consistir en ser auténtico, o dicho de otro modo, en ser fiel a nuestro proyecto fundamental, a nuestra vocación fundamental [...] un *êthos* de fidelidad a sí mismo o autenticidad». Si pretendemos la plenitud, no queda otra que asumir la fidelidad a la vocación que es nuestra vida como proyecto.

El segundo atributo se refiere al carácter ejecutivo de la misma para con el mundo. Vida es *un hallarme yo en el mundo* entendiendo a este no como mera extensión sino como un horizonte en el cual me sitúo y en el cual actúo o vivo, por tanto el mundo en cuanto *mundo vivido*, en cuanto *circunstancia*. Sobre ello hemos profundizado suficientemente en los conceptos anteriores.

Finalmente, el tercer y último atributo se refiere a la necesidad que la misma vida genera en cuanto a tener que decidir sobre sí misma: «vivir es tener constantemente que decidir lo que vamos a ser» (QF, VII, 419). Reaparece de nuevo la idea de proyecto vital, la vida como «quehacer». Vivir es una ocupación dirigida-hacia, un ocuparse-de previa decisión individual, previa meditación –pre-meditación–. Hay previamente que decidir y asumir lo que vamos a ser, lo que vamos a hacer. Por tanto, más que ocupación, la vida es *pre-ocupación*, esto es, un gesto proyectivo, un acto ético que se dirige y se proyecta hacia un futuro *pre-tendido*, que tiende-hacia (*ad-tiende*), que se da

como «constante anticipo y preformación del futuro» (QF, VII, 434), como proyecto vocacional:

Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior, en el sentido de independiente, a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino. Nuestra voluntad es libre para *realizar o no* este proyecto vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo (OC, IV, 400).

La idea de vida en Ortega es un concepto de difícil agotamiento, podríamos extendernos *ad infinitum* y erigir toda una tesis doctoral al respecto, quizá varias. Así que, dado que en uno u otro lugar debemos asentar nuestro arbitrario confín, entendemos que hemos indicado suficiente como para exponer lo que pretendíamos así como las remisiones bibliográficas necesarias para quien pretenda profundizar sobre lo dicho. Cuatro han sido, junto al de vida, las ideas que hemos entendido ineludibles. Tras ellas han emergido muchas más y, de ellas, otras tantas que nos conducirían a toda la filosofía raciovitalista. Por ello entendemos que, marcados los necesarios primeros pasos, que cada cual camine ya por cuenta propia. En nuestro caso, nos quedaremos con lo presente y daremos por concluido el cuadro metodológico preparatorio para justificar nuestro abordaje principal, la atención en Ortega.

4. LA ATENCIÓN COMO NEXO COPULATIVO

Antes de cerrar el presente capítulo, quisiéramos remarcar, visto lo cual, el papel que la atención desempeña en la propuesta raciovitalista según los conceptos abordados. Un papel, como ya insinuamos, que en su desempeño no puede más que memorar al de un *mayordomo*, ya que, pese a ser nada vistoso y lucido en sus cumplimientos, su labor

en la sombra como trabajador incansable lo convierte en pieza fundamental del engranaje, tanto en la cognición humana, como en la filosofía orteguiana. Esa es la labor del mayordomo, de la atención: estar en todo momento presente, en todos los rincones de la mansión en los que se requiera cierta actividad, pero sin asumir protagonismos cargantes. Su labor se debe al rumor del proceder y no a la gloria de la reflexividad. La atención es el asistente sigiloso que actúa mientras se requiere actividad cognitiva, incansable, pero limitado. En sus labores, la atención asiste a la memoria; a la toma de conciencia; aparece en la ejecución de tareas; durante y tras la percepción. La atención no es dueña, ni decide quién accede a la mansión y quién no, pero sí es la encargada de abrir y cerrar las puertas de los sentidos a la realidad inmanente, es el *ama de llaves* encargada de conceder acceso a los contenidos de nuestra conciencia. La atención, en resumidas cuentas –y así demuestra también entenderlo Ortega–, no es estructuralmente nada en el reino intelectual, sin embargo lo es todo a nivel funcional.

Al hablar de la *idea de circunstancia* afirmábamos la importancia que le otorga Ortega al deber de *salvación*. Hemos visto como, dada nuestra condición situacional y nuestras limitaciones cognitivas, únicamente podemos salvar del Universo-todo la parte que nos es circunscrita, y no toda ella de una vez, sino que habremos de *seleccionar* fracciones de la misma las cuales, sucesivamente, conectaremos unas con otras ampliando el marco de nuestro conocimiento. Dicho en bruto, para salvar la circunstancia hay, al menos, que atenderla, es una condición *sine qua non*. Sin la atención no hay acceso ejecutivo del yo a la circunstancia, no hay estratificación ni jerarquización, no hay interpretación ni salvación de la misma.

El hecho de tener que atender a la realidad, de tener que abordarla selectivamente, es crucial para convertirla en «mundo», para hacerla humana. Atender a la realidad es realizar un procedimiento de selección y asimilación que nos obliga a situarnos frente a la misma asumiendo nuestras limitaciones en cuanto sujetos circunscritos, en cuanto humanos. Ello nos diferencia directamente de Dios quien, por definición, no estaría obligado a atender, ya que es omnisciente y, por tanto, capaz de lo absoluto. Nosotros, seres históricos, limitados, estamos abocados a seleccionar, a ver en *perspectiva*, pues solo podemos conocer de la realidad lo que nos sea afín, lo que ya

estimemos y despierte nuestro interés. Como humanos, solo podemos ver la parte de realidad que seamos capaces de prever:

se olvida demasiado la humilde perogrullada de que para ver hay que mirar, y para mirar hay que fijarse, es decir hay que atender. La atención es una preferencia anticipada que subjetivamente otorgamos a una cosas en perjuicio de otras [...]. No se atiende a lo que se ve, sino al contrario, se ve bien solo aquello en virtud de preferencias efectivas, es decir, de intereses (OC, III, 405).

Para ver con plenitud la realidad deberemos, pues, primeramente ser capaces de atenderla, esto es, saber de su existencia y afinarnos en función de nuestra sensibilidad, pues solo hallaremos de la realidad aquello que deseemos buscar o atender. «El amor busca para que el entendimiento encuentre» (QF, VII, 384). Nada más claro define, pues, el carácter de lo que somos, de lo que nos conforma —«dime lo que atiendes y te diré quién eres»—. Lo que atendemos es el lúcido reflejo de nuestro sistema de intereses y preferencias, de aquello que conforma nuestro proyecto vital, lo que somos. He aquí la importancia de la atención para el concepto o *idea de vida* en Ortega, ejercer de conducto o vía de acceso a la única realidad radical que acepta el autor: la vida de cada cual.

CAPÍTULO SEGUNDO
¿QUÉ ENTENDEMOS POR ATENCIÓN?

1. LA ATENCIÓN (CAMINO HACIA ORTEGA)

Llevar al mismo paisaje a un cazador, un pintor y un labrador, los ojos de cada uno verán ingredientes distintos de la campiña; en rigor, tres paisajes diferentes. Y no se diga que el cazador prefiere su paisaje venatorio después de haber visto los del pintor y el labrador. No: estos no los ha visto ni los verá nunca, en rigor. Desde un principio, siempre que se halló en el campo fue fijándose casi exclusivamente en los elementos del paraje que importan para la caza (CC, VI, 210).

Hemos visto cómo, en incontables renglones¹, Ortega defendió la idea de que el sujeto humano, frente a la inmensa realidad, solamente está capacitado para ver aquello para lo que se halla predispuesto. En rigor, el ser humano no ve, sino que mira, percibe solo lo que le es afín. Esta es una condena que arrastra perpetuamente en todo afán de comprensión. Dentro de la humanidad cada época, dentro de cada época cada paradigma y, en cada uno, cada individuo «llega a trozos de universo para los otros inasequibles» (VP, II, 17). Esto es, cada cual pone en su mirada su «modulación particular del preferir» (CC, VI, 211) llegando a unos *aspectos* de la misma, cegándose para otros. Estamos de acuerdo en que, de este modo, cada individuo obtendrá una idea propia de la realidad, intransferible, aunque aceptemos que complementaria.

Si por realidad u objeto entendemos, para el caso, el propio fenómeno de la atención, aceptaremos también que aquello que de ella percibieran los mentalistas –pese a tratarse de un mismo fenómeno– poco se asemeja a lo que los conductistas prefirieron simple y llanamente desestimar y, quizá, poco a lo que los humanistas concibieron; ya no hablemos de lo que neurocientíficos o los alfiles de la inteligencia artificial han

¹ Nos referimos, por ejemplo, a textos como «Corazón y cabeza» del que hemos extraído la cita, «Verdad y perspectiva», *Las Atlántidas* o *El tema de nuestro tiempo*.

llegado a vislumbrar. Pareciese, incluso, que hablamos de un fenómeno diferente. Y no es baladí el planteamiento, pues el mayor problema que la ciencia ha hallado a la hora de abordar el fenómeno de la atención, tanto si hablamos de diferentes épocas como de diferentes paradigmas coetáneos, ha sido, precisamente, el consenso o disenso sobre lo que el término «atención» es capaz de aludir.

En el presente capítulo consumaremos un ligero recorrido sobre aquello que las más significativas escuelas han nombrado por «atención». Lo haremos con el afán de dejar impronta de lo que esta implica en cuanto fenómeno cognitivo con implicación existencial, para ello no vemos mejor método que acudir a distintas perspectivas del fenómeno a lo largo del tiempo, por metodología y por la claridad expositiva. Pero lo haremos siempre –esto es importante– tratando de mantener en el fondo de la mirada que el objetivo principal de nuestra tesis es llegar hasta lo que Ortega entendía por «atención», no a la atención *per se*. Matizamos pues que, cuando decimos “significativas escuelas”, no necesariamente coincide ello con aquellas que más desarrollo o avance permitieron en el campo de la atención. Teniendo como firme objetivo de tesis a la atención en Ortega no tenemos necesidad alguna de primar la científicidad o la capacidad descriptiva de los paradigmas, sino la posibilidad de acceso y transición que nos brindan para pasar de un tiempo, el nuestro, al de Ortega. Es por esto que nos podemos permitir –debemos permitirnos– eludir ciertos puntos de vista no rentables para el caso. Nadie pondrá en duda el valor que tuvo para el estudio de la atención la psicofísica de Müller², ni los hallazgos actuales en el campo de la neurociencia, ni los rehusaremos cuando estimemos necesaria su voz, pero no vamos a entrar en estas derivadas pues en vez de acercarnos a Ortega, es más probable que nos alejen. Por tanto, quizá adviertan que algunas escuelas o métodos de capital importancia en la definición de la atención quedan eclipsadas o eludidas en el presente recorrido. Repetimos, no es por ningunear sus propuestas, sino por una mera cuestión de gestión del tiempo y del espacio.

² Georg E. Müller publicó el primer estudio empírico sobre el fenómeno de la atención, una tesis sobre la *Teoría de la atención sensible*. Cfr. CARPINTERO, Heliodoro. *Historia de las ideas psicológicas*. (2ª Ed.) Madrid: Pirámide, 2005.

Más aún, tratando de evitar cualquier arbitrariedad en la elección y optimizar nuestros pasos, fundamentaremos la selección de paradigmas en un artículo del propio Ortega, concretamente en uno de los más tempraneros, un artículo que nos da pistas inestimables para indagar qué métodos le afectaron y, por tanto, qué escuelas nos pueden aproximar a él desde nuestro tiempo. Hablamos de «Sensación, construcción e intuición».

Siguiendo el análisis crítico que el profesor San Martín realizó en 1994³ rescatando el artículo, advertimos en el citado texto orteguiano el establecimiento de tres posibles puertas de acceso al pensamiento orteguiano, puertas o accesos que, como bien indica San Martín, se presentan sucedidas por tres netos caminos o *methodos* (*μέθοδος*) que –adaptados– aún hoy perviven y que nos pueden servir de conducto desde nuestro tiempo, el siglo XXI, hasta el orteguiano, pues son «tres posibilidades de la filosofía, cada una de las cuales se remite a un tipo de teoría del conocimiento [...] que fundamenta o despliega el paradigma de un tipo de psicología» (1994, 124). Estas filosofías son: el empirismo radical, el idealismo crítico y la fenomenología, o en palabras actuales y tematizadas en argot psicológico: el conductismo, el cognitivismo y la forzosamente llamada corriente humanístico-existencial de raíz marcadamente fenomenológica. Como incide San Martín (1994, 133) podemos decir que «el conductismo y el elementarismo se hacen eco de las corrientes materialistas y mecanicistas de la Edad Moderna, que se instancian en el empirismo, el cognitivismo asumiría la oposición al empirismo, pareciendo de ese modo coincidir con el idealismo». Así, obtendríamos la ecuación empirismo-conductismo (sensación), cognitivismo (construcción), fenomenología (intuición). Conozcamos pues estas puertas para, cuando emprendamos el camino hacia Ortega y lleguemos a pies de su ciudadela, las sepamos reconocer y alcancemos a abrirlas debidamente.

³ SAN MARTÍN, Javier. «Tres posibilidades de la teoría del conocimiento. Comentario a una conferencia del joven Ortega y Gasset». *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED, 1994, pp. 133-159.

1.1. «SENSACIÓN, CONSTRUCCIÓN E INTUICIÓN»⁴

«Sensación, construcción e intuición» es un artículo que recoge el discurso que Ortega ofreció en el IV Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias impartido en junio de 1913. Recién cumplidos los treinta, mantenía Ortega una trémula batalla intelectual por resituar la filosofía y su cometido tras el desencanto sentido por las corrientes tradicionales (empirismo e idealismo), especialmente de la segunda, de la que tanto se había embebido escasos años atrás en sus periplos germánicos. A este afán se unía un creciente interés por la emergente fenomenología husserliana, un planteamiento que parecía ofrecerle la necesaria herramienta conceptual para revocar y superar –a modo de resolución edípica– el intenso influjo neokantiano de sus maestros Natorp y Cohen, legados de un pensamiento insuficiente para dar respuesta a las preguntas fundamentales de Ortega.

En su discurso, el pensador madrileño esboza un lúcido planteamiento de la situación actual de la filosofía con el que parece descubrirnos las que serán las bases de su pensamiento. En este ideario plantea una filosofía concebida, en palabras de Cerezo Galán (1984, 205), como «ciencia pura de toda teoría, que se extiende trascendentemente sobre toda la ciencia». Ortega distingue a la filosofía como fundamento de toda disciplina, una filosofía que, para ello, precisa demostrar su fiabilidad declarando su capacidad de profesar el absoluto de su verdad. Ortega, como apuntará San Martín (1994, 138) pretende responder a la pregunta de «cómo somos capaces de tener conocimientos/verdaderos, ¿cuál es la función cognoscitiva que da a sus contenidos valor de verdad por sí mismos»? En su pretensión de respuesta, se ve arrojado a revisar las funciones cognoscitivas que cimientan toda posibilidad de filosofía, pretensión que esbozará un continuo en el que objeto y sujeto distribuyen su protagonismo funcional o, dicho de otro modo, en el que se distribuye el papel activo de

⁴ En 1983 el texto aparece publicado en el Volumen XII de sus *Obras completas* como apéndice a las *Investigaciones psicológicas*. Anterior a ello, en 1982, aparece en otra edición del propio Paulino Garagorri de las *Investigaciones psicológicas* a modo de apéndice: ver ORTEGA Y GASSET, José. *Investigaciones psicológicas*. (1ª Ed.) Ed. a cargo de Paulino Garagorri. Madrid: Alianza: Revista de Occidente, 1982. Actualmente las podemos hallar en la nueva edición de las *Obras completas* en el Tomo I (OC, I, 642).

la función cognoscitiva generando dos nodos radicales situados en dos extremos opuestos del continuo. En uno de ellos hallamos al empirismo radical –entendiendo a este como función puramente receptiva o pasiva al recibir la realidad mediante sensaciones–; en el otro, al idealismo crítico –que parte de una función puramente activa o construccionista–.

El empirismo radical –representado para Ortega por Mach y Ziehen– defiende que el ser de las cosas se halla en la realidad misma y que esta es percibida de un modo inmediato, sin ningún tipo de representación. La *sensación* llega al sujeto de un modo directo, sin intermediarios. El ser es lo sentido de tal modo que el sujeto/agente desaparece, resta en mera pasividad; «el ser se da en la *sensación*; todo lo demás es ya derivado» (San Martín 1994, 140). Ahora bien, para Ortega, la contradicción yace en su misma argumentación, pues tanto la dación como el contenido de esta son conceptos límites, esto es, puros constructos cognitivos. «Para aislar un sonido necesitamos [...] de todo el aparato reflexivo de la introspección. De suerte que el puro sonido y la pura sensación, lejos de sernos *dados*, son construcciones de la ciencia sistemática» (OC, XII, 491). Como afirma Osés Gorraiz (1989, 57) «la sensación y lo que ella nos da son ya resultado de la actividad del sujeto», resultado de una actividad, no puras receptividades que este pasivamente siente.

Por ello, para Ortega, el empirismo radical es superado de un modo evolutivamente necesario por el idealismo crítico, el cual tampoco evitará ser causa de su propia consumación. El idealismo requiere el efecto contrario, implica la plena o pura actividad del agente en el acto de conocer. Para los idealistas –de entre los que destaca a sus mentores Cohen y Natorp– el conocimiento aparece como una *construcción* que realiza la mente; el ser, por tanto, como lo construido en ella. No hay recepción inmediata, todo lo contrario, el conocimiento se sustenta en representaciones ideales, ni siquiera –al menos por aquel entonces– en funciones psíquicas. Para el idealismo, la estructura cognoscitiva es doble, *sensación-interpretación*, veo e interpreto lo visto dotándolo de sentido, «datos interpretados, referidos, salvados desde una estructura previa que constituye su razón de ser» (San Martín 1994, 153).

Para el idealismo los datos perceptivos son un problema, pues son algo que se debe interpretar, per algo al fin y al cabo. «No se percata de que la construcción de algo

presupone aquello que va a servir para la construcción, lo cual no es construido sino... intuitivo» (Osés Gorraiz 1989, 57). Es decir, la construcción se fundamenta en verdades que necesitan de un ser al cual no se llega sino por intuición, pues esta es «por consiguiente, una función previa aun a aquella en que construimos el ser o el no ser» (OC, XII, 498).

Por ello, según Ortega, ni el empirismo ni el idealismo llegan a satisfacer sendas pretensiones ni, obviamente, tampoco las de Ortega. Pero se da un avistamiento de salvación que consiste, más allá de los rangos extremados, en descubrir cómo la *intuición* impregna todos los rincones del continuo, todos los grados intelectuales desde el empirismo radical al idealismo extremo. En estas es en las que se halla, precisamente, Husserl y su fenomenología. Ya apuntó Cerezo Galán (1984, 207) que es digno de mención cómo ya «Ortega lleva aquí su primera superación del realismo/idealismo, precisamente desde la alternativa de la fenomenología». No es cometido del presente apartado discutir las afecciones orteguianas para con la fenomenología, por lo que nos limitaremos a observar cómo ve en esta la posibilidad de dejar atrás a sus predecesores neokantianos y de hallar, al tiempo, un modo razonable de acceso a la realidad mediante una *intuición* que nos conduce a *las cosas mismas* con las que erigir nuestra comprensión del mundo.

Dicho lo cual, más allá de las conclusiones a las que alcance llegar Ortega en «Sensación, construcción e intuición», nuestra pretensión se limita a advertir e indicar las tres puertas desplegadas o métodos en los que Ortega anda pre-ocupado –empirismo, idealismo y fenomenología–, así como el merecimiento que de él recibían. Por ello no estimamos seguir desarmando el artículo⁵; ancladas las charnelas y marcado el hito de referencia que nos orientará en adelante, preferimos regresar a puerto, esto es, al presente, y comenzar, al fin, nuestro viaje conceptual tras el fenómeno de la atención.

En este recorrido abordaremos tres corrientes psicológicas (conductismo, cognitivismo y el humanismo-existencial) que, de uno u otro modo, han marcado de manera axiomática el devenir de la psicología actual y, por ende, el estudio de la atención como fenómeno mental; tres corrientes que con suma facilidad engarzaremos,

⁵ Para ello derivamos al ya citado capítulo del profesor San Martín donde realiza un minucioso análisis crítico de la conferencia.

una vez exploradas, con las tres puertas anunciadas (empirismo, idealismo y fenomenología; o *sensación, construcción e intuición*). Puertas que, como hemos indicado, nos permitirán acceder al mundo orteguiano y, con él, al modo de entender el fenómeno de la atención a lo largo de su obra. De antemano advertimos –por lo expuesto hasta el momento– que solo la tercera de las vías llegará a satisfacer parte de los apetitos de nuestro filósofo, pero no desestimaremos por ello recorrer las otras dos, pues nos aportarán un grado informativo nada despreciable de lo que la atención es y fue, así como del entorno o mundo orteguiano, tan necesario para comprender al propio Ortega.

1.2. LA DES-ATENCIÓN DEL CONDUCTISMO (SENSACIÓN)

De las tres vías o *μέθοδος* propuestos, el conductismo es, con diferencia, el que menos interviene en la obra de Ortega y, para el caso, una vía de poca o ninguna aportación positiva para con nuestro fenómeno. Podríamos desestimarla de un modo directo y omitir la presentación de su programa, pero la propia negación que le subyace es, sin duda, de interesante mención para calcular el calibre del desencanto que los movimientos idealistas, subjetivistas o psicofísicos provocaban en las primeras décadas del siglo XX y que provocaron la radicalización del empirismo, al menos en su versión conductista.

A grandes trazos, y a modo de visión panorámica, el conductismo *sensu stricto* es hoy día una hidra de numerosas cabezas que adolece de vitalidad. Es una especie de esqueleto conceptual sobre el que se aglutinan, en arriesgadas amalgamas, ciertos aspectos fundantes del conductismo más radical con las necesarias modulaciones que la inoperancia de algunas de sus posturas, la confusión en sus exegesis y la efectividad indiscutible de ciertas aplicaciones en el campo del aprendizaje han generado⁶.

⁶ Conductistas como O'Donohue y Kitchener (1999) consideran que el conductismo tradicionalmente ha sido víctima de malas interpretaciones de sus textos y de asociaciones indebidas o no ajustadas entre dicho movimiento y el positivismo lógico. Cfr. O'DONOHUE, William T. y KITCHENER, Robert F.. *Handbook of behaviourism*. Nueva York: Accademic Press, 1999.

Actualmente, sus diligencias hallan su santuario en el campo de la educación y del aprendizaje, aunque muy lejos de sus prístinas pretensiones heurísticas a las que pronto se vio empujado a renunciar quedando transformado en mero agregado instrumental para el estudio y modificación de conductas.

Su premisa fundamental fue y, en cierto sentido, sigue siendo, la de convertir a la psicología en una disciplina plenamente objetiva siguiendo los postulados de la ciencia natural, esto es, ser una ciencia del comportamiento. Era menester, por tanto, sospechar de todo aquello que sonase a idealismo, mentalismo, cognición, conciencia, es decir, los viejos dioses de la introspección, la conciencia y la sensación a los que se refiere Dunlap⁷. Esta sospecha les llevó al extremo de desatender todo lo que no pueda ser observable o mensurable de un modo inmediato, por lo que todo proceso o fenómeno cognitivo queda reducido de un plumazo a la nada. La mente era para ellos una especie de “*black box*” o “caja negra”, un compartimiento receptor de *inputs* provenientes del medio frente a los que, a su vez, emitía respuestas. Lo que en ella pasase no importaba, no es directamente observable y no parece, en principio, necesario para la predicción y control de la conducta humana –y animal–, entre las cuales, por cierto, no apreciaba línea divisoria.

Esta visión del conductismo vernáculo sigue latiendo en el alma del conductismo contemporáneo, pero no de un modo tan patente. El movimiento se ha visto empujado a teñirse de “cognitivismo” con la intención de asegurar su supervivencia (cierto que perviven ciertas posturas radicales herederas del skinnerismo). Pero a nadie escapa que, debido a su incapacidad teórica para dar respuesta de las conductas humanas complejas (que necesariamente implican emociones o fenómenos cognitivos) y, ya en un ambiente más experimental, a su firme adhesión al ambientalismo extremo (que convertía a los organismos –*sui generis*– en “tabulas rasas”)⁸, el movimiento empezó a decaer y a tener que desplazar sus férreas posiciones originarias. Comenzaron a emerger, pues, desde los años cincuenta, una generación de conductistas menos radicales y más permeables que

⁷ Cfr. DUNLAP, Knight. *A History of Psychology in Autobiography* (vol. 2). En MURCHISON, C. (Ed.). Worcester, Mass: Clark University Press, 1932.

⁸ Cfr. ROMERO, Agustín, PEDRAJA, M^a José y MARÍN, Javier. «Primeros desarrollos y consolidación de la psicología cognitiva». En TORTOSA GIL, Francisco (Coord.), *Una historia de la psicología moderna*. Madrid: Mc. Graw Hill, 1998, p. 505-528.

se abrieron a la aceptación de procesos centrales –cognitivos– y a admitir las diferencias entre especies, es decir, a dismantelar las ideas fundantes del conductismo.

En esta conocida como tercera generación de conductistas⁹, presente todavía en sus remanencias actuales, hallamos –siguiendo la clasificación realizada por O'Donohue y Kitchener¹⁰– al interconductismo de Kantor: versión más funcional y descriptiva del conductismo primigenio; al conductismo teleológico de Rachlin, quien pese a su antimentalismo se presenta con matices mucho más propositivos; al conductismo empírico de Bijou y al teórico de Staddon; al biologicismo de Timberlake y al contextualismo funcional de Hayes e incluso, en última instancia, fundamentaciones filosóficas como las de Wittgenstein, Ryle o Quine. Todas ellas, reverberaciones de un conductismo que hoy podemos hallar bastante afectado por la evolución que, en algunos casos, casi desatiende a su matriz germinal. Ahora bien, en la mayoría de los casos se mantiene firme la necesidad radical del objetivismo, con lo que la conciencia y los fenómenos cognitivos, si aparecen, lo hacen de un modo discreto y subsidiario.

En lo que al estudio de la atención se refiere, el conductismo sigue sin aportar apenas nada. Con las excepciones contadas de Tolman (1932)¹¹ –quien sí aceptó prestar cierto cuidado a las expectativas y a los mapas conceptuales–; los estudios sobre la activación (*arousal*) de Moruzzi y Magoun (1949)¹² y Berlyne (1960)¹³; el reflejo de orientación de Sokolov (1963)¹⁴; o ciertas líneas en el estudio del aprendizaje como las de Kamin (1969)¹⁵, la gran mayoría mantiene todavía la posición de considerar la atención un mero constructo hipotético del que poco se puede exponer sin especular.

Esta generación, que vive de lleno la crisis del conductismo, empieza a emerger en los años cincuenta, con lo que no tiene reflejo en la obra orteguiana, aun así la

⁹ Sobre las tres generaciones del conductismo ver QUINTANA, José. «Las tres fuerzas de la psicología en EE.UU.». En TORTOSA GIL, Francisco (Coord.), *Una historia de la psicología moderna*. Madrid: Mc. Graw Hill, 1998, pp. 483-504.

¹⁰ O'DONOHUE, William T. y KITCHENER, Robert F. *op. cit.*

¹¹ TOLMAN, Edward C.. *Purposive Behaviour in Animals and Men*. Nueva York: Century, 1932.

¹² MORUZZI, Giuseppe y MAGOUN, Horace W. . «Brain stem reticular formation and activation of the EEG». *EEG electroencephalography & Clinical Neurophysiology*, vol. I, 1949, pp. 445-473.

¹³ BERLYNE, Daniel E.. *Conflict, arousal, and curiosity*. Nueva York: Mc Graw Hill, 1960.

¹⁴ SOKOLOV, Evgeniï N.. *Perception and the conditioned reflex*. Nueva York: Pergamon, 1963.

¹⁵ KAMIN, Leon J.. «Predictability, surprise, attention and conditioning». En CAMPBELL, B. y CHURCH, R. (Ed.). *Punishment and aversive behaviour*. Nueva York: Appleton Century Crofts, 1969, pp. 279-296.

mencionamos con el propósito de entender de qué hablamos hoy día cuando aludimos al conductismo a propósito de su trato con la atención. Las generaciones que sí conoció Ortega, aunque su influencia, como hemos apuntado, fue más bien escasa, son las llamadas primera y segunda, esto es, Watson y su planteamiento germinal junto a sus discípulos más directos: Tolman, Hull y Skinner, quien reanudó la oposición a todo cognitivismo e inauguró el movimiento neoconductista.

A medida que retrocedemos en el tiempo, el radicalismo y la oposición al mentalismo y a todo lo referente al concepto conciencia crece de un modo exponencial. Ortega fue coetáneo del mismo Watson y, aunque con notables diferencias de planteamiento, vivió semejante escenario de hartazgo hacia el neokantismo idealista. No parece ser casualidad que el mismo año en que Watson publicase «Psychology as the Behaviourist Views it»¹⁶, 1913, Ortega expusiera el mencionado discurso «Sensación, construcción e intuición» que, como ya hemos comentado, supone la primera superación por parte del pensador español del idealismo heredado de Marburgo –en su caso también del realismo, al cual precisamente se adhirió Watson–. Asimismo, 1913, fue el año de publicación de las *Ideen*¹⁷ husserlianas y el año en que se divulgó «Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung»¹⁸ de Max Wertheimer, inaugurando con ello la *Gestalttheorie*. No es arriesgado, pues, aseverar que no se advierte providencia sino un clima convulso y de redefinición conceptual tanto para la psicología como para todo aquello que implicase el estudio de la mente, la conciencia o los procesos cognitivos.

Si bien Watson y sus predecesores respondieron a los excesos del subjetivismo alineándose en sus antípodas, Ortega fue menos reaccionario y, aunque emprendió una fuerte crítica al idealismo en general, no se dejó seducir por un objetivismo al que también veía incapaz de dar respuestas del mundo en torno. Ortega recusó el empirismo por su miopía para con el sujeto/agente, nada le podía convencer de un método que

¹⁶ WATSON, John B. «Psychology as the Behaviourist Views it». *Psychological Review*, núm. 20, 1913, pp. 158-177. Este artículo ha sido considerado por los expertos en historia de la psicología como la obra inaugural del movimiento conductista.

¹⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (4ªEd.). Refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Ziri3n Quijano. México: FCE, UNAM, IIF, 2013.

¹⁸ WERTHEIMER, Max. «Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung». *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 61, 1912, pp. 161-265.

reducía la mente a mera incógnita, a “*black box*” dispensadora de respuestas a estímulos ambientales. Ciertamente que la circunstancia pesaba para Ortega y cierto que con entidad propia, pero esta no lo era todo, ni determinaba al sujeto. La circunstancia, para Ortega, no deroga la voluntad del agente ni decide por él, sino que le complementa y le posibilita. El conductismo, al renunciar al estudio de lo cognitivo, renunciaba a comprender *una mitad de mi persona*, renunciaba a comprender el pensamiento, la emoción, la imaginación, la comprensión, la reflexión y los sentimientos, las ideas y las creencias, en definitiva, renunciaba a comprender la mitad de los pilares fundamentales para la construcción del edificio raciovitalista, entre los cuales, la atención, resultaba uno de los más castigados.

Así, el conductismo, vía que nos conduce a la puerta llamada “sensación”, trazando un vial desde nuestros días hasta Watson, nos demuestra ser un pasaje estéril para adentrarnos en la pretendida mansión orteguiana, pues adolece de ambición. Pero ese mismo camino, pese a ser yermo en matices y reaccionario a fenómenos cognitivos, nos ha posibilitado una hacendera aproximación al entorno y a vislumbrar que los muros del fortín a conquistar son muros de múltiples aristas, de grandes ambiciones, que no podrán ser superados mediante un método único y de tendencias reduccionistas. Para ganarlo, sabiendo lo que sabemos, habrá que recorrer otras vías hasta sus colindantes entradas, la cognitiva y la fenomenológica.

1.3. ATENCIÓN COMO FENÓMENO COGNITIVO (CONSTRUCCIÓN)

La segunda puerta de acceso que se nos presenta es la idealista. Su acceso, tal y como hemos anunciado, se descubre tras la senda psicológica del cognitivismo. Siguiendo nuestro símil, esta puerta vendrá definida mediante el concepto de “construcción”, pues si la puerta “sensación” se apoyaba sobre un empirismo radical encarnado en nuestro caso por el conductismo, esta lo hará partiendo de su antagonista

histórico, del subjetivismo, de la hegemonía mentalista o, en otras palabras, de la prelación de la consciencia y de su papel constructivista en el abordaje de la realidad¹⁹.

Tras los comentarios a «Sensación, construcción e intuición» hemos visto cómo Ortega renuncia a adherirse tanto al idealismo como al empirismo, por lo que si el camino conductista cayó en saco roto, pudiéramos pensar que esta segunda opción tampoco augura mejores resultados. Hay, no obstante, una importante diferencia que motiva la revisión. Ortega siempre denostó, por débil, al empirismo radical, sin embargo, fue en sus orígenes idealista. Quizá no con firme adherencia, tal y como defiende en su *Prólogo para Alemanes*²⁰, pero sí con importantes concesiones: se fió la pretensión de sistema y, con afilados matices, de la máscara constructivista y del papel activo de la conciencia. Ciertamente pesaron más los reproches, al fin y al cabo acabó por superar sus ideas, aunque como bien apunta Orringer (1985) no debemos entender por superar una especie de menoscabo, sino una asimilación²¹. Por tanto, la relación con el idealismo sí reviste cierto interés para nuestro desarrollo, pues el fundamento primero del pensamiento orteguiano pace en estos campos.

A diferencia, pues, de la vereda conductista que acabó por convertirse en un ejercicio de sondeo, el cognitivismo será una corriente ciertamente fértil para nuestro cometido. Es más –y esto es muy importante–, al margen de su vinculación con Ortega, no debemos ignorar que es el cognitivismo la corriente que más analíticamente nos permitirá entender qué es la atención hoy y qué fue en su tiempo, pues, pese a todo, es el cognitivismo el método que mayor esmero y dedicación brinda y brindó a nuestro

¹⁹ Existe, dentro de la psicología, un movimiento llamado *Constructivismo* con figuras tan destacadas como Kelly o Piaget. Este movimiento, *a priori*, podría parecer más indicado para conducirnos hacia el concepto orteguiano de “construcción”. El constructivismo bebe del cognitivismo, también de la ontogénesis neodarwiniana, y su postulado principal es que las construcciones mentales no se heredan sino que se construyen en la ontogenia, a lo largo de la evolución del sujeto (en ello la *Gestalt* también aportará cierta influencia). Para nuestro cometido, el constructivismo resulta un método demasiado joven y alejado temporalmente de Ortega y de su concepción del término “construcción”. En tiempos de Ortega, el constructivismo era más bien un germen diseminado entre el idealismo cognitivista y las ideas gestáltico-fenomenológicas, así que hemos preferido arrancar de las raíces entendiendo al cognitivismo como la vía “construcción” y ubicando a la *Gestalt* en la vía “intuición”, dejando parcialmente de lado al constructivismo por su juventud y por estar a caballo entre ambas.

²⁰ «El grupo de jóvenes que entre 1907 y 1911 aprendía en la ciudadela del neokantismo los usos de la milicia filosófica, al llegar a los veintiséis años –fecha que suele ser decisiva en la carrera vital del pensador– no era ya neokantiano. No habíamos, sin embargo, perdido el tiempo por completo. Habíamos estudiado a Kant a fondo y esto no es un grano de anís» (OC, VIII, 32).

²¹ Cfr. ORRINGER, Nelson R.. «Ortega, psicólogo y la superación de sus maestros». *Azafea*, núm. 1, 1985, pp. 185-236.

fenómeno. Así que nuestro principal cometido para este segundo itinerario será, como poco, dejar claro a qué nos referimos cuando apelamos al “fenómeno de la atención” e intentar aproximarnos ya a qué podría entender Ortega como tal.

Dicho lo cual, entendemos que a muchos de ustedes les desagradará el primer y quizá más acertado comentario que todo experto cognitivista pueda ofrecernos sobre lo que hoy entendemos por atención. La profesora Elisabeth Styles (2010, 1) abiertamente no duda en afirmar, jugando con la ya citada expresión de William James, que «“nadie sabe lo que es la atención” o, al menos, [...] no todos los psicólogos están de acuerdo con su definición». Perfilaría yo que no solo los psicólogos no se ponen de acuerdo, tampoco los humanistas lo hacen, ni los profesionales de las ciencias de la salud en general. En definitiva, lo primero que cabe decir sobre qué entendemos hoy por atención, lamentablemente y con rotundidad, es que, a diferencia del celebrado James, la comunidad académica no es capaz de llegar a un acuerdo de lo que entienden por tal. Ya avisábamos de lo escurridizo del concepto y hasta tal extremo llega la exhortación. No solo se discute la definición y las funciones que atañen al fenómeno, se llega incluso a plantear si se trata, no de uno, sino de diversos fenómenos englobados bajo un mismo concepto: «el problema es que la “atención” no es un único concepto, sino un término que engloba diversos fenómenos psicológicos» (Styles 2010, 1).

Sea como fuere, hay una substancial diferencia respecto de las investigaciones conductistas antes revisadas: el retorno a la conciencia y, con ella, al planteamiento mismo de qué es la atención. Este cambio de acento contiene un añadido más, muy sugestivo para el caso, la posibilidad de ofrecer un puente de unión con los llamados *mentalistas* –rechazando abiertamente el método introspectivo– de finales del siglo XIX, entre los que hallamos toda la psicología experimental (desde Fechner y Wundt hasta Ebbinghaus o Thorndike), la psicología diferencial de Galton y Binet e incluso al mismo psicoanálisis. Un retorno que nos arrastra, en consecuencia, a la circunstancia orteguiana dada su contemporaneidad y filiación. Este será, pues, el valor añadido, tras definir el fenómeno, de recorrer el camino cognitivista. Por ello, no debiéramos demorar más la cuestión y preguntarnos, al fin, quiénes son los cognitivistas, pues definir un movimiento tan egregio y aún en vías de desarrollo no resultará tarea sencilla.

Decía Rivière (1991, 22) que «la psicología cognitiva pretende ser una ciencia objetiva de la mente, a la que concibe como sistema de conocimiento»; Romero, Pedraja y Marín (1998, 505) añadían: la cual «se apoya en la metáfora mente-ordenador, es decir, que utiliza los conceptos y procesos relacionados con los ordenadores para comprender la mente humana». Sintetizando, podemos decir que la psicología cognitivista en particular, el cognitivismo en general, es un paradigma que vierte el acento de sus estudios en los procesos mentales o fenómenos cognitivos, entendiendo a estos como responsables o fundamento del comportamiento humano; a su vez, pretende entender la mente como un sistema computacional que encaje con la metáfora mente-ordenador con una intención claramente heurística²².

Siendo así, para los cognitivistas, el estudio de la atención resulta ineludible, lo que justifica el esmero de su dedicación, siendo ellos, por la firmeza y efusividad impresa, quienes más dificultades han desvelado o perfilado a la hora de intentar ofrecer una definición operativa de nuestro fenómeno. La dificultad se enraíza, curiosa y paradójicamente, en la constante presencia que la atención demuestra para con tantos procesos y actividades mentales diferentes, tal, que se llega a dudar incluso de su integridad como fenómeno. Aun así, no podemos eludir más el compromiso de lanzar un primer arrimo, aunque vago, de lo que hoy día entendemos por atención. Lo haremos, por el momento, a modo de reorganización conceptual y de asentamiento de términos fundamentales que en adelante complementaremos.

Diremos, pues, que la atención se nos da, en primera instancia, como un *constructo* que los académicos usan a la hora de dar nombre a *uno o varios fenómenos cognitivos* que, por sus implicaciones, resulta demasiado común o compartido y subyace en tareas o procesos tan dispares que resulta espinosa su aprehensión, al menos si se pretende hacer de un modo *fuerte y unívoco*. De aquí el desconcierto imperante. No obstante, es significativo destacar –como ya apuntase James– la extendida sensación de que «todo el mundo sabe lo que es la atención»:

²² Vemos aquí las raíces fundamentales del movimiento cognitivista asidas a la teoría de la información (o Teoría matemática de la comunicación) de Shannon y Weaver (1949). Cfr. SHANNON, Claude E. et al. *Teoría matemática de la comunicación*. Madrid: Forja, 1981.

Todo el mundo sabe lo que es la atención. Consiste en la aprehensión por parte de la mente, de manera clara y vívida, de uno entre varios objetos o cadenas de pensamiento simultáneamente factibles. La focalización, la concentración, y la conciencia son su esencia. Implica retraerse de algunas cosas con el fin de abordar eficazmente otras (James 1989, 403-404).

La curtida y espontánea definición de James, actualmente no alcanza más que a hacernos reflexionar sobre la sombra de ambigüedad que siempre ha merodeado al término, pero da de algún modo en el clavo al denunciar ese efecto paradójico de que, pese a la demostrada anfibología, “todos” creemos saber detectarla cuando esta actúa. Quizá ello acentúe la singularidad que hace de la atención un fenómeno tan irresistible a la par que resistente para los investigadores.

Afortunadamente, desde esta, llamémosle, primitiva aproximación en la que vemos delimitada ya la atención como *proceso mental* y en la que se explicitan ciertos desempeños de la misma como la *focalización*, la *concentración* o la *eficacia*, la atención ha sido semilla de pródigos, pero pródigos poco prolíficos en su empeño, pues, desde Broadbent hasta la más flagrante actualidad, la concreción siempre se ha mantenido endeble. No en vano Treisman, a mediados de los 60, se las prometía esperanzada con la aparición del nuevo modelo en aras de una aproximación más concisa:

Hace cincuenta años los psicólogos pensaban que la atención era “la focalización de la consciencia”, o “una mayor claridad de una idea en particular”. Sin embargo, estas y otras definiciones, relacionadas con las facultades mentales o con la experiencia subjetiva, demostraron ser estériles para la investigación empírica y acabaron con una serie de controversias poco concluyentes (Treisman 1964, 12)²³.

Treisman esperaba que la nueva corriente diera luz al término y resolviese las viejas vaguedades y, efectivamente, la ciencia cognitiva ayudaría y mucho a afinar sus funciones y alcances, a esgrimir sus distintas tipologías, pero poco sabía Treisman que,

²³ En STYLES, Elisabeth A.. *La psicología de la atención*. (2ª Ed.). Trad. de Ana Atienza. Madrid: Ed. Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, p. 3.

pese a perfilar la superficie, las dificultades emergerían más tarde en la esencia misma del fenómeno, pues por aquel entonces tan solo empezaban a asomar tales diatribas.

Este punto es, precisamente, el más palpitante y problemático del concepto de la atención en nuestra actualidad: la pluralidad de funciones y la consecuente sospecha de que se trate de un único dispositivo con varias modalidades o, por el contrario, de varios mecanismos con estatus propio actuando a diferentes niveles neuronales. Estamos hablando de los estudios *intermodales*, de estudios neurocientíficos y cognitivos que atienden a la integración y percepción multisensorial donde, evidentemente, la atención renueva su primacía como fenómeno o, en tal caso, como fenómenos, pues como alega Roselló i Mir (1998, 44) «creemos lícita la inferencia que supone la existencia de mecanismos atencionales distintos para la visión y la audición, y, por extensión, para cada modalidad sensorial». Allport lo expresaba del siguiente modo:

La existencia de un único mecanismo o recurso computacional como causa de todos los fenómenos atencionales ya no parece más plausible que la existencia de una única base de pensamiento, de percepción o de cualquier otra categoría tradicional de la psicología popular (Allport 1993, 203)²⁴.

Los nuevos datos neurocientíficos están abriendo sugestivas líneas de entendimiento sobre cómo se da el proceso atencional según una *integración sintética*, un proceso que empieza a manifestarse quebrado y diversificado en función de la modalidad sensorial del *input*, pero que se constituye en holismo dentro de un cerebro sistemático y densamente conectado. Con ello, si el concepto se manifestaba ya hartamente esquivo, ahora atendemos a la posibilidad de que este implique varios mecanismos en su dación: «La atención humana parece que se da mediante la superposición, aunque parcialmente independiente, de subsistemas que operan en diferentes tipos o niveles de información» (Medin y Ross 1996, 112)²⁵.

²⁴ En STYLES, Elisabeth A.. *op. cit.*, p. 4.

²⁵ Traducción propia del original: «Human attention appears to be accomplished through overlapping but partially independent subsystems that operate on different types and levels of information» (Medin y Ross 1996, 112).

Pero todo esto, pese a ser la disputa más candente y fructífera sobre el fenómeno, nos mantiene demasiado alejados de nuestro cometido. Ortega queda muy lejos de tales disquisiciones. Así que, dejando abierto el problema y avanzando –o retrocediendo– posiciones en el tiempo, aceptaremos por cuestiones de método esa sombra de duda y nos limitaremos a entender el fenómeno de la atención como *un constructo que afecta a un único fenómeno ambiguo y de aprehensión débil*, pues era así como lo veían Ortega y sus coetáneos y será así como podamos arrimarnos de un modo más certero a lo que el pensador madrileño entendía como tal.

Un buen ejemplo de este tipo de aproximación, a la que hemos llamado *débil*, es la definición que Shiffrin nos ofreció a finales de los 80, antes de que empezasen las discusiones sobre los procesos intermodales. Dice así:

El término atención se ha utilizado para referirse a todos aquellos aspectos de la cognición que el individuo puede controlar [...] y a todos los aspectos de la cognición relacionados con las limitaciones de recursos o de capacidad, incluidos los métodos para abordar dichas limitaciones (Shiffrin 1988, 739)²⁶.

Fíjense cómo Shiffrin, en su aserto, se ve obligado a hablar de «todos» los aspectos, sean estos controladores o limitadores, para poder cubrir con cierto esmero aquello que la observación experimental le ofrece al respecto de la atención, esto es, la totalidad de procesos en los que aparece. Este «todos» responde bien a la desesperación del investigador –necesitado de aprehensión integral– frente a un término realmente impreciso. Como lo que pretendemos en estos momentos es obtener una visión operativa de lo que la atención es, trataremos de concretar un poco más ese «todos» que el cognitivista nos ofrece en bandeja. Así que, so pena de llegar a descuidar alguna de las funciones del fenómeno y de romper la loable pretensión integral de Shiffrin, intentaremos, partiendo del propio Shiffrin, constreñir algo más el adverbio. Insisto, a pesar de poder llegar a perder cierta tiesura en el rigor y en la pretensión holista del psicólogo.

²⁶ En STYLES, Elisabeth A.. *op. cit.*, p. 2.

Siguiendo la regla autoimpuesta de comenzar siempre por lo inmediato en cada momento, advertiremos que aquello que en primera instancia resulta axiomático, tanto en Shiffrin como en sus predecesores, es que el fenómeno de la atención es un fenómeno *necesario, útil e inevitable*; por tanto inexcusable para todo aquel que pretenda comprender el comportamiento humano. Partamos, pues, de analizar qué lo hace tan necesario, útil e inevitable, quizá de este modo vislumbremos un tanto más qué oculta ese «todos».

La mente –en este contexto el cerebro humano– vive en un medio estimulante, repleto de *inputs* que bombardean constantemente nuestros sentidos y, a pesar de la notoria cantidad de información que el cerebro es capaz de asimilar –dada la capacidad de procesamiento en paralelo–, se ve muy a menudo sobreexposto a una cantidad ingente de ella, capaz de colapsarlo. Como dice Ortega: «la mente humana es angosta; en cada momento caben en ella solo algunos objetos» (OC, II, 494), contados. Para más recargo, al mismo tiempo que recibe información a granel, el cerebro se halla requerido por determinadas tareas que el organismo debe o quiere realizar, a poder ser de un modo óptimo. Frente a tal exigencia, con la intención de evitar la mencionada sobresaturación de nuestra capacidad cognitiva y mantener una óptima y eficiente ejecución de las tareas propuestas, el cerebro se ve obligado a priorizar, a filtrar la cantidad de estímulos que recibe y de tareas a acometer, para lo cual enfoca la mente –la conciencia– a un determinado subconjunto relativamente reducido de tareas o estímulos que la requieren, desestimando temporalmente el resto, pues «el atender una cosa es, a la par, desatender otras» (OC, II, 494). Esta capacidad de *seleccionar*, de *enfocar*, de *priorizar* es, ni más ni menos, la función más básica del señalado mecanismo de la atención. Así lo vio ya Ortega en su ensayo «Paisaje utilitario. Paisaje deportivo» de 1921:

Sobre la superficie de sonidos que nuestro oído deja pasar realiza la atención una nueva faena selectiva, de modo que en cada momento no oímos todo lo que materialmente podríamos oír, sino solo aquellos sonos o ruidos que escoge nuestra atención pasiva o activa (OC, II, 301).

Frente a la limitada capacidad de procesamiento de información que el cerebro humano presenta, tenemos al mecanismo atencional como un sistema de control o

filtrado que evita la sobresaturación y, por tanto, la supervivencia del individuo. He aquí lo que lo hace tan necesario, útil e inevitable, al menos para la adaptación del ser humano a su entorno. Pero si esta no fuese una función en sí misma lo bastante básica y primordial como para tildar a la atención de necesaria, tan solo cabe destacar que dicha capacidad *selectiva* es, solamente, una de las diferentes que veremos en nuestro afán de desglosar ese «todos» de Shiffrin –pues añadiremos, a esta, la atención dividida y la atención sostenida–. Capacidad, la selectiva, que posee, para mayor encarecimiento de sus preeminencias, la posibilidad de actuar de un modo automático o *involuntario* o, por el contrario, de ser controlada de un modo intencional por el propio sujeto, *voluntariamente*. La *función selectiva* de la atención, pues, desvela en sí misma dos de los más básicos modos en los que se ha venido a clasificar el fenómeno desde el comienzo de su estudio: la *atención dirigida involuntariamente* y la *atención orientada voluntariamente*²⁷. Detengámonos en estas modalidades antes de testear las otras funciones de la atención.

La primera modalidad de atención selectiva, la no intencional o *involuntaria*, es resultado o respuesta del organismo frente a la aparición de un estímulo previo y desencadenante, es decir, será el estímulo quien controle y dirija nuestra atención, no el propio sujeto, dado que no existe una meta o intención previa sino una respuesta automática. Es lo que los expertos han venido a llamar procesamiento *bottom-up* (abajo-arriba)²⁸. La atención involuntaria «es la responsable de la respuesta de orientación y en general de evitar que pasen desapercibidos estímulos no atendidos que son de vital importancia para una organización adaptativa de la conducta» (Escera 2002, 367). Hablamos de un proceso selectivo de estímulos potencialmente relevantes para el organismo que inicialmente pueden pasar desapercibidos y gracias al cual tomamos conciencia y podemos orientar una respuesta adecuada.

²⁷ Estas modalidades fueron presentadas por E. B. Titchener en su *Manual de Psicología* de 1910. Ortega las nombra sucintamente en «Arroyos y oropéndolas» de sus *Meditaciones del Quijote*, así como en «Paisaje utilitario, paisaje deportivo», también en «Amor en Stendhal». Cabe apuntar que Ortega utiliza, sin embargo, la nomenclatura propuesta por Wilhelm Wundt distinguiendo entre atención “activa” y atención “pasiva”, siendo la activa la que Titchener y posteriores llamarán voluntaria y pasiva su contraria.

²⁸ Los términos *bottom-up* y *top-down* designan estrategias de procesamiento de información referidas al soporte lógico de un sistema informático. Posteriormente han sido aplicadas a los estudios cognitivos de procesamiento de la información donde el fenómeno atencional se presenta como un mecanismo fundamental.

Esta modalidad –como veremos en los próximos capítulos– aparece de un modo esporádico en la obra orteguiana, para nada de un modo generoso, pues, como veremos no parece ser la especialidad que más le interese. La hallamos principalmente en su artículo «La percepción del prójimo» de 1924 mediante razones tales a:

La vida es una constante preocupación y ocupación con las cosas que nos rodean, un dinámico diálogo con el contorno. De las cosas en derredor parten incesantes excitaciones que provocan en nosotros reacciones sobre ellas. Nos tienen puesto cerco apretado con sus innumerables fisionomías, que disparan sin descanso sobre nuestra sensibilidad, amenazándonos u ofendiéndonos, insinuándonos o atrayéndonos (OC, VI, 154).

Ortega parece mucho más entusiasmado con la otra modalidad, la orientada *voluntariamente*, la activa en palabras de Wundt. Esta responde a una meta o intención del sujeto, es causada por preferencia, por una precognición de la conciencia, es intencional. Se la ha llamado procesamiento *top-down* (arriba-abajo) u orientada a la tarea. Esta modalidad, como veremos, ha requerido grandes esmeros en nuestro filósofo. Es la conciencia orientada, intencional, que nos recuerda tanto a Brentano y a Husserl, la que nos mete de lleno en el análisis fenomenológico, en los estudios de la conciencia. Ortega la alude en situaciones como:

Para ver, en suma, es preciso fijarse. Pero fijarse es buscar el objeto de antemano y es como un preverlo antes de verlo. A lo que parece, la visión supone una previsión que no es obra ni de la pupila ni del objeto, sino de una facultad previa encargada de dirigir los ojos, de explorar con ellos el contorno: es la atención. [...] Pero la atención no es otra cosa que una preferencia anticipada, preexistente en nosotros, por ciertos objetos (CC, VI, 210).

Estas dos variedades de *atención selectiva* (voluntaria e involuntaria), a pesar de ser reconocidas de un modo intuitivo ya desde finales de siglo XIX, no fueron investigadas experimentalmente hasta mediados del siglo XX, mediante los conocidos *modelos de filtro*. Estos, para quienes el enfoque principal es el procesamiento de la información, estudiaban los llamados *cuernos de botella* para la regulación de las cantidades de información en su acceso a la conciencia. Las versiones se fueron

afinando con el tiempo empezando con los filtros rígidos de Broadbent (1958)²⁹ pasando por los atenuados de Treisman (1964)³⁰ hasta llegar a los filtros tardíos o postcategoriales de Deutsch y Deutsch (1963)³¹ y de Norman (1968)³². Todos ellos, como vemos, apoyan sus argumentos en la capacidad selectiva que la atención ejerce sobre la información o *inputs* recibidos del entorno y en la limitada capacidad de la mente para tomar conciencia de ellos.

También pusieron cierto empeño y consecución en investigar el alcance y las peculiaridades de esta tipología de atención los *modelos de capacidad limitada* (Kahneman, 1973; Kerr, 1973; Norman y Bobrow 1975; Navon y Gopher, 1979)³³ y, en los 80, los *modelos de habilidad*³⁴. En estos estudios, a diferencia de los modelos de filtro, la atención no se ve como un proceso de filtración automática sino como un proceso dinámico central que evalúa constantemente las necesidades derivadas de la ejecución de tareas, siendo por tanto de capacidad limitada pero adaptable a las necesidades. En función de la exigencia de la demanda, la atención se distribuye o selecciona aquellos estímulos que, dado el sistema de intereses o preferencias del sujeto, bien por la novedad del estímulo, etc., merecen mayor o menor grado de ella. Atribuye mayor complejidad al fenómeno y lo arrima a ciertas ideas sheleriano-orteguianas sobre el foco luminoso regido por un *ordre du coeur* o atmosfera atencional.

Dando un paso más en nuestro afán de perfilar este «todos» shiffrianiano, añadiremos a la modalidad de *atención selectiva* las otras dos modalidades antes indicadas: la *atención dividida* y la *atención sostenida*. Con ellas cerraremos una visión panorámica bastante completa de lo que el fenómeno de la atención implica en cuanto a

²⁹ BROADBENT, Donald. *Perception and Communication*. Londres: Pergamon Press. 1958.

³⁰ TREISMAN, Anne. «Monitoring and storage of irrelevant messages in selective attention». *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, vol. 3, núm. 6, 1964, pp. 449-201.

³¹ DEUTSCH, J. Anthony y DEUTSCH, Diana. «Attention. Some theoretical considerations». *Psychological Review*, vol. 70, 1963, pp. 80-90.

³² NORMAN, Donald. «Toward a theory of memory and attention». *Psychological Review*, vol. 75, núm. 6, 1968, pp. 522-536.

³³ KAHNEMAN, Daniel. *Attention and Effort*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice Hall. Inc., 1973; KERR, Beth. «Processing demands during mental operations». *Memory and Cognition*, vol. 1, 1973, pp. 401-412; NORMAN Donald A. y BOBROW, Daniel J.. «On data-limited and resource-limited processes». *Cognitive psychology*, núm.7, 1975, pp. 44-64; NAVON, David y GOPHER, Daniel. «On the economy of the human processing system». *Psychological Review*, vol. 86, 1979, pp. 214-255.

³⁴ Para profundizar en los modelos sobre la atención ver: GARCÍA SEVILLA, Julia. *Psicología de la atención*. Madrid: Síntesis, DL, 1997; ROSELLÓ I MIR, Jaume. *Psicología de la atención*. Madrid: Ed. Pirámide, 1998; STYLES, Elisabeth A.. *op. cit.*

fenómeno cognitivo –siempre sin olvidar que, por una cuestión de método, ignoramos los resultados más actuales de los estudios intermodales–.

La primera de ellas, la *atención dividida*, hace referencia a la capacidad del sujeto para atender a dos o más estímulos al mismo tiempo, esto es, estudia los límites de la capacidad de nuestro organismo a la hora de trabajar y esgrime los límites de la eficiencia y la resolución frente a la tarea. Los *modelos de automaticidad* son un conjunto de experimentos dedicados a tal pesquisa. Estos modelos se sostienen sobre la idea de la existencia de dos procesos distintos de procesamiento de la información, uno *automático* y otro *controlado*. Los automáticos son procesos que requieren de poca atención y generan respuestas rápidas y ágiles (v.g. conducir un vehículo); los controlados, por su parte, exigen mucha capacidad atencional, recurren a la memoria a corto plazo y, al demandar la actividad consciente, son bastante más lentos y seriales. Podemos hallar, en esta línea, trabajos como los de Posner y Snyder (1975)³⁵; los de Shiffrin y Schneider (1977)³⁶; o los de Hasher y Zacks (1979)³⁷.

Como veremos en próximos capítulos, aunque mucho más intuitivamente y mediante introspección –no experimentalmente–, en sus estudios sobre el amor, Ortega avanzó ciertos efectos de la atención dividida. Ortega habla de la «imbecilidad transitoria» a la que nos lleva el «enamoramiento» entendido a este como una especie de estado anómalo de la atención, de fijación problemática que evidencia la limitada capacidad de la mente –de la conciencia– cuando se ve seducida por un estímulo determinado. Ortega alude, de un modo tematizado en el enamoramiento, a las dificultades manifiestas que supone, para el desarrollo óptimo de la vida, el mantener fijada la atención en un solo objeto (el amado), principalmente porque, como decimos, nos aboca a desatender el resto de mundo o a ejecutar nuestra vida de un modo más tosco.

En cuanto a la *atención sostenida*, última de las variedades contempladas,

³⁵ POSNER, Michael y SNYDER, Charles R.. «Attention and cognitive control». En R. L. SOLSO (Ed.). *Information processing and cognition*. Hillsdale, Nueva Jersey: Erlbaum, 1975.

³⁶ SHIFFRIN, Richard M. y SCHNEIDER, Walter. «Controlled and automatic human information processing: II. Perceptual learning, automatic attending, and a general theory». *Psychological Review*, vol. 84, 1977, pp. 127-190.

³⁷ HASHER, Lynn y ZACKS, Rose T.. «Automatic and effortful processes in memory». *Journal of Experimental Psychology: General*, vol. 106, 1979, pp. 356-388.

destacamos que es la atención en su función de mantenimiento en el tiempo del estado de alerta –lo que conocemos como vigilancia–. Esta permite al sujeto mantener la atención focalizada en un estímulo o en una tarea durante periodos prolongados de tiempo. Requiere altos grados de esfuerzo y, por lo tanto, está sujeta a deterioro o alteración que puede venir provocada por el natural decremento del estado de vigilancia, esto es, por un efecto de cansancio, de habituación o de cualquier otro tipo de variación que afecte los niveles de *activación*³⁸. Esta modalidad fue estudiada con cierta hondura en la década de los 90, en su mayoría vinculada a los conocidos Trastornos por déficit de atención (TDAH). En esta línea de investigación hallamos autores como Parasuraman (1984)³⁹ o Kirby y Grimley (1992)⁴⁰ quienes han abierto líneas interesantes de desarrollo, no solo para esta modalidad de la atención, sino para el asentamiento de las diferentes variedades.

Así pues, consumado –para el caso que nos atañe– el horizonte cognitivista y desmenuzado el fenómeno según sus modalidades, parece que hemos exprimido un poco más, si cabe, ese «todos» que Shiffrin proponía. Hemos visto la atención descompuesta en selectiva (voluntaria o involuntaria), dividida (automática o controlada) y sostenida. A su vez, hemos apuntado cierta bibliografía fundamental que traza los distintos estudios o modelos emergidos dentro de las disciplinas cognitivistas. A pesar de ello, a pesar de haber avanzado firmes posiciones en nuestra vía hacia la puerta “construcción”, entendemos que todavía queda un paso más para perfilar la definición ofrecida por Shiffrin. Por ello, antes de dar fin al presente apartado y dar por agotado el término, deberemos romper, momentáneamente, la línea temporal e ir a los estudios realizados por Luck y Vecera (2002). La intención no será otra que la de delimitar de un modo muy concreto y definitivo las distintas funciones que, al margen

³⁸ La relación entre activación (nivel de arousal) y rendimiento o ejecutividad de la tarea la podemos perfilar mediante la ley Yerkes-Dodson de 1908. En ella vemos cómo existe una relación directa entre activación y rendimiento, una relación que mantiene forma de una U invertida. En otras palabras, para cada tipo de tarea se detecta un grado óptimo de activación en el cual el rendimiento para dicha tarea será máximo. Por encima y por debajo de dicho nivel, el rendimiento decrecerá progresivamente a medida que nos alejamos del punto óptimo. Cfr. YERKES, Robert M. y DODSON, John D. «The relation of strength of stimulus to rapidity of habit-formation». *Journal of Comparative Neurology and Psychology*, núm. 18, 1908, pp. 459-482.

³⁹ PARASURAMAN, Raja y ROY DAVIES, David. *Varieties of attention*. Nueva York: Academic Press, 1984.

⁴⁰ KIRBY, Edward A. y GRIMLEY, Liam K. . *Trastorno por Déficit de Atención*. México D.F.: Limusa, 1992.

de su modalidad, ejerce nuestro fenómeno en el desarrollo del comportamiento humano. Estos autores nos ofrecen un despiece muy fino de las aplicaciones o campos en los que la atención se nos manifiesta, permitiéndonos así perfilar al máximo ese enigmático «todos».

En su artículo «Attention»⁴¹, Luck y Vecera realizan un compendio de funciones delimitadas por los diferentes modelos cognitivistas hasta ahora presentados, en su mayoría centrados en la selección y la capacidad, a la vez que –y por ello la enumeración que estos autores ofrecen resulta interesante– tienen ya en cuenta los resultados obtenidos por los modelos de *control atencional* (Reason, 1984; Norman y Shallice, 1986; Baars, 1987; Shallice, 1988)⁴² que son rehechuras actuales de los modelos de automaticidad y los modelos *neurocientíficos* (Schall y Thompson, 1999)⁴³ que la definición de Shiffrin pasa por alto. La enumeración de Luck y Vecera (2002, 249) nos da el siguiente epítome: a) Orientación y eficiencia frente a la tarea; b) procesos selectivos frente al ruido perceptivo; c) filtrado en el procesamiento de la información para evitar cuellos de botella; d) unificación de estímulos en conjuntos perceptivos; e) ganancia o debilidad en los procesos de memoria; f) acceso preferencial frente a tareas.

Con ello sí afinamos en mucho las funciones que la atención ostenta en la cognición humana dando cuerpo a ese «todos» que Shiffrin, cautelosamente, nos presentaba. Ya podemos empezar a cerrar nuestro recorrido cognitivista habiendo ofrecido, gracias a sus estudios, una visión bastante panorámica de lo que el fenómeno parece esconder tras su máscara de inconcreción o, al menos, de lo que parece implicar en el comportamiento humano. Evidentemente, de todo ello poco sabía aún Ortega.

⁴¹ LUCK Esteven J. y VECERA, Shaun P.. «Attention». *Stevens' Handbook of Experimental Psychology, vol. 1. Sensation and Perception*. (3ª Ed.). En H. PASHLER (Serie ed.) y S. YANTIS (Vol. ed.). Nueva York: John Wiley & Sons, Inc., 2002, pp. 235-286.

⁴² REASON, James. «Lapses of Attention in everyday life». En PARASURAMAN, Raja y ROY DAVIES, David (Coord.). *Varieties of attention*. Nueva York: Academic Press, 1984, pp. 515-549; NORMAN, Donald A. y SHALLICE, Tim. «Attention to action: willed and automatic control of behavior». En DAVIDSON Richard J., SCHWARTZ, Gary E. y SHAPIRO, David (Eds.). *Consciousness and self-regulation*. Nueva York: Plenum Press; 1986, pp. 1-18; BAARS, Bernard J.. *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987; SHALLICE, Tim. *From neuropsychology to mental structure*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

⁴³ SCHALL, Jeffrey D. y THOMPSON, Kirk G.. «Neural selection and control of visually guided eye movements». *Annual Review of Neuroscience*, vol. 22, 1999, pp. 241-259.

Conocía ciertas funciones e importantes alcances, intuitivamente repetimos, pero no todas ellas ni con la profundidad que afortunadamente ahora conocemos tras los estudios experimentales. Aun así, el recorrido por la vía cognitivista nos ha permitido realizar una breve aproximación y definir con suficiente certeza a qué nos referimos cuando hablamos del fenómeno de la atención, a qué nos referimos hoy y a qué se arribaban ya los pensadores en los aledaños del siglo XX, pues esta vía, afortunadamente, nos articula de un modo bastante vertical con sus precursores experimentales y mentalistas, permite rehuir el abandono conductista abriendo ciertas rendijas hacia un pensamiento más complejo y sistémico. Y es que, no podemos eludir – pues estaríamos faltando a la verdad si lo hiciésemos – que el cognitivismo, pese a ser un movimiento decididamente idealista, siempre fue más allá, en sus pretensiones, de la mera recuperación del mentalismo como puntal epistemológico. El cognitivismo pretendía ser ante todo, y así se mantiene, una ciencia experimental y no teórica o conjetural. Por ello, pese a su idealismo, mantuvo siempre el favor de la psicología fisiológica y experimental de investigadores como Helmholtz, Weber, Wundt, Lipps o Ebbinghaus. No debemos olvidar que el cognitivismo emerge como retorno a lo mental empujado por el radicalismo conductista, pero no desestima las pretensiones científicas de este.

Todo esto nos arroja a los pies de una generación de pensadores que va más allá de la neokantiana de Cohen, Natorp, Windelband, Riehl o Rickert, dejándonos, con ello, a pies de la que Ortega definió como «la más desdichada de toda la historia filosófica europea» (OC, VIII, 30), a saber, la generación nacida en 1830 y que cuenta con nombres tan dispares como Brentano, Dilthey, Teichmüller, Sigwart o el propio Wundt. De ella, no vaciló Ortega a decir que fue «la que está más cerca de nosotros, esa y no las siguientes, temporalmente más próximas. Porque no será necesario hacer notar que nuestra filosofía tenía que ser llamada, en la perspectiva de 1870, psicología» (OC, VIII, 32).

He aquí, pues, otro nicho fuerte y decidido de influencia en Ortega. Si ya teníamos colindados a los neokantianos de Marburgo, entrevemos ahora, en las sombras germanófilas, un segundo grupo: el de 1830; un grupúsculo prolífico en inspiración y que cederá, a través de sus seguidores, una posibilidad de entrada al pensamiento

orteguiano. Pero ello nos hace adelantarnos en exceso hacia una mansión de la que todavía se nos resiste el acceso, pues la puerta “construcción”, que ya sabíamos atascada antes de cercarla, no se ha demostrado de otro modo. Así que, si no queremos quedarnos con una imagen superficial y no propositiva, contestataria, de nuestro autor, antes de retirarnos a nuevas empresas deberemos plantearnos el recorrer la última de las vías sugeridas, la vía humanista-existencial de raíz fenomenológica. Ahora bien, consideramos inicu no subrayar que, ciertamente, la cerrazón hallada en la puerta cognitivista no es tal, hasta el punto que nos ha permitido ver, a través de una oquedad y a modo de intersticio, qué se esconde dentro de esa ciudadela o fortaleza, de esa mansión que representa el pensamiento orteguiano. Lo hallado, como no podría ser de otro modo, no cae en saco roto, pues advertir el legado de personajes como la generación de 1830 en su interior servirá, que duda cabe, de firme orientación cuando alcancemos por fin el corazón de nuestro baluarte. No podemos, pues, más que proseguir con el itinerario preestablecido.

1.4. ATENCIÓN COMO PARTE Y POSIBILIDAD DEL SER (INTUICIÓN)

Con el cognitivismo hemos alcanzado una definición operativa de lo que la atención es, aun así, no agotamos todo lo que la atención supone, ni mucho menos todo lo que atención suponía para Ortega. Hasta el momento hemos obtenido una instantánea, una foto fija de lo que la atención es, pero si algo caracteriza precisamente a este fenómeno, a diferencia del simple ver, es su carácter dinámico y volitivo. Ya hemos dicho que atender significa *tender hacia* (*ad-tendere*), la atención siempre es dirigida hacia algo, es una proyección, una intencionalidad de nuestra conciencia hacia algo, con todas las afectaciones existenciales que ello supone. La atención, pues, implica mucho más de lo que pueda abarcar su imagen como fenómeno cognitivo; implica, en su gesto, toda una disposición del ser en cuanto ejecutivo y en cuanto intencional y, por tanto, un ser dinámico que actúa como un todo (cognición, emociones, creencias, sentimientos, etc.) hacia la circunstancia, hacia el entorno, hacia el mundo con el que se las ve y con el que se conforma. La atención posibilita, en suma,

ese encuentro dinámico y fluctuante del yo con la circunstancia, incluyendo esta a uno mismo.

Así pues, nos falta atender –valga la redundancia– al valor antropológico y existencial de la atención, a esa posibilidad que ofrece el fenómeno a todo sujeto para ejecutar los quehaceres que conforman su vida, que posibilitan su adaptación y desarrollo, su autorrealización o, en el mejor de los casos, su pretensión de excelencia. Nos queda, pues, atender a ese arquetipo del *héroe* orteguiano que representa la acción creadora, ese al que Pinillos (1983, 277) define como «al Yo que salva la circunstancia y con ella se salva del adocenamiento y la falsificación, llega a ser sí mismo y cumple con la vocación de biografía que conlleva la vida de cada ser humano».

Estos aspectos serán los que pretendamos en el recorrido de nuestra tercera vía, mediante el *μέθοδος* fenomenológico. Un camino que no será, como los anteriores, de carril único. Aun en una misma dirección e influenciándose mutuamente, hallaremos tres carriles heterogéneos pero complementarios que nos ofrecerán un sendero complejo y plural, sistémico y poliédrico que abarcará desde la llamada «tercera fuerza»⁴⁴ o *psicología humanista* hasta la *Gestalttheorie*⁴⁵ pasando por la *psicología existencial* en todas sus facciones⁴⁶. Con ellas buscaremos alcanzar, definitivamente, nuestra tercera puerta, la puerta que siguiendo a Ortega hemos llamado “intuición” y a la que tantos buenos augurios le concede.

⁴⁴ El término “tercera fuerza” se le asigna a la corriente humanista en la psicología americana por ser la tercera en discordia junto con el Conductismo y el Psicoanálisis.

⁴⁵ La *Gestalttheorie* no es, en sentido estricto, una corriente de raíz pretendidamente fenomenológica, pero su facción descriptiva, por el modo de entender la realidad –por su rechazo a la hipótesis de constancia– y, concretamente, por el modo de proceder a la hora de estudiar la percepción humana, comparte muchos de los rasgos del método fenomenológico, especialmente de la fenomenología constitutiva. Tal es así que Aron Gurwitsch (1979, 200) llega a afirmar que «es posible dar a la teoría de la forma una interpretación filosófica de corte fenomenológico [...] los análisis descriptivos de la teoría de la forma resultan ser análisis noemáticos dotados de validez fenomenológica. Los conceptos y los resultados descriptivos de la teoría de la forma pueden adquirir un significado fenomenológico en virtud del rechazo de la hipótesis de constancia puede ser considerado como una forma de reducción fenomenológica». Por ello estimamos lícito incluir en este recorrido de corte fenomenológico las ideas aportadas por la *Gestalttheorie*.

⁴⁶ Hasta el momento hemos aceptado, con cierta resignación, la acepción *humanista-existencial* por el valor descriptivo y económico del término, a pesar de ello no compartimos la tendencia a considerar tales corrientes como asimilables entre sí –pese a aceptar las semejanzas e influencias entre ambas–. Para nosotros, tanto la vía existencial-europea como la vía humanista-americana, poseen suficientes atributos diferenciales e idiosincráticos como para ser consideradas como vías diferenciadas y de tal modo procederemos en nuestra revisión.

Siguiendo la pretensión de transitar sin saltos innecesarios, esto es, de nuestra inmediatez a la siguiente, comenzaremos el itinerario atravesando, en primer lugar, la corriente cronológicamente más reciente en cuanto a su fundación. Partiremos, pues, de la esclusa *humanista*, que emerge y llega hasta nosotros con relativa frescura y de la que sus padres, Maslow y Rogers, mantienen aún hoy día cierto rango de autoridad en la psicología actual. Esto nos va a permitir engarzar con relativa sencillez sus pretensiones con nuestros vigentes conocimientos. Peregrinada y revisada, nos hospedaremos en su raíz, de claro predominio fenomenológico y existencial, para conectar con un segundo sendero de más honda y densa fundamentación, la corriente psicológica *existencialista*. En ambas veredas hallaremos fuertes influencias tanto husserlianas como schelerianas que nos acercan, en mucho, a la atmosfera orteguiana. Pero especialmente en la vía existencialista, bajo la mirada de Binswanger, hallaremos fuertes influjos heideggerianos que, como veremos, bien podrían ser orteguianos dado el planteamiento del suizo. Pisamos terrenos muy próximos ya a nuestro pensador madrileño, muy cercanos a nuestro objetivo. Se verá con suma claridad a medida que despluguemos sus argumentos.

Finalmente, como tercer carril en concordia, encontraremos a la *Gestalttheorie*, un carril mucho más centrado en los fenómenos perceptivo-atencionales y que nos va a permitir asestar el golpe de ariete definitivo para apocar la resistencia del fortín orteguiano. La *Teoría de la forma*, a través de sus fundadores –Wertheimer, Köhler y Koffka–, ha resultado hartamente influyente tanto para las corrientes revisadas en la presente vía, como para todos los estudiosos que hayan blandido los fenómenos perceptivos como *leitmotiv* de su labor investigadora, tanto en el terreno cognitivista como neuroanatómico. Será pues, una vía de conexión y consumación de un recorrido histórico que comenzamos a concluir. Emprendamos, pues, tan prometedor itinerario.

1.4.1. LA CORRIENTE HUMANISTA

La corriente humanista es una línea de investigación psicológica que, a pesar de la aparente paradoja que implica para nuestra incursión, no se caracteriza por haber

dedicado demasiados esfuerzos al estudio de la atención en el sujeto humano. Como ocurre con Ortega, entre sus trabajos apenas hallamos estudios que traten el tema de la atención de un modo exclusivo y específico lo cual, *a priori*, parecería contraindicado para nuestro cometido. No obstante, pese a ser así, quedarse con esta impresión sería hartamente equivocado. El motivo de dicha carencia viene impelido por una cuestión de perspectiva, de agudeza en la mirada del investigador, no de un rechazo *per se*. Ciertamente que no hallamos, en sus filas, demasiados escritos específicos sobre atención, pero las referencias a la misma se suceden incesantemente. La explicación la encontramos en que a los humanistas no les interesan las partes, sino que anhelan el todo como algo superior a la suma de dichas fracciones, es decir, no aspiran a aprehender un mero fenómeno cognitivo, desean al ser humano en su conjunto como ser vivo e integral, de un modo holístico. Por ello no les interesa la atención como fenómeno cognitivo aislado y diseccionado, sino que la pretenden integrada en un sujeto vivo y dinámico, como elemento funcional del mismo. Para ellos, la clave se halla en analizar ese sujeto, existente y existencial, que vive y se desarrolla en un contexto humano, donde aspectos como la libertad, la historicidad o el conocimiento toman un peso fundamental en sus análisis. A los humanistas les atañe el hombre que se presenta consciente y libre, capaz de tomar sus propias decisiones, que elige, que es intencional y propositivo, que valora y crea en pos de su máximo desarrollo personal⁴⁷. Será, pues, a través de estos aspectos que la atención cobrará presencia, incluso hasta alcanzar la consideración de ser la más alta función en el orden psicológico humano, pero siempre supeditando su valor al desarrollo personal y vital del sujeto humano, dentro del sistema complejo y dinámico en que este se erige, en interrelación con otros tantos fenómenos (personales e incluso sociales) para ser un ser que existe-en-el-mundo.

La humanista es, pues, una psicología que pretende aprehender el ser del sujeto humano en su globalidad, que busca respuestas al sentido de la vida y que se cuestiona

⁴⁷ BUGENTAL, James. «The third force in psychology». *Journal of Humanistic Psychology*, núm. 4, 1964, pp. 19-26. En dicho artículo, Bugental condensa los postulados de la AAHP (American Association for Humanistic Psychology) que definen al hombre como: a) un ser que sobrepasa la suma de sus partes; b) que lleva a cabo su existencia en un contexto humano; c) que es consciente; d) con capacidad de elección; e) que es intencional. Más en MARTORELL, José Luís y PRIETO, José Luís. *Fundamentos de Psicología*. Madrid: Ed. Ramón Areces, 2008. También en QUINTANA, José. «Las tres fuerzas de la psicología en EE.UU.». En TORTOSA GIL, Francisco (Coord.) *Una historia de la psicología moderna*. Madrid: Mc. Graw Hill, 1998, pp. 483-504.

la plenitud de la existencia humana dentro de su entorno; una psicología, por ello, que se aleja del naturalismo que veníamos transitando, que detesta el mecanicismo del conductismo, incluso el reduccionismo e irracionalismo del psicoanálisis; una psicología que se centra en la persona y que, por ello, no habla de atención, pero tampoco puede dejar de hacerlo en todo momento, pues precisamente al hablar del ser y, específicamente, del ser-en-el-mundo, no puede evitar aludir constantemente a nuestro fenómeno como una de las piezas fundamentales para dicha existencia, para la consumación del ser como ser existencial.

Pero qué mejor manera de vislumbrarlo que recorrer esta prometedora vía a través de uno de sus más ilustres representantes, nuestro primer cicerone: Abraham H. Maslow. Maslow, junto con Carl Rogers, es considerado padre fundador del movimiento americano. Sin entrar en detalles de la vida y obra del psicólogo neoyorkino⁴⁸, centraremos nuestra atención en su popular teoría de la personalidad, planteamiento fundamentado principalmente sobre otra teoría, de la motivación. Veámosla, pues la cercanía con ciertas ideas orteguianas es más que destacable.

El psicólogo neoyorquino basa su principio de personalidad en la idea de que en la base de toda conducta humana se halla siempre una *necesidad* que la subyace y que, por tanto, motiva su comportamiento. Define al hombre sano –y el calificativo es importante pues Maslow fue, ante todo, un terapeuta⁴⁹– mediante un argumento de cariz

⁴⁸ GOBLE, Frank G.. *La Tercera fuerza: la psicología propuesta por Abraham Maslow*. Trad. de Ignacio Arzate. México D.F.: Trillas, 1977. HOFFMAN, Edward. *The Right to be Human: A Biography of Abraham Maslow*. Nueva York: St. Martin's Press. 1988.

⁴⁹ Como decimos, no debemos olvidar que Maslow fue, ante todo, terapeuta, por tanto, lo que le interesa es desgranar los mecanismos que configuran el engranaje de una personalidad sana para, a posteriori, intervenir con aquellos que han perdido el rumbo. Por tanto, todo lo que postule a propósito del sujeto humano irá enfocado a la mirada del hombre sano o del terapeuta, quien, por ello, debería serlo también. En tal caso, una persona sana se define, para Maslow, a través de los siguientes rasgos: 1) una percepción superior de la realidad; 2) una mayor aceptación de uno mismo, de los demás y de la naturaleza; 3) una mayor espontaneidad; 4) una mayor capacidad de enfoque correcto de los problemas; 5) una mayor independencia y deseo de intimidad; 6) una mayor autonomía y resistencia a la indoctrinación; 7) una mayor frescura de apreciación y riqueza de reacción emocional; 8) una mayor frecuencia de experiencias superiores; 9) una mayor identificación con la especie humana; 10) un cambio (mejoramiento) en las relaciones interpersonales; 11) una estructura caracterológica más democrática; 12) una mayor creatividad; y 13) algunos cambios en la escala de valores propia. Cfr. MASLOW, Abraham H.. *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser*. Trad. de Ramon Ribé. (16ª Ed.). Barcelona: Editorial Kairós, 2005.

teleológico⁵⁰, esto es, mediante su tendencia vital a conseguir un objetivo o fin, así como por su capacidad de asirlo⁵¹, para el caso, la satisfacción de una necesidad. Lo contrario sería foco de morbosidad. El hombre sano, pues, será para Maslow aquel que camine hacia su autorrealización mediante la plena satisfacción de sus necesidades, con paso firme y sin demora; el enfermo, por el contrario, quien, por diferentes impedimentos personales y/o sociales, no consiga efectuar dicho itinerario.

Basa Maslow, de este modo, su teoría de la personalidad en la tendencia a consumir la satisfacción de un conjunto de necesidades en la cima de las cuales, a modo de culmen, sitúa la de autorrealización o consecución del proyecto de vida, de ser lo que uno es. Bajo dita cúspide se distribuyen, en dos grandes bloques jerárquicamente estructurados, el resto de necesidades humanas: las de desarrollo y las necesidades básicas. Ambos bloques se dan articulados y se vinculan mutuamente de un modo directo. Sin la satisfacción de las necesidades básicas no se pueden siquiera plantear las de desarrollo. Conforman un sistema piramidal donde las primeras sirven de soporte a las segundas. Así, en la base de la pirámide –en el bloque de necesidades básicas– emergen las necesidades más primarias, las *fisiológicas* (hambre, sed, sueño, etc.); sobre estas se instauran las de *seguridad* y a continuación las de *pertenencia y amor* (afiliación); en el siguiente peldaño hallaremos las de *estima* (auto-competencia, reconocimiento, etc.) y, finalmente, trascendiendo el bloque de las necesidades básicas, hallaremos, dentro del grupo de desarrollo, las de *autorrealización*.

No nos interesan aquí los pormenores de la pirámide tanto como la jerarquización de la misma⁵², pues la gradación de las necesidades afectará de un modo directo a nuestro fenómeno de la atención. En su obra *El hombre autorrealizado*, original de 1968, Maslow dedica un amplio y descriptivo apartado a abordar las “experiencias-cumbre” o estado psicológico en el que se hallan las personas

⁵⁰ Advertimos la influencia de los funcionalistas, especialmente de Dewey, quien defendía que la acción humana siempre conllevaba una explicación teleológica, una acción destinada a dar significado al mundo. RYAN, Alan. *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. Nueva York: Norton, 1995, pp. 125-126.

⁵¹ Al más puro estilo Bergson o Janet, Maslow advierte “el grado de atención a la vida” como indicador de salud psíquica. Cfr. CRARY, Jonathan. *Suspensiones de la percepción. Atención, espectáculo y cultura moderna*. Trad. de Yaiza Hernández Velázquez. Madrid: Ediciones Akal, 2008, p. 307.

⁵² Para más información sobre la conocida como pirámide de las necesidades ver MASLOW, Abraham H.. «A Theory of Human Motivation». *Psychological Review*, núm. 50, 1943, pp. 370-396.

autorrealizadas y que se manifiesta principalmente sobre variaciones en el nivel perceptivo-atencional. Establece, en él, una relación de correlación entre el estado de satisfacción de las necesidades en las que se halla cada sujeto, esto es, el lugar en el que se encuentre dentro de la pirámide, y aquello a lo que pueda atender debido a su sensibilidad, idea que no deja de evocarnos al concepto de «atmosfera atencional» de Scheler. Según Maslow, en función del grado de satisfacción en que uno se halle atenderá, de uno u otro modo, a unos u otros aspectos de la realidad. Es una versión motivacional del «dime lo que atiendes y te diré quién eres» llevado a un extremo tal que, si bien comparte semblantes postulados con Ortega, veremos como llega a alejarse de estos sobremanera.

Para Maslow, existe una diferencia sustancial en el modo de atender la realidad entre el sujeto ya realizado y el que no lo está. Afirma que, para quienes no han sentido nunca el estado de experiencia-cumbre, de satisfacción plena de sus necesidades, su percepción de la realidad circunstancial será mundana, epocal, «inmersa dentro de la historia y de la cultura así como las cambiantes y relativas necesidades humanas» (Maslow 2005, 118). El hombre no realizado mantendrá su mirada atada a sus necesidades, a su “sistema de intereses y preferencias” si se prefiere. Dicho en otras palabras, *Primum vivere, deinde philosophari*. Para quien no se siente autorrealizado, la atención estará regentada por la necesidad que en un determinado momento le aflija. Del mismo modo que su comportamiento, todo su ser irá dirigido hacia la satisfacción de la carencia. «No se atiende a lo que se ve, sino al contrario, se ve bien solo aquello en virtud de preferencias efectivas, es decir, de intereses» (OC, III, 405).

Mientras no trascendamos este subgrupo de sujetos no realizados, mientras nos mantengamos en esta masa “morbosa” de la normalidad –pues al fin y al cabo en ella se halla la mayoría de los sujetos y por tanto la norma–, Maslow evidencia gran influjo de la psicología existencial. Vemos ciertos alineamientos con el sentido trágico de la vida del existencialismo, la angustia kierkegaardiana, el sentimiento trágico unamunescos y bastante cercanía a la mirada orteguiana, pues ambas –como hemos indicado– parecen reservar grandes referencias de la antropología scheleriana, al menos en cuanto a las

vinculaciones entre el régimen atencional y *l'ordre du coeur*⁵³. Pero Maslow decide dar un paso más y, en un ardid de optimismo antropológico que deja aciaga incluso a la visión lúdica de la vida del propio Ortega –pues Ortega, al menos, llegó a afirmar que «es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo»⁵⁴–, erige Maslow, frente a esa masa necesitada, su noción del sujeto realizado como elemento y figura de plenitud. Vaya, más que de plenitud, de salvación.

Frente al morboso sujeto mundano que vive cautivo de sus necesidades, Maslow establece al sujeto sano, al sujeto satisfecho que, mediante el citado estado de experiencia-cumbre, es capaz de trascender la epocalidad que apresa al no realizado; capaz de vivir la realidad más allá de sí mismo, volcado en la cosa misma, viviendo la totalidad del objeto percibido en una especie de *epojé* sostenida en el tiempo, de contemplación pura o, como diría Bergson –aunque matizando el término “pura”–, una síntesis de todos los fragmentos del tiempo vivido en una sola experiencia de totalidad⁵⁵.

Aquí comienza, como se puede advertir, el distanciamiento del americano con la psicología occidental del momento, también con Ortega. Al consumir ese paso más allá y pretender aprehender científicamente el estado anhelado cuasi-místico y espiritual de liberación, Maslow deja atrás la anhelante búsqueda del sentido, carácter que define al pensamiento existencialista. Más aún, coherente con sus premisas, llega a denunciar un fuerte sesgo etnocéntrico en las ideas psicológicas occidentales de su época en cuanto no contemplaban fehacientemente la posibilidad de ese culmen como parte del desarrollo vital del sujeto humano, por limitarse a aseverar que «las necesidades humanas, los temores y los intereses deben ser siempre determinantes de la percepción

⁵³ Maslow está muy influenciado, en primer lugar, por las ideas gestálticas de Goldstein y Wertheimer, este último gran conocedor de la fenomenología, pues fue alumno de Stumpf, quien a su vez lo fue de Brentano y gran conocedor de Husserl. Por su parte, la vertiente existencial proviene de la psicología existencial de quien Binswanger fue su mayor exponente, muy influenciado por Heidegger, Jaspers o el propio Scheler. Para más información sobre la formación de Maslow ver HOFFMAN, Edward. *op. cit.* o GOBLE, Frank G.. *op. cit.*

⁵⁴ «Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el *sí mismo* [...] es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho. Se comprende muy bien que Píndaro resumiera su heroica ética en el conocido imperativo: γενοιο ως ειδι, *llega a ser el que eres*» (OC, V, 305).

⁵⁵ Cfr. BERGSON, Henri. *Materia y memoria*. Trad. de W. S. Palmer y N. M. Paul. Nueva York: Zone Books, 1988.

[...] [donde] el mundo puede ser contemplado *tan solo* desde el punto de vista del perceptor» (Maslow 2005, 111). Para Maslow, el ideario existencial de occidente no era más que un pecado de escasez de miras reverenciado por la psicología occidental al dar la espalda a la filosofía oriental, la cual se ofrecía mucho más trascendental y abierta a la totalidad. Argumentaba:

Mis descubrimientos indican que en las percepciones normales de las personas que se auto-realizan y en las experiencias-cumbre más ocasionales de las personas corrientes, *la percepción puede relativamente trascender el ego, ignorar sus propios intereses y ser altruista*. Puede ser inmotivada, impersonal, carente de deseos, altruista, no basada en la *necesidad* (Maslow 2005, 111).

Pero convendremos en que la experiencia-cumbre de los sujetos autorrealizados, pese a los esfuerzos de su defensor por dotarla de cierto halo de normalidad y vulgaridad, será, en todo caso, ciertamente una experiencia excepcional, una experiencia que requiere entrenamiento, cierto grado de esfuerzo e incluso algunas dotes de capacidad. Maslow la define como «un estado de unidad con características místicas; una experiencia en la que el tiempo tiende a desvanecerse y el sentimiento que sobrecoge hace parecer que todas las necesidades se hallan colmadas»⁵⁶. Evidentemente es una experiencia poco usual, incluso transitoria por el esfuerzo que conllevaría.

El caso es que Maslow la define, de modo recurrente, mediante rasgos con base atencional –por ello nuestro acento–. Afirma que se trata de una experiencia global o total por encima de las partes, la denomina “atención total”, fascinación o absorción absoluta. La define como una percepción cuidadosa –lo que no deja de recordarnos a la pre-ocupación orteguiana o *Sorge* heideggeriano–. Prosigue arguyendo que el sujeto que la vivencia es capaz de percibir con mayor fidelidad la naturaleza del objeto en sí mismo puesto que la experiencia-cumbre enriquece la percepción, es idiográfica y no-clasificatoria. Pero tal es su radicalidad atencional –debido a su pretensión de absolutismo– que en un momento dado cae en cierta dosis de contradicción cuando defiende que este tipo de percepción llega a tal excelencia que trasciende toda necesidad

⁵⁶ MASLOW, Abraham H.. *Religions, Values, and Peak-Experiences*. The Viking Press: Penguin Books Limited, 1964. [en línea]: <http://www.druglibrary.org/schaffer/lsd/maslow.htm>

y motivación, hasta el punto de disipar toda orientación respecto del espacio-tiempo, comparándola a una especie de éxtasis o sublimación. La asemeja a la mirada de los dioses por su característica trans-histórica y absoluta, con lo que deja de ser atención en sentido clásico, ya que la define como mucho más pasiva y receptiva (no intencional, como hasta ahora definíamos a la atención). En otras palabras, Maslow define la experiencia-cumbre —evocando a Freud— como una percepción que *consiste más en ver que mirar* a modo de «atención flotante»⁵⁷, un concepto límite que, ateniéndonos a lo dicho hasta el momento sobre atención, casi la reduce a la nada⁵⁸.

En definitiva, la experiencia-cumbre maslowiana reviste claros indicios de experiencia sublime, propia de un estado transpersonal y extático que conlleva una apertura a la totalidad del ser y una unificación mística con el “todo”; experiencia que no todo el mundo tiene la ventura de poder recrear, en ocasiones por motivos de cariz mucho más social o estructural que no cultural o etnocéntrico; un tipo de mirada que requiere, como poco y siendo magnánimos, de no poca preparación y entrenamiento si se pretende usar a voluntad.

Es destacable como, para definir su concepto de experiencia-cumbre y el modo en que el sujeto la vivencia, el autor americano se refiere a argumentos tales a: «es como si la imagen quedara aislada de todo lo demás [...] y el mundo quedara olvidado» (Maslow 2005, 107) o es «conocimiento absorto, fascinado de atención absoluta [...] una gran riqueza de detalles y una conciencia del objeto desde todos los puntos de vista posibles» (*Ibid.*, 108). También dice, es «experimentación repetida y fascinada del rostro que amamos o de la pintura que admiramos, nos hace que gustemos más de ella» (*Ibid.*, 109); incluso defiende que se trata de «una percepción investigadora, repetida y buscada, y una contemplación “cuidadosa”» (*Ibid.*, 110), una percepción que es capaz de «percibir potencialidades aún no realizadas» (*Ibid.*, 110), llegando a la «identificación del perceptor con lo percibido, de fusión de lo que eran dos realidades en un todo nuevo y más amplio» (*Ibid.*, 112).

⁵⁷ Cfr. MASLOW, Abraham H. *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser*. Trad. de Ramon Ribé. (16ª Ed.). Barcelona: Editorial Kairós, 2005, pp. 106-131.

⁵⁸ Para Freud, la “atención flotante” era una técnica destinada a “desmotivar” la atención, esto es, para evitar la selección e inhibición de lo periférico con el fin de no perder nada de información sobre el discurso del paciente. Es intentar no centralizar o focalizar la atención para evitar precisamente que solo se pueda advertir “aquello que uno ya conoce”.

Decíamos que es destacable porque a todo buen lector de Ortega con cierta memoria para los detalles no se le habrá escapado que estos mismos argumentos que Maslow considera un ejemplo de la experiencia más intensa que el sujeto humano pueda vivir concuerdan con las situaciones que Ortega denomina «un estado de gracia» (ESA, V, 590), en los que «hay una progresiva eliminación de las cosas que antes nos ocupaban» (*Ibid.*, 580); «ese exclusivismo de la atención dota al objeto favorecido de cualidades portentosas» (*Ibid.*, 580); se produce «una condensación de la atención en la persona, merced a la cual queda esta destacada y elevada sobre el plano común» (*Ibid.*, 625); «es un estar vitalmente con el otro [...] un estar ontológicamente con el amado» (*Ibid.*, 570). Así podríamos alargarnos cuanto quisiéramos entre las páginas de «Amor en Stendhal» o «La elección en amor», alargarnos hasta agotar los testimonios orteguianos tan parejos, aparentemente, a los de Maslow, pero llegando, curiosamente, a una conclusión más que diametralmente opuesta.

Dice Ortega que este estado de gracia (se refiere al «enamoramamiento») no es otra cosa que «un estado inferior del espíritu, una especie de imbecilidad transitoria. Sin anquilosamiento de la mente, sin reducción de nuestro habitual mundo, no podríamos enamorarnos» (*Ibid.*, 581); más aún, es «un angostamiento y una relativa paralización de nuestra vida de conciencia» (*Ibid.*, 577), un estado anómalo de la atención o «atención anómalamente detenida en otra persona» (*Ibid.*, 579), donde «la consciencia se angosta y contiene solo un objeto. La atención queda paralítica [...] Está fija, rígida, presa de un solo ser. *Theia mania* “manía divina” decía Platón» (*Ibid.*, 580)⁵⁹. Como dice Ortega, «al quedar paralizada [la atención] no nos deja libertad alguna de movimientos. Tendríamos para salvarnos, que ensanchar el campo de nuestra conciencia» (*Ibid.*, 582).

Esto es, para Ortega, el enamoramamiento, el entusiasmo místico, el hipnotismo, esto sería para Ortega la “experiencia-cumbre” si la hubiese tenido que definir, pues

⁵⁹ Versa Platón que «a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes [...] entre los hombres de entonces, que plasmaron los nombres y que no pensaron que fuera algo para avergonzarse o una especie de oprobio la manía. De lo contrario, a este arte tan bello, que sirve para proyectarnos hacia el futuro, no lo habrían relacionado con este nombre, llamándolo *maniké*, al producirse por aliento divino, por lo que se lo pusieron» (Fedro, 244a-244c); «hay dos formas de locura; una, debida a enfermedades humanas, y otra que tiene lugar por un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos» (Fedro, 265a).

descriptivamente ambos autores coinciden hasta la sospecha. Eso sí, tan semejante a Maslow resulta en lo descriptivo como discrepante en la evaluación de lo descrito. Lo que para Maslow es plenitud, para Ortega es pleno vacío. Ciertamente que ambos pretenden rozar lo absoluto, pero mientras uno pretende asirlo, el otro lo contempla como posibilidad inalcanzable, pues nada es. Lo que para Maslow es un fin, un estado privilegiado de la mente propio del sujeto sano que trasciende toda necesidad y supera sus impedimentos mundanos, para Ortega es un estado anormal de la misma, una seducción consentida, un medio para alejar las cosas de la mente con la pretensión de provocar el vacío pues «no hay arrobamiento místico sin vacío de la mente [...] Dios consiste justamente en ese vacío» (ESA, V, 587). Maslow pretende eliminar prejuicios para liberarse de la mirada estereotipada, Ortega sospecha de ello pues «ese Dios a quien cabe mirar no es verdaderamente Dios [...] el Dios capaz de ser objeto de la atención, se parece, como tal, demasiado a las cosas del intramundo para ser el auténtico Dios» (ESA, V, 588) y es que, lo que para Maslow es una apertura al ser y a la Verdad en cuanto totalidad o absoluto, para Ortega no es más que un ardid, una técnica mental para extasiarse, para salir del mundo y, por tanto, quedarse con la nada, con el vacío. Aun con todo, no niega que exista quien encuentre la felicidad –como busca Maslow– en tal maniobra, pues

hay dos tipos irreductibles de hombres: los que sienten la felicidad como un estar fuera de sí, y los que, por el contrario, solo se sienten en plenitud cuando están sobre sí [...] Estas dos clases de hombre se separan en todos los planos de la vida (ESA, V, 591).

Así que, quizá, lo que ocurre es que Ortega y Maslow, simplemente, son dos tipos de hombre diferentes u hombres con pretensiones diferenciadas. Acogiéndonos de forma invertida a nuestro repetido apotegma, «dime lo que atiendes y te diré quien eres», podemos deducir que estos dos hombres diferentes reflejarán sus diferencias no en el objeto al que pretenden, sino en el modo en que lo atienden. Ortega ve como morboso lo que para Maslow es la experiencia más plena a la que el sujeto humano pueda aspirar. Pero uno es descriptor del mundo, un filósofo; mientras que el otro es terapeuta y su ánimo es obtener un tipo de estado que describa lo que para él es el indicio más agudo de salubridad, un faro –aunque cuasi-ideal– sobre el que dirigir su

rumbo de trabajo terapéutico, de acercamiento a la felicidad. Ortega no pretende hallar salida, Maslow, paradójicamente, la necesita. El terapeuta, hombre sano, debe ser capaz de acercarse a su paciente como él es en sí mismo, alejando de él sus prejuicios, intereses, necesidades, creencias. Maslow necesita, como terapeuta, dibujar un estado psicológico ideal hacia el que encaminarse con su paciente y consigo mismo, un estado que no puede ser mundano, pues ello significaría ser prejuicioso, apriorístico, necesitado. Es un fin este que Ortega nunca ha negado como tal, pero que tampoco le ha obsesionado y frente al que nunca se ha mostrado tan optimista.

Cabe decir que el propio Maslow, sabedor de que su postura podía pecar, sacada de contexto, de cierto grado de ingenuidad, dedicó un apartado completo en *El hombre autorrealizado* a advertir precisamente de aquellos peligros que acechan al hombre autorrealizado⁶⁰, esto es, peligros que pueden llegar a seducir a quien se aleja demasiado de la realidad en torno, de la circunstancia, y que lo mantengan inactivo fuera de la misma, muy al estilo de la «psicastenia» de Janet; peligros, en definitiva, que se asemejan y mucho a los que Ortega alude a lo largo de sus *Estudios sobre el amor* a propósito del exceso de fascinación o absorción. Ello nos hace ver, de un modo terminante, la real pretensión maslowiana: romper con los miedos de lo que él llama etnocentrismo para poder ponerse en la situación de cómo sería llegar a ese fin que supone la realización del camino vital y vivirlo, vivirlo plenamente para, una vez conocido tal estado cumbre, redimido y sabio, volver la mirada al prójimo y ayudar, cual terapeuta, a quien no esté siendo capaz de alcanzarlo.

Esta pretensión de conseguir la mirada absoluta, libre de prejuicios, que recibe plenamente lo que ve y no lo que busca, esa mirada que recuerda tanto a la *epojé* husserliana, es abordada con detalle en otra de sus obras, *Motivación y Personalidad*⁶¹. En ella, Maslow confronta el modo de acercarse a la realidad del sujeto necesitado frente al sujeto realizado o, como él dice, el modo de arrimarse a la realidad mediante *estereotipos* frente al modo que él llama «*cognición verdadera*», algo así como el «ir a las cosas mismas» husserliano.

⁶⁰ El texto aparece en su citada obra *El hombre autorrealizado* como octavo capítulo bajo el epígrafe: «Peligros del conocimiento del Ser».

⁶¹ MASLOW, Abraham H.. *Motivación y personalidad*. Trad. de Caridad Clemente. Madrid: Ed. Díaz de Santos, 1991.

Comienza la exposición describiendo ese tipo de atención –insuficiente para él– que aprehende el objeto mediante el sesgo apriorístico, mediante el prejuicio o estereotipo, ese pre-ver antes de ver orteguiano. No niega que, en esencia, la atención consista precisamente en ello, pero la conformidad y el aire anodino del carácter estereotipado de esa mirada, la aquiescencia de ese tipo de atención económica que se limita al mero *reconocimiento* de la realidad más que a la recepción fresca y novedosa, parece ser motivo y síntoma de enfermedad. Efectivamente, «atender puede no ser más que un acto de reconocimiento o un descubrimiento en el exterior de lo que nosotros mismos hemos puesto en él, una especie de juicio apriorístico de la experiencia antes de que esta ocurra» (Maslow 1991, 297), una forma de estereotipar, de atender a lo conocido o de forzar lo nuevo hasta darle forma familiar, pero es insuficiente si se pretende un estado de salud y protección deseable, si se pretende sentirse realizado.

Gran parte de la población se limita a minimizar los esfuerzos vitales, economizando su régimen atencional, respondiendo solo a los estímulos familiares o reaccionando con alarma frente a lo sorprendente y amenazante –recordemos la *alteración* orteguiana–:

Parece ser que una gran parte de la población (menos saludable) responde con atención solo a experiencias amenazadoras [...] este tipo de personas borran todas las experiencias que no son ni amenazadoras ni peligrosas [...]. Para ellos la vida es un conjunto de peligros que uno se tropieza y descanso entre peligros y peligros (Maslow 1991, 298).⁶²

Pero quedarse en este régimen atencional acomodaticio es renunciar a la unicidad del estímulo percibido como si se tratase de un caso único cada vez, como un todo en sí mismo, donde entra en estimación el cambio, el flujo, la vida. Maslow, parafraseando a Simmel, diferencia entre la mirada del artista y la del científico efectuando un paralelismo con la mirada del hombre sano frente a la del ansioso o

⁶² Ortega, en *Ensimismamiento y alteración*, comenta a propósito del estado alterado de la cultura europea: «A la aberración intelectualista que aísla completamente la acción, ha sucedido la aberración opuesta: la *voluntarista*, que se exonera de la contemplación y diviniza la acción *pura*. [...] Por eso he dicho que la sustancia del hombre no es otra cosa que el *peligro*. Camina el hombre siempre entre precipicios, y, quiera o no, su más auténtica obligación es guardar el equilibrio» (OC, V, 311).

paranoico: «el científico *ve* algo porque lo *conoce*; el artista, en cambio, conoce algo porque lo *ve*» (Maslow 1991, 300). La mirada del auto-realizado, del que ve sin miedo, del que ve arrojadamente y disfruta de la realidad en sí misma tal y como se da en cada ocasión, consigue «ver la realidad como un todo» (Maslow 1991, 300), consigue la experiencia-cumbre; el hombre temeroso, el necesitado, no.

Esta obra, de la que no estimamos rescatar más, se muestra valiosa para nuestras pretensiones en tanto refuerza la idea, ya esgrimida, de que Maslow –mediante sus argumentos de base atencional– no pretende la discordancia radical con sus predecesores, sino que su crítica radica en la imposibilidad de ir más allá, en su conformidad, sea por etnocentrismo, sea por diferencias ontológicas más profundas, de quedarse en el *mundo natural*. Lo que Maslow pretende, como lo hiciese Husserl con su *epoché*, es trascender el estado natural y aplicar esa suspensión del estereotipo al campo terapéutico y, por extensión, a la vida misma. Nos invita a trabajar nuestra atención hasta conseguir vaciarla de prejuicios y preconocimientos, a conseguir mantenerla “flotante”, a controlar su hiperactividad y ser capaces de apaciguarla, de serenarla para que sea más *receptiva* y no tan creativa. Maslow nos propone domar la atención para obtener una más certera aproximación a la realidad y, con ello, conseguir un estado de mayor adaptación, de salubridad personal y de capacidad terapéutica. Con estas propuestas, vemos un Maslow mucho más integrado en el legado fenomenológico y, ciertamente, más cercano a nuestro autor, a pesar de las diferencias ya esgrimidas. Y es que lo importante, para el caso, de todo lo expuesto sobre Maslow, es cerciorar esa idea de que la atención, pese a no ser objeto directo de sus análisis, es inevitablemente nodal para el estudio del ser en los humanistas, una pieza fundamental para llegar a la relación del ser consigo mismo y del ser con el mundo, de ese yo con la circunstancia que diría Ortega, pues Maslow nos ha metido de lleno ya en terrenos orteguianos, ahora solo nos queda avanzar por esta senda hacia la puerta abierta de su fortaleza.

Aunque abandonamos ya a nuestro primer cicerone, antes de dejar la escuela humanista queremos compartir, a modo de vial de desaceleración, un instante con otra de las figuras ilustres de dicho movimiento, Carl Rogers. Mucho menos teórico que Maslow y pensando mucho más en la intervención terapéutica, Rogers no se detiene tanto en nuestro concepto, aunque tampoco puede eludirlo. Al terapeuta de Chicago le

interesa la persona en su conjunto, en sí misma, la persona y las herramientas innatas que esta tiene y que destina a consumir la plena realización de su ser, su autorrealización. Volvemos a hallar la tendencia teleológica que Maslow heredó de los postulados existencialistas y funcionalistas. Así que, si a algo se refiere Rogers sobre la atención, lo hará siempre supeditado a la posibilidad de analizar y desarrollar aquello que más le interesa, el sí mismo o *self* y su posibilidad de abrirse y conectar con un mundo en torno o circunstancia, siempre compartida con otras personas, con otros *selves* –rememorando los postulados del *amor intelectual* y de la *intersubjetividad* de nuestro pensador–.

Así, si Maslow demostró cierto influjo fenomenológico en su modo de abordar a la persona, Rogers será todavía mucho más radical, pues la base de toda investigación teórica gira, para él, en torno a un enfoque terapéutico *centrado en la persona*, donde el cliente se presenta como realidad en sí misma y el terapeuta renuncia a todo tipo de acción directiva vertiendo toda responsabilidad y confianza en el paciente. El enfoque centrado en la persona es un tipo de intervención no transferencial que considera a esta como un ente completo por sí mismo, es decir, que posee ya en su haber todos los medios necesarios para alcanzar su autocomprensión, para evaluar su estado y sus dificultades y, frente a ellas, actuar en pro de un cambio tanto en el concepto del *self*, como posteriormente de su comportamiento y actitudes frente al mundo. En otras palabras, el enfoque rogeriano es un enfoque terapéutico basado principalmente en la idea de que el ser humano nace ya con una innata tendencia a la realización y que, salvo que su desarrollo vital ejerza la indeseada presión como para desvirtuarlo –momento en el que emergen las patologías y la desorientación–, la autorrealización será su tendencia natural. Por ello, para los rogerianos, la función del terapeuta, en caso de ser necesaria, se limitará simplemente a la del facilitador, a aportar la mínima asistencia al paciente para que él se encuentre a sí mismo y no a través del sanador. Mediante una adaptación terapéutica de la *epojé* husserliana, el psicólogo conducirá al paciente a que esa «vuelta a las cosas mismas» sea una «vuelta a las vivencias actuales en su estado bruto, directo e inmediato», es decir, partir «desde el lugar experiencial y existencial en el cual se

encuentra el paciente en un momento determinado»⁶³ y, a partir de aquí, trabaje, desde su posición presente, su tendencia a ser-en-el-mundo-con-otros.

Una de las piedras angulares de la teoría general de Rogers será precisamente este proceso de creación y consolidación del *self*. La idea se sustenta en que el sujeto «desde épocas muy remotas [...] ha dirigido su atención hacia sí mismo en la búsqueda de una explicación de lo que sucede en el mundo exterior»⁶⁴, es decir, en un acto evolutivo, el sujeto humano gira su atención hacia sí mismo con la intención de obtener respuestas a aquellas preguntas o misterios que nacen de la propia coexistencia con el mundo, del acto de vivir que, inevitablemente, le abruma. En tal proceso introspectivo, la atención ejercerá un papel fundamental y fundante dado que este no es otra cosa que un giro atencional, un paso –ya en palabras de Ortega– de la «alteridad» al «ensimismamiento», de atender al mundo a atenderse a uno mismo para resurgir afuera reforzado y clarificado. «El hombre puede [...] volverse, por así decirlo, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, para atender a su propia intimidad, o lo que es igual, ocuparse de sí mismo» (OC, V, 300), es más, «de este mundo interior emerge y vuelve al de afuera. Pero vuelve en calidad de protagonista, vuelve con un *sí mismo* que antes no tenía [...] para modelar el planeta según las preferencias de su intimidad» (OC, V, 302).

Para Rogers, el *self* será el centro del mundo interior de la persona el cual influirá de manera decisiva en cómo el sujeto atiende o perciba su mundo exterior:

El «self» tiene una función selectiva, sirve como filtro por donde [...] se van seleccionando solo aquellos [acontecimientos] que pasarán a formar parte de su conciencia. El criterio de selección va a estar en consonancia con lo que para «sí mismo» sea, por un lado, interesante y le ayude a su autorrealización, o bien por el contrario, peligroso, estimulando sus órganos sensoriales para estar alerta [...] una tarea apreciativa del concepto que de sí misma desarrolla la persona (Casanova 1993, 179).

⁶³ SASSENFELD, André y MONCADA, Laura . «Fenomenología y psicoterapia humanista-existencial». *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, vol. XV, núm. 1, 2006, p. 102.

⁶⁴ CUELI, José y REIDI, Lucy . *Teorías de la personalidad*. México: Trillas, 1972, p. 9.

De nuevo aparecen las sombras schelerianas y su *ordre du coeur*, los intereses y preferencias a los que Ortega se agarra, elementos indispensable para una psicología y una antropología del ser humano, esta vez vinculadas con un concepto –el *self*– que dominará la conformación de nuestra íntima individualidad.

Para Rogers, el peso que encierra el *self* en la evolución del sujeto es primordial. Como indica Casanova (1993, 178), «para llegar a sentirse y ser persona es necesario alcanzar de forma consciente las percepciones que provenientes del medio ambiente – experiencias– y de su interior –vivencias– constituyen su sí mismo». Este *self*, o esquema de lo que uno es, será una especie de estructura *gestáltica* que encierre intereses, emociones, sensaciones, vivencias que nos hacen ser nosotros mismos y que se diferenciarán claramente del mundo en torno. Por lo que será fundamental que el sujeto diferencie entre lo que es el fenómeno en sí (*nóema*) y el acto mismo de experimentar el fenómeno (*nóesis*), pues «cuando veo una manzana o una casa, veo todo menos estados subjetivos míos» (SP, VII, 532). Para Rogers es fundamental entender cómo el medio externo influye o interactúa con las vivencias fenoménicas internas del organismo, conocer cómo la circunstancia y el yo se articulan, pues «la simbolización consciente de la experiencia va a constituir la experiencia del yo» (Casanova 1993, 180) entendiendo a este como «una estructura perceptual, es decir, un conjunto organizado y cambiante de percepciones que se refieren al sujeto»⁶⁵.

En definitiva, para Rogers y su enfoque centrado en la persona, resulta fundamental analizar la bisagra que la atención permite entre el yo y la circunstancia, esa charnela entreabierto entre poder atender al mundo exterior o al *self*, un mecanismo que, para el americano, resulta clave en el constante y necesario reequilibrio del sistema que el sujeto representa ser, un ser-en-el-mundo, un yo y mi circunstancia. Algo tan parejo al interés primordial de Ortega.

Con Rogers podemos dar por visto lo que nos interesa revisar sobre la psicología humanista en nuestro camino hacia Ortega. Evidentemente esta escuela no fenece con ellos, no debemos olvidar nombres como Rollo May y su propensión existencialista, a Perls y Posner, ilustres entre los terapeutas humanistas, que si bien añaden finura

⁶⁵ ROGERS, Carl R. y KINGET, G. Marian. *Psicoterapia y Relaciones Humanas. Teoría y práctica de la terapia no directiva*. Trad. de Mercedes Valcarce. Madrid: Alfaguara, 1967, p. 39.

metodológica a los trabajos de sus antecesores, no parece que ayuden a avanzar mucho más en nuestro cometido. Por ello nos quedamos con lo aprehendido mediante las teorías de Maslow y Rogers, que si bien aún divergen de lo que hallaremos en Ortega, sí vemos una aproximación mucho más certera que la ofrecida con el cognitivismo –nada a decir si lo comparamos con el conductismo–. Prosigamos, pues, con esta vía de raigambre fenomenológica.

1.4.2. LA PSICOLOGÍA EXISTENCIAL

Nos hemos referido, a propósito de la experiencia-cumbre de Maslow, al «enamoramamiento» orteguiano como fenómeno extático o anómalo de la atención, asimismo hemos anticipado ligeramente el fenómeno del «ensimismamiento» a propósito del *self* rogeriano. Más aún, en ambos autores ha aparecido el concepto «realización» o consumación del ser, lo que nos ha evocado al de «vocación» orteguiana o, en palabras de Aranguren (1966, 31), a esa pretensión de «ser fiel a nuestro proyecto fundamental, a nuestra vocación fundamental [...] un *éthos* de fidelidad a sí mismo o autenticidad», que no es otra cosa que *nuestra vida misma* y, por tanto, ya muy cerca del corazón del pensamiento orteguiano.

Para proferir más sobre este decidido acercamiento, debemos abandonar la vertiente americana y dar un paso más hasta tomar el vial europeo, arrimándonos tanto en el espacio como en el tiempo a nuestro pensador a través de los campos de la psicología existencial. Esta es una corriente que arraigó muy asida a la vieja Europa del primer tercio del siglo XX y que duró hasta que la Segunda Guerra mundial sacudió el espectro intelectual europeo con perjuicios irreparables. A partir de entonces, los fundamentos de la psicología existencial fueron disolviéndose, bien absorbidos por corrientes más aplaudidas como la ya citada humanista en Estados Unidos, bien por la *Gestalt* en Europa. Aun con ello, dicha disolución nunca resultó total y la psicología existencial conserva todavía hoy cierta presencia dentro del campo de la psiquiatría con animosos adalides en las universidades de Heidelberg o Zúrich.

Pese a no ser demasiado prolijos en publicaciones, sus promotores sí han mantenido fidelidad a un método de intervención original y genuino como el existencial. Entre sus firmes seguidores podemos hallar a Wolfgang Blankenburg, Hans Cohn, Irvin Yalom o a Emmy van Deurzen de entre una lista de activos que han sabido ir adaptando el fundamento existencial y fenomenológico de sus raíces a un contexto que no cesa en sus constantes demandas de innovación y premura terapéuticas. Cambios que, no por incesantes, han conseguido borrar las huellas de sus fundadores –Jaspers, Binswanger, Minkowski– y, cómo no, la de sus inspiradores o fuentes de pensamiento que radican en el seno mismo de la fenomenología en general y de la existencial en particular, esto es, de pensadores que van de Husserl a Merleau-Ponty pasando por Pfänder, Jaensch, Scheler, Heidegger o Sartre entre otros tantos que nos dejan a la vera de Ortega.

Así, podemos resumir que la psicología existencial no fue otra cosa que la pretensión, más o menos atinada, de aplicar al terreno de la psicología y la psiquiatría los postulados fenomenológico-existenciales con el fin de posibilitar un acercamiento a los distintos trastornos mentales, a los conceptos de salud y patología, mediante un sendero no atado al acostumbrado juicio categorial y cuantitativo⁶⁶ de la instaurada psiquiatría formal. Un intento de abrir una grieta en el *establishment* psiquiátrico con el fin de posibilitar diagnósticos e intervenciones basadas en un método más descriptivo, más holístico y que entendiese la enfermedad dentro de la propia existencia del sujeto y no como algo excepcional a la misma.

Para ello partieron del concepto de «existencia» como piedra angular de su pensamiento substituyendo, muy al estilo heideggeriano, al de «conciencia» o «conciencia intencional». Para ellos, lo significativo es la existencia entendida como la de cada cuál en concreto, en particular, como un modo no abstracto de ser-en-el-mundo y, por tanto, de ser-en-el-mundo-con-otros. Por esta necesidad de atender a cada sujeto como una realidad única, completa e irrepetible será innegociable, como ya vimos con los humanistas, acercarse al paciente como un ser en sí mismo, como un ser total y

⁶⁶ Cfr. DÖRR, Otto. «Los trastornos de personalidad desde una perspectiva fenomenológica». *Actas Españolas de Psiquiatría*, núm. 36 (1), enero 2008, pp. 10-19. [en línea]: <http://actaspsiquiatria.es/repositorio/9/49/ESP/9-49-ESP-10-19-774914.pdf>

completo al que mantener libre de nuestros prejuicios y preconcepciones. Como terapeutas, el existencialismo postula el deber de acercarnos al sujeto mediante *epojé*, usando la reducción husserliana a modo de actitud atencional para vencer la ingenuidad de la *mirada natural*, buscando esa *mirada fenomenológica* que aspira a la esencia de los fenómenos atendidos, a ese “volver a las cosas mismas”, a la intimidad de la estructura que conforma la vida o la existencia de cada cual.

No cabe esforzarse mucho para advertir cuán cerca nos hallamos ya de Ortega. Con la superación de la dualidad sujeto-objeto mediante una coexistencia entre ser y mundo (*Dii consentes*); con esa vida vocacional, de ser lo que se es, orientada a un fin que pretende la consumación del propio plan de vida; con ese intento de hallar el sentido de lo que tenemos enfrente mediante y a través del yo y del entorno que le circunda. Cuánto nos recuerda todo ello a Ortega y cuán cerca nos deja de las disputas desatadas entre el madrileño y Heidegger en sus reclamaciones sobre la genuinidad y autoría de tales planteamientos⁶⁷. Pero, en tal vorágine, ¿dónde queda nuestro fenómeno, dónde queda la atención? Respondemos presto.

Pese a no hablar *sensu stricto* de él, el régimen atencional del sujeto estará siempre latente en su fundamento, pues toda psicología existencial no dista de ser, *in nuce*, una antropología filosófica, una búsqueda de aquello que define al hombre en sí mismo, en su ser y, como tal, de esa capacidad para precisarlo como un ser-en-el-mundo, que habita y es capaz de abrirse y tomar consciencia del mundo que le

⁶⁷ Sobre tales disputas y reclamaciones resulta muy interesante leer la nota a pie de página que Ortega publica en su carta de «Pidiendo un Goethe desde dentro» (OC, IV, 403n-404n). En ella el madrileño manifiesta, con irado énfasis, comentarios a tal propósito que versan del siguiente modo: «No podría yo decir cuál es la proximidad entre la filosofía de Heidegger y la que ha inspirado siempre mis escritos, entre otras cosas, porque la obra de Heidegger no está aún concluida, ni, por otra parte, mis pensamientos adecuadamente desarrollados en forma impresa; pero necesito declarar que tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros [...]. Lo mismo digo de la liberación del “sustancialismo”, de toda “cosa” en la idea de ser —suponiendo que Heidegger haya llegado a ella como yo la expongo desde hace muchos años en cursos públicos [...]. Me limito a hacer, de una vez para siempre, estas advertencias, ya que en ocasiones me encuentro sorprendido con que ni siquiera los más próximos tienen una noción remota de lo que yo he pensado y escrito. Distráidos por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos. Debo enormemente a la filosofía alemana y espero que nadie me escatimará el reconocimiento de haber dado a mi labor, como una de sus facciones principales, la de aumentar la mente española con el torrente del tesoro intelectual germánico. Pero tal vez he exagerado este gesto y he ocultado demasiado mis propios y radicales hallazgos. Por ejemplo: “Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él”. ¿De quién es esto? ¿De Heidegger, en 1927, o publicado por mí con fecha de diciembre de 1924».

envuelve, de los demás. En definitiva, un sujeto protagonista de una coexistencia de la que, como ya nos advertía Rodríguez Huéscar (1985, 100), «la estructura de esa realidad dúplice resulta ser, en uno de sus aspectos fundamentales, la de una perspectiva» y en cuanto a tal, producto de la atención. La atención es, pues, el protagonista eludido de todo el proceso existencial, apenas se le refiere, pero se da por resuelta su necesaria presencia sin la cual la existencia no tendría emergencia.

Aun así, la exigencia autoimpuesta de no atender con especificidad aquello que no implique a nuestro fenómeno de un modo directo hará que pasemos por alto la mayoría de los representantes de la psiquiatría existencialista. Estos, apoyados sobre una base teórica más que probada, dejarán de lado lo que convendríamos en llamar psicología básica (el estudio de los fenómenos cognitivos, afectivos, emocionales, etc.) para dedicarse de un modo exclusivo al análisis metodológico (v.g. uso de la *epojé* o el *mindfulness*⁶⁸) y terapéutico (v.g. intervención en patologías como el TOC o la esquizofrenia⁶⁹). Para muestra, un botón: el trabajo de Blankenburg y su *concepción dialéctica de los trastornos de personalidad*⁷⁰ será un buen ejemplo para reseñar la actualidad de la psiquiatría existencialista y dar arranque a nuestro itinerario.

La propuesta de Blankenburg –que simplemente citaremos– recuerda mucho al *Enfoque centrado en la persona* de Rogers que, como vimos, se sostenía sobre una propuesta de base atencional dada su pretensión de atender al otro como sujeto en sí mismo. Pero Blankenburg trabaja forzando un poco más al terapeuta. Más allá de la obligación de hacer *epojé* cuándo nos referimos al paciente, empuja al terapeuta a atender de un modo pretendido los conceptos de *normalidad-anormalidad* desde un modelo dialéctico de compensación de carencias y excesos. Es decir, Blankenburg exige al terapeuta atender de un modo condicionado los aspectos positivos de la patología para usarlos en beneficio del paciente a modo de homeóstasis existencial:

⁶⁸ No podemos dejar de advertir que tanto la *epojé* como el *mindfulness* son, para el caso, técnicas de intervención terapéutica con claras implicaciones atencionales en sus modos de aplicación. Cfr. «Mindfulness y psicoterapia». *Revista de Psicoterapia*, época II, vol. XVII, núm. 66/67, 2º/3r trimestre, 2006).

⁶⁹ Por ejemplo ver DÖRR, Otto. «Fenomenología de la obsesividad». *Revista de Neuropsiquiatría*, vol. 69, núm. 1-4, 2006, pp. 13-23 o PÉREZ ÁLVAREZ, Marino et al. «La hora de la fenomenología en la esquizofrenia». *Clínica y Salud*, vol. 21, núm. 3. Madrid, 2010.

⁷⁰ Cfr. BLANKENBURG, Wolfgang. «A dialectical conception of anthropological proportions» En KONING A. J. y FENNER, F.A. (Edit.). *Phenomenology and Psychiatry*. Londres-Toronto-Sidney: Academic Press; Nueva York-San Francisco: Grune & Stratton, 1982.

Sería muy importante que aprendiéramos a desprendernos de los prejuicios o de los juicios de valor y pusiéramos más atención hacia el lado positivo que hacia el negativo, porque la personalidad es histórica y mantiene, por cierto, la identidad, pero a través del cambio y este permanente juego entre sí mismo y rol solo termina con la muerte, [...] y por «psicopática» que sea la personalidad, siempre hay posibilidades de algún cambio (Dörr 2008, 18).

El acento de los psiquiatras existencialistas recae –como sucediese con los humanistas– en la intervención terapéutica y no en substratos filosóficos. Por ello la atención, más que un fenómeno a analizar, es una herramienta terapéutica. En este nuevo cometido, imprevistamente, se evidencia un nuevo alcance para nuestro fenómeno, un alcance que, como iremos viendo, tampoco pasó desapercibido a Ortega. En este modo integral y ontológico de entender la atención, los terapeutas existenciales abordaron nuestro fenómeno como parte manifiesta del ser. La atención dejaba de ser un fenómeno meramente perceptivo para tomar un sentido más ontológico bajo el significado de *ocupación para con el otro*, de *pre-ocupación* según Ortega, de *Sorge* en términos heideggerianos. En otras palabras, bajo el enfoque existencialista, la atención deja de ser analizada como un fenómeno estrictamente cognitivo para ser estudiada como una disposición completa del ser hacia el otro (sea este mundo, sujeto o sí mismo). Esta oportunidad, que permite ir un poco más allá en el concepto de la atención, la debemos principalmente al trabajo de aplicación terapéutica que Ludwig Binswanger –mentor de Blankenburg– realizó a través del *Sorge* heideggeriano hasta mudarlo en su concepto de amor o *Liebe*. Veámoslo.

Binswanger fue, junto con Jaspers y Medard Boss, uno de los considerados padres de la psicología existencial. El autor suizo, formado en la más estricta escuela psicoanalítica –estudió con Jung y con Bleuler⁷¹– encalló pronto con las ideas reduccionistas del *homo-natura* psicoanalítico y su intransigente pansexualidad, con lo que decidido superar el movimiento psicoanalítico yendo más allá del sujeto biológico. Fue así como se encaminó hacia una imagen más existencial del ser humano, una imagen que fuese «algo más que un puñado de impulsos» (Villegas 1981, 9), un ser

⁷¹ Cfr. VILLEGAS, Manuel. «Ludwig Binswanger: En el centenario de su nacimiento». *Anuario de Psicología*, núm. 24, 1, 1981, pp. 5-26.

biográfico. Tales ideaciones, pese a mantener la terapéutica psicoanalítica, abocaron a Binswanger al pensamiento fenomenológico de la mano de Husserl, Scheler y especialmente Heidegger⁷². Así, partiendo del *Daseinanalytik* de *Sein und Zeit*⁷³ y manteniendo como mar de fondo las ideas husserlianas, Binswanger elaboró su propio método de abordaje, el *Daseinanalyse* o analítica existencial.

El *Daseinanalyse* era una teoría de la personalidad anclada en la visión del *Dasein* que entendía al ser humano como un ser-en-el-mundo, abierto (*Lichtung*) al mundo como ser biográfico, del que le interesaba la vivencia concreta que de su mundo tuviese, su *lebenswelt*. En términos fenomenológicos, Binswanger pretendía comprender el modo en que el paciente percibía su mundo físico (*Umwelt*), social (*Mitwelt*) y personal (*Eigenwelt*)⁷⁴. Como sucedería con sus sucesores, usó la *epojé* para acceder al paciente buscando la actitud fenomenológica, dejando atrás preconcepciones e idearios, tratando de compartir con este un *horizonte común* o de encuentro, creado entre ambos, donde entender y atender a la visión que el paciente tuviese de su propia existencia. Dicho concepto de *horizonte común*, de creación compartida, resultó fundamental para la intervención terapéutica en Binswanger. Como nos dice Villegas (1981, 19), «el psicoterapeuta [...] ve en el enfermo una pareja existencial. Lo que enlaza a ambos es el encuentro. La existencia es también coexistencia [...] un “nosotros”». Ese terreno, el del tu-yo, era el terreno franco en el que coexistir y, por tanto, en el que trabajar las necesidades del paciente, pues para Binswanger cada vida, cada paciente, era único e irrepetible, tenía sus propias idiosincrasias que debían ser entendidas desde su propia existencia y, para ello, cada encuentro era necesariamente una creación de horizonte compartido, de mundo común. Esto nos aleja tanto de Heidegger como nos acerca a Ortega cuando el madrileño afirma, en palabras de Yela (1983, 237), que «el lugar de la Psicopatología es la vida humana [...] la que cada Yo

⁷² Villegas destaca la reconocida amistad que Binswanger mantuvo con fenomenólogos de la talla de Pfänder, los citados Scheler y Husserl, Buber, el mismo Heidegger e incluso con nuestro Ortega y Gasset. Cfr. VILLEGAS, Manuel. *op. cit.*, p. 6.

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. (2ª Ed.). Trad. de Jorge Eduardo Rivera C.. Madrid: Ed. Trotta, 2009.

⁷⁴ Cfr. BOEREE, George. «Teorías de la personalidad. Ludwig Binswanger (1881-1966)». *Teoría de la Personalidad: una selección de los mejores autores del siglo XX*. Trad. de Rafael Gautier. Sto. Domingo: UNIBÉ, 2005. [En línea]: <http://www.psicologia-online.com/ebooks/personalidad/binswanger.htm>

hace con su circunstancia. Por eso, salvar o sanar al hombre exige [...] salvar o sanar su circunstancia o al Yo».

Por ello, Binswanger, hasta entonces fiel al legado heideggeriano, reinventó el *Daseinanalytik*. El suizo se distanciaba del germano al pretender un análisis antropológico completo del sujeto, no ansiaba una analítica ontológica del ser como el *Daseinanalytik* sino un análisis empírico de las diversas maneras de existir, de las perspectivas o puntos de vista posibles de la existencia, fuere esta la del neurótico, la del esquizofrénico o la del hombre sano. Binswanger buscaba lo que Ferro Bayona (2001, 55) define como «seguir el desarrollo inmanente de la historia individual», el desarrollo de cada una de las historias de sus pacientes. En esto coincidía de lleno con las ideas de Ortega para quien las anomalías –decía Yela (1983, 239-240)– «no son, sin más, efectos automáticos y anónimos de tales o cuales causas» sino que son de la misma vida biográfica de cada uno, «no es algo adventicio que pueda o no padecerse. Se sufre siempre. La cuestión es con qué matiz, calidad y grado». De hecho, el propio Ortega describió a lo largo de sus obras –reforzando una alentadora cercanía con las intenciones antropológicas de Binswanger– varias formas de vida entre las que hallamos la del *gentleman*, la del *bodhisatva*, el hidalgo, el técnico o el hombre-masa; lo que Marías convino en llamar *la estructura empírica de la vida humana*⁷⁵ y que tan acorde se muestra con la visión del psiquiatra suizo.

Esta distancia entre Binswanger y Heidegger no quedaría aquí, alcanzaría su punto culmen en la substancial y ya mencionada diferenciación producida en el concepto de *Sorge* cuando este se vio extendido al de *Liebe* (amor), pues –apunta Dörr (2008, 14)– «a diferencia de Heidegger, Binswanger no concibe el ser-en-el-mundo solo como una estructura universal del hombre, sino como la unidad concreta de sí-mismo y mundo inherente a cada ser humano»:

Lo que une a ambos, paciente y terapeuta, no puede llamarse contacto psíquico, sino que debe llamarse *encuentro* en el abismo de la existencia, como dice Martin Buber, que está ónticamente en el mundo no solo como sí-mismo (*selbst*) sino

⁷⁵ Cfr. YELA, Mariano. «Yo, mis circunstancias y sus anomalías». *Psicopatología. Número monográfico "Ortega para la psicopatología" II*, vol. 3, núm. 3, julio-septiembre de 1983, p. 239.

también como coexistencia o trato con los demás hombres y como estar-con-el-otro o amor (Binswanger 1954)⁷⁶

Binswanger conformó una teoría de la personalidad estructurada sobre lo que llamamos “*tipos existenciales*”, una clasificación en pares estructurales de los distintos tipos de existencia hallados en su investigación empírica. En estos pares (entre los que hallamos las dimensiones arraigo/desarraigo, referirse al pasado/al futuro, orientarse a una meta/a la diversidad, etc.) aparecía uno que el autor consideró como el tipo de *existencia auténtica* o completa⁷⁷, el tipo dual-plural, que enfatizaba ese «nosotros» o estar-con-el-otro ya analizado. Binswanger, que entendía el *Sorge* como un modo de ser-en-el-mundo centrado en la superación de las preocupaciones en el sentido más trágico o patético de la existencia, yuxtapuso, cual buen terapeuta, el concepto de *Liebe* como modo compensatorio de ocuparse del otro en sentido positivo, en un sentido plenario del «nosotros», corrigiendo así la insuficiencia que –según él advertía– presentaba el concepto heideggeriano de *Sorge*⁷⁸:

Contraoponer el “ser-más-allá-del-mundo” como ser de la existencia, en razón de nosotros, designado por Heidegger como se sabe, como *preocupación* o *Sorge*, al “ser-más-allá-del-mundo” como ser de la existencia, en razón de nosotros, designado por mí como *amor* [...] las transformaciones de la trascendencia en el sentido de la sobreexaltación del amor, mucho antes que las transformaciones de la trascendencia en el sentido de la superación de las preocupaciones (Binswanger 1973, 170-171).

Esta revisión del *Sorge* heideggeriano fue consumada por Medard Boss, discípulo de Binswanger, refiriéndose a este como elemento esencial del trabajo terapéutico. Boss interpretaría en Heidegger dos tipos de cuidado-por-el-otro, el que

⁷⁶ En VILLEGAS, Manuel. *op. cit.*, p. 19. Citando a BINSWANGER, Ludwig. «Wahnsinn als lebensgeschichtliches Phänomen und als Geisteskrankheit». *Monatschr. f. Psych. und Neur.*, vol. 10, núm. 3-4, 1945.

⁷⁷ Cfr. BONÉ, Ignacio. *Vulnerabilidad y enfermedad mental: la imprescindible subjetividad en psicopatología*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2010.

⁷⁸ Tiempo después, el mismo Binswanger matizaría esta visión del *Sorge* heideggeriano y corregiría parte de su distanciamiento al entender que ambos conceptos no eran contradictorios entre sí. Como nos indica Ignacio Boné en su obra, Binswanger reconocerá en una carta escrita a Buber en 1936 su error al malinterpretar el *Sorge* heideggeriano como opuesto a lo relacional, esto es, a su concepto de *Liebe*, siendo ambos complementarios. Cfr. BONÉ, Ignacio. *op. cit.*, p.131n. Ver: FITCHNER: XX.

Heidegger alude como "cuidado adelantado y liberador" (*Vorspringende Fürsorge*), y su *einspringende Fürsorge* en la que el otro toma mi lugar y me domina⁷⁹. Para Boss, sería el primer tipo de *cuidado*, el de una atención adelantada y liberadora, que supone un *pre-cuidado* o *pre-ocupación*, el deseable en toda relación terapéutica, matización que volvería a armonizar a Heidegger con el *Liebe* de Binswanger y, como veremos, a ambos con la idea orteguiana de la *pre-ocupación*, un término que, si bien se acerca al concepto *Sorge*, encaja más con el *Liebe* de los psiquiatras existencialistas.

Esta proximidad la podemos ver desplegada, a modo de ejemplo, en «La percepción del prójimo»⁸⁰. En dicho texto, Ortega despliega la idea de *pre-ocupación* por el otro manifestando su repudio a los posibles apriorismos que se producen en la empresa de ir hacia dicha alteridad –cita la *Einführung* scheleriana como ejemplo–. Ortega prefiere la prudencia en lo que se refiere a las alteridades y, reafirmando la fenomenológica necesidad de ceñirse a «las cosas mismas», asumiendo en cada alteridad un enigma indescifrable desde nuestra situación, estima quedarse con el carácter problemático de arrimarse al otro como si de un *alter ego* se tratase –visión defendida por quienes afirman la posibilidad de una estructura universal del hombre–. A ellos les critica Ortega el hecho de dar por sentado que uno se conozca suficientemente a sí mismo como para poder colegir que el otro se le asemeja. Carencia promovida, simple y llanamente, por la limitación de nuestra capacidad perceptiva: no podemos percibir la totalidad de lo real, ni siquiera de lo real que hay en nosotros mismos. Afirmer, pues, que podemos empatizar con el otro como si de nosotros mismos se tratase es, cuanto menos, problemático. El modo en que interactuamos con el prójimo, no dista del modo en que nos abrimos a las cosas, ambos están siempre y fatalmente mediados por nuestro régimen atencional, limitados por nuestra condición mundana. No podemos ver más allá de nuestra posición, de nuestro punto de vista, ello nos empuja a contemplar –aunque Ortega se reserva entrar en ello–, más que la vía del *alter ego*, la posibilidad de un «nosotros» como vía de acceso al otro tal y como apuntaba Binswanger. Decía Ortega: «La vida es una constante preocupación y ocupación con las

⁷⁹ Cfr. CAPURRO, Rafael. «Análisis existencial y relación terapéutica: La influencia de Martin Heidegger en la obra de Ludwig Binswanger y Medard Boss». *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. LIX, núm. 4, 2003, pp. 327-339.

⁸⁰ Artículo que veremos con detalle en el Cap. 5, 1.4.

cosas que nos rodean, un dinámico diálogo con el contorno» (OC, VI, 154). Diálogo con la «alteridad», con el otro, con ese ente que, encerrado en su cuerpo y a modo de prójimo, se nos presenta compartiendo horizonte como otra mente que actúa independientemente de la mía, que percibo y, sin embargo, se me resiste.

El otro, pues, como el mundo en su conjunto, nos resulta problemático. En él y con él actuamos e interactuamos en un *quehacer* constante, nos ocupamos de él, cuidamos de él. Afirma Ortega que «la vida es “cuidado”, cuidar –*Sorge*– lo que los latinos llaman cura, de donde viene procurar, curar, curiosidad, etcétera» (QF, VII, 436). La vida es cuidar, pro-curar-por, «la vida es preocupación». Pero, pese a la similitud con los existencialistas, existe una diferencia fundamental muy bien vista por Aranguren⁸¹: Ortega se refiere a la preocupación y ocupación del sujeto en cuanto a decidir o inventar de su vida; sin embargo, Heidegger –como adalid de los existencialistas–, lo hace en cuanto a preocupación o angustia frente a la muerte. Como diría Cerezo Galán⁸², Ortega presenta la *pre-ocupación* con aire deportivo (como un juego dramático), mientras que Heidegger lo tiñe de otro más patético o pesimista, más trágico debido a un encaramiento distinto de la muerte⁸³. Es lo que el propio Ortega le recrimina a Heidegger, su reduccionismo: «¿La vida como angustia, señor Heidegger? ¡Muy bien! Pero... además, la vida como empresa» (OC, XII, 219).

Sin negar la sombra de la muerte, que a todos nos iguala (*onnia mors æquat*), prefiere enfatizar Ortega el prendimiento del sujeto a la vida, lo que nos exige atender a cada individuo según su propio plan como ser en sí mismo, como un ser diferenciado, pues, si la muerte nos iguala, la vida nos diferencia. Por eso Ortega es más vitalista que existencialista. Curiosamente, tras revisar las pretensiones del *Daseinanalyse* de Binswanger y su diferenciación con el *Daseinanalytik* heideggeriano, el primero (antropológico), que pretende analizar cada existencia en sí misma, se presenta mucho más rayano a la visión orteguiana que la defendida por Heidegger, como también ocurre con la pretensión humanista de Rogers y su enfoque centrado en la persona. La cercanía de dichos autores con Ortega es mucho mayor que con las ideas heideggerianas, no

⁸¹ Cfr. ARANGUREN, José Luís L.. *op. cit.*, p. 27 n.

⁸² Cfr. CEREZO GALÁN, Pedro. *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel Filosofía, 1984.

⁸³ Cfr. MORÓN ARROYO, Ciriaco. *op. cit.*, p. 187.

obstante, el precursor reconocido nunca es el madrileño sino el germano, motivos a parte.

Abandonando las teorías de Binswanger y sus derivadas a propósito del cuidado y la preocupación, acompañaremos –aunque solo a modo de mención y para dar cierre a los psiquiatras existencialistas– a un autor cuyas influencias, las recibidas, no podemos desestimar, pues nos dejan ya a puertas de la pretendida mansión orteguiana, hablamos de Eugène Minkowski.

Discípulo de Bergson y de Bleuler, seguidor de Binswanger y admirador considerado de la fenomenología de Husserl y Scheler, Minkowski se arrimó a estos mediante el trabajo de adaptación del método fenomenológico a la intervención psicopatológica realizado por Jaspers, empeño que el autor francés –de origen ruso– se afanó en continuar. En su formación y desarrollo nos vemos obligados a mencionar a quienes fueron sus profesores, personajes como Pfänder o Geiger, alumnos de Husserl y nombres que resultan más que familiares en la biblioteca del pensador madrileño.

A pesar de semejantes influencias, Minkowski apenas se refiere a la atención, por lo que no nos detendremos en sus reflexiones. Si lo mencionamos es por la similitud que se ve entre su tesis sobre la *pérdida de contacto vital con la realidad* y el «aniquilamiento» orteguiano que se produce por una falta de afán en el *amor intelectual*. Lo que evidencia cuan cercanos nos hallamos ya del terreno orteguiano.

El principal trabajo de Minkowski giró en torno a describir la *noción de pérdida de realidad o agnosia de la vida*. En línea existencialista, pretendía escrutar la experiencia vivida por parte del sujeto –en este caso del enfermo mental– en cuanto a ser vivo. Concretamente sobre la esquizofrenia versaron la mayoría de sus investigaciones psicopatológicas. Para el francés, los esquizofrénicos eran sujetos en los que se producía una distorsión de la percepción del tiempo, del espacio, o de ambas dimensiones a la vez entendiendo a estas como parte fundamental de la vivencia de realidad o del “mundo vivido”⁸⁴. De este postulado es de donde emerge su noción de

⁸⁴ Este trabajo sobre la percepción del tiempo como *tiempo vivido* sigue siendo un adeudo referente en dicho ámbito. Cfr. MINKOWSKI, Eugène. *El tiempo vivido*. Trad. de Ángel Saiz Sáez. México: FCE, 1973.

pérdida de contacto vital con la realidad o pérdida del sentido de la vida, idea que nos evoca inevitablemente a la orteguiana noción del *afán de comprensión* o *amor intelectual* que «va ligando [...] cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial» (MQ, I, 313). Una idea de realidad, de mundo vivido, que nos pone en conexión con nuestra circunstancia, como seres conectados para quienes, cual el caso de la esquizofrenia, «la inconexión es el aniquilamiento» (MQ, I, 313).

Pero más allá de lo dicho, no hay más interés en continuar con Minkowski, ello nos alejaría del concepto de la atención. La intención era solamente, antes dar cierre a los existencialistas, remarcar más si cabe la sensación de que los terrenos pisados son terrenos ya muy próximos a las reflexiones orteguianas, lo que no puede más que reforzar el hecho de que esta vía, de raíz fenomenológica, es la que más apropiada se está mostrando para acceder a nuestro autor y con él a su circunstancia.

Dicho lo cual, debemos progresar y no hacer puerto en lugares ociosos. Así que, dejando la escuela existencialista y realizando un nuevo cambio de carril en esta vía de sentido único, nos incorporaremos al que será el último tramo en nuestro camino de retroceso hasta Ortega tras el fenómeno de la atención, hablamos de la *Gestalttheorie*.

1.4.3. LA GESTALTTHEORIE

La teoría de la forma, o *Gestalttheorie*, es una corriente dentro de los estudios psicológicos que apenas necesita presentación. Nacida en Alemania a principio del siglo XX, vivió un periodo de esplendor en los años veinte, hasta la llegada del nazismo, momento en que sus fundadores se vieron obligados a emigrar a los Estados Unidos donde obtuvo un notable desarrollo. Tras un periodo de regeneración, en la actualidad está reviviendo una especie de segunda época dorada mediante su aplicación terapéutica⁸⁵, alcanzando cotas inesperadas de popularidad.

⁸⁵ Cfr. PERLS, Frederick S. *et al. Terapia Gestalt. Excitación y crecimiento de la personalidad humana*. (3ª Ed.). Ferrol: Sociedad de Cultura Valle-Inclán. Los Libros del CTP, 2006.

Dentro de esta vía que, aunque no sea estrictamente fenomenológica ya hemos comentado que, en su facción descriptiva, comparte suficientes rasgos como para incluirla en este bloque⁸⁶, la *Gestalttheorie* se reafirma como un fuerte adalid de la visión dinamicista y relacional de los fenómenos. Como nos indica Fernández Trespalacios (1992, 48), la teoría de la forma apuesta por el «holismo frente al elementarismo, la definición fenomenológica de lo observado frente al introspeccionismo y la defensa del carácter innato de los principios de organización perceptual», defendiendo, a su vez, un *Principio de isomorfismo psicofísico* mediante el que aceptan la existencia de una relación de correspondencia entre la experiencia consciente y la actividad cerebral⁸⁷. Todo este planteamiento convierte a la *Gestalttheorie* en una corriente que se aleja y reniega, por mecanicista, del asociacionismo imperante en el tiempo de su conformación, especialmente en su pretensión de aprehender los procesos perceptivo-atencionales, pues será precisamente aquí, en sus estudios perceptivos, donde esta corriente cobre para nosotros un valor significativo.

La teoría de la forma parte de la idea de que ciertos fenómenos no pueden entenderse, tal como defendía el asociacionismo, mediante una percepción de sensaciones elementales que se amalgamen en nuestra conciencia para conformar el fenómeno percibido. Al contrario, defienden que dichos fenómenos requieren ya de una percepción global u holista; de un acto perceptivo que exija en un mismo gesto de la implicación simultánea de la sensación, la asociación e, inevitablemente, de la atención. Sustituyen, así, el asociacionismo atomista por un sistema de campos dinámicos, es decir, entienden la percepción mediante su *Principio de totalidad*: «En tanto experiencia fenoménica, la experiencia consciente debe ser considerada globalmente, en lugar de intentar descomponerla [...] como parte integrante de un sistema dinámico de relaciones, y en función del todo en el que se integra» (Pastor y Tortosa 1998, 122), pues como reza su celeberrimo apotegma: *el todo es más que la suma de las partes*.

⁸⁶ Cfr. Cap. 2, 1.4. p. 101n.

⁸⁷ Cfr. PASTOR, Juan Carlos y TORTOSA, Francisco. «La evolución de la psicología académica en Alemania I: la psicología de la “Gestalt” hasta 1933». En TORTOSA GIL, Francisco (Coord.) *Una historia de la psicología moderna*. Madrid: Mc. Graw Hill, 1998, p. 123.

Los postulados gestálticos imprimirán su impronta de un modo penetrante en los posteriores estudios perceptivos y, con ellos, en los análisis psicológicos, estéticos, ontológicos y existenciales. No serán pocos los autores, especialmente dentro de la fenomenología, que demostrarán fuertes influencias de esta escuela. El caso más notable quizá sea el de Maurice Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la Percepción*, aunque evidentemente no el único, de necesaria mención es el trabajo de Aron Gurwitsch –*El campo de la conciencia*–, donde la influencia de la *Gestalt*, a través de Kurt Goldstein⁸⁸, se funde con la fenomenología husserliana. Tampoco, aunque ya de un modo más prematuro, serán pocas las referencias que el mismo Ortega dispense en su obra a los padres de la escuela.

En nuestro cometido –como ya hemos reiterado– pretendemos evitar violentos saltos cronológicos. Aun así, lo que actualmente nos es más cercano de la Teoría de la forma, inevitablemente, son sus derivadas terapéuticas, pero no será desde ellas de las que partamos pese a nuestra sincronía. Nos interesa lo que de la atención se diga, y mucho de lo que estos grupos terapéuticos nos puedan aportar en un diferencial de lo ya visto hasta el momento va a ser poco. Asimismo, la base fundante de su teoría como de sus estudios experimentales sobre percepción y atención apenas se ha trocado de lo que sus máximos exponentes declararon en el primer tercio de siglo XX. Por ello, en nuestro paseo por los campos gestálticos, realizaremos una *tournee* a partir, no del presente, sino precisamente de estos máximos exponentes, los miembros de la llamada Escuela de Berlín⁸⁹, los discípulos de Carl Stumpf⁹⁰.

⁸⁸ Kurt Goldstein, en sus estudios sobre pacientes con afasia, advirtió de la imposibilidad que estos sufren de discernir, en cuanto a planos, entre fondo y figura, lo que repercutía, de un modo profundo, en el modo en que dichos sujetos se abrían a su mundo en torno. Cfr. GOLSTEIN, Kurt. «L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage». *Journal de Psychologie*, vol. 30, 1933, pp. 430-496. Los estudios de Goldstein influenciarán de un modo significativo los futuros caminos de la fenomenología al ofrecer una base sólida y experimental a las teorías propuestas por Husserl sobre que la experiencia perceptiva entraña, en sí misma, una comprensión organizadora y dadora de sentido, influjo que –como indicamos– cristalizará principalmente a través de las figuras de Gurwitsch. (GURWITSCH, Aron. *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*. Trad. de Jorge García Gómez. Madrid: Alianza Ed., 1979) y Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. de Jem Cabanes. Barcelona: Planeta de Agostini, 1985).

⁸⁹ Todo y que debemos otorgar no poca importancia a la Escuela de Graz (con Meinong y von Ehrenfels como principales representantes), la dejaremos de lado en esta ocasión por su menor trascendencia actual. Aún con ello, no es poca la influencia que también ejercen sus ideas en Ortega, aunque posiblemente muy matizadas por los posteriores resultados de los miembros de la Escuela de Berlín.

En nuestro camino, pues, hallaremos un trio de preceptores que nos servirán equidistantemente de referentes dado que los tres compartieron momento –los albores del siglo XX–, lugar –la Universidad de Berlín–, maestro –el citado Stumpf– e ideas sobre la psicología de la forma. Hablamos de Max Wertheimer, Wolfgang Köhler y Kurt Koffka. De esta escuela dejaremos fuera la figura de Kurt Lewin por no ser el fenómeno perceptivo-atencional el foco de sus investigaciones sino el campo social, aun así aludiremos a él en algún momento, dado que su trabajo roza las ideas antropológicas de Ortega en su aplicación de *la teoría del campo* a las ciencias sociales.

Puesto que las ideas de nuestros tres cicerones fraguaron casi al unísono, aunque ciertamente se produjeron sucesiones, estimamos que no ha lugar en esta ocasión para no seguir el orden de presentación habitual en las revisiones sobre la teoría gestáltica, esto es, empezando por el considerado gran precursor de la teoría, Max Wertheimer, y cerrando con el más sintetizador de sus miembros, Kurt Koffka.

Los estudios de Wertheimer, realizados entre 1910 y 1912 en el laboratorio de Friedrich Schumann, en Frankfurt, versaron sobre la percepción del movimiento, contando como observadores con los citados Köhler y Koffka⁹¹. La teoría vigente en aquel entonces sobre la percepción del movimiento era la versión wundtiana la cual defendía que dicho tipo de percepción se debía a una serie de contracciones musculares producidas en el sensorio óptico generando el efecto citado. Para Wundt, la percepción era un proceso pasivo de recepción sensorial de estímulos al que era necesario añadir su parte activa, atencional, para percibir. Frente a esta visión, Wertheimer, mediante la declaración de su *fenómeno Phi* o *movimiento aparente* (*Scheinbewegung*) reveló como

⁹⁰ Carl Stumpf fue discípulo y seguidor de Brentano y compañero de Husserl, con quien compartió ciertos intereses sobre los estudios psicológicos. Ensombrecido por la figura de su maestro y posteriormente por la de sus sucesores –a parte del grueso de los padres de la *Gestalttheorie*, también fue mentor del citado Gurwitsch por ejemplo–, Stumpf siempre ha sido un personaje infravalorado. Cabe decir que no solo fue el responsable de posibilitar institucionalmente las condiciones para que la *Gestalttheorie* fraguase en su laboratorio de Berlín, sino que parte de dichas ideas ya se albergaban en él antes de la fundación de esta. Cfr. STUMPF, Carl. «Autobiography of Carl Stumpf». En Murchison, Carl. (Ed.). *History of Psychology in Autobiography*, vol. I. Atlanta: Clark University Press, 1930, pp. 389-441. [En línea]: <http://psychclassics.yorku.ca/Stumpf/murchison.htm>.

⁹¹ Cfr. LUNA, María Dolores. «La percepción visual de la forma y organización perceptual». *Atención y Percepción*. (FERNÁNDEZ TRESPALACIOS, José Luís y TUDELA, Pío (Coord.)). En MAYOR, Juan y PINILLOS, José Luís (Eds.) *Tratado de Psicología General 3*. Madrid: Ed. Alhambra Longman, 1992, p. 366.

la percepción no era una cuestión de sensación sino de *Gestalt*⁹². Su experimento sobre el movimiento aparente consistía en la presentación de estímulos estáticos que, mediante un taquistoscopio, se iluminaban secuencialmente en una progresión de intervalos continuos sin producir alteración en su posición, ello generaba una ilusión de movimiento, un movimiento no físico sino percibido o fenoménico, una ilusión óptica. El resultado de dicho experimento posibilitó que Wertheimer lanzase su mayor contribución al estudio de la percepción: la descripción fenomenológica del movimiento, publicado en su obra *Estudios Experimentales de la Percepción del Movimiento*⁹³ de 1912 y que destacaba la significativa diferencia entre movimiento real y movimiento vivido.

A partir de estos estudios, el psicólogo alemán siguió con sus investigaciones sobre la percepción y pronto vio la luz *Investigaciones sobre la teoría de la Gestalt*⁹⁴, obra capital para la escuela dado que en ella se hallaban las celebradas *leyes de la percepción* que estructurarían las futuras investigaciones de dicha corriente y de donde emanarán gran parte de sus influencias en otros ámbitos de la fenomenología, especialmente en el terreno de la percepción. Estas leyes explicaban como la percepción no venía determinada por el estímulo, sino que era esta, la percepción misma, la que daba forma y atribuía significado a los estímulos percibidos. La percepción, que incluía en su concepto al de atención, era capaz de discriminar y separar en el campo perceptivo la *figura* (cuerpo sobre el que se centra la atención) y el *fondo* (resto del campo perceptivo no atendido)⁹⁵:

⁹² Cfr. PASTOR, Juan Carlos y TORTOSA, Francisco. *op. cit.*, p. 129.

⁹³ WERTHEIMER, Max. «Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung». *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 61, 1912, pp. 161-265.

⁹⁴ WERTHEIMER, Max. «Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt 1, Prinzipielle Bemerkungen». *Psychologische Forschung*, vol. I, 1923, pp. 47-58; WERTHEIMER, Max. «Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt 2». *Psychologische Forschung*, vol. 4, 1923, pp. 301-350.

⁹⁵ En 1915, el fenomenólogo danés Edgar Rubin publicó un estudio sobre el fenómeno de la figura-fondo en la percepción visual de manera independiente a la de Wertheimer, al parecer ninguno de ellos era conocedor de la obra del otro. Es muy famosa su imagen del Jarrón de Rubin (1915) donde podemos ver bien el jarrón, bien dos caras confrontadas. Cfr. RUBIN, Edgar. *Visuell wahrgenommene Figuren*. Copenhague: Gyldendals, 1921) Este fenómeno lo hallamos, de una manera embrionaria, cuando William James, en 1890, estudia la disociación de totalidades sensibles mediante procesos selectivos. Gracias a la atención, afirma James, lo percibido se organizan en un centro y un margen o reborde. Cfr. JAMES, William. *Principios de Psicología*. vol. I. México: FCE, 1989.

a) la figura tiene carácter de cosa, el fondo tiene naturaleza de substancia; b) la figura tiene forma, el fondo no la tiene. La forma de la figura procede del contorno que la delimita. El fondo, por el contrario, parece que se extiende sin interrupción por detrás de la figura; c) la figura tiene color de superficie, el fondo es menos denso; d) la figura está localizada frente al fondo (Luna 1992, 369).

Partiendo de este conjunto de características, desde la Escuela de Berlín se redactó un conjunto de principios sobre la organización figura-fondo que contemplarían todas las modalidades pertinentes sobre dicho fenómeno: orientación, contraste, tamaño relativo, entre otros⁹⁶. Wertheimer, con estos análisis, abría una fuerte pugna de carácter crítico contra el imperante asociacionismo al afirmar y demostrar cómo la percepción no actuaba de un modo elementarista sino mediante totalidades en función a ditas leyes de organización perceptiva, esto es, según proximidad, semejanza, cierre, destino común y, finalmente, concisión.

Muchos de los conocedores de la obra orteguiana habrán advertido, con lo poco visto sobre Wertheimer, que estamos rondando conceptos muy cercanos ya al corazón mismo de la filosofía raciovitalista. Con la idea de totalidad y del fenómeno figura-fondo estamos merodeando elementos tan fundamentales como la idea de *perspectiva* o de paisaje u horizonte. Como ejemplo podemos citar una digresión sobre el «aquí» y el «allí» en formato figura-fondo que aparece en *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*:

Porque la realidad no es que el hombre empiece por estar en lo próximo e inmediato, en lo que llamamos el «aquí», de modo que esto sea lo que primero existe para él [...] no se puede tener la conciencia de un «aquí» si no se tiene al mismo tiempo la conciencia de un «allí» [...] lo próximo, el objeto que vemos en nuestra inmediatez, se nos presenta desde luego destacando sobre un fondo de otras cosas más distantes; esto es, sobre el fondo de un horizonte [...] nuestra conciencia de estar «aquí» implica y requiere la conciencia previa de ese remoto horizonte (OC, IX, 17-18).

⁹⁶ Cfr. KANIZSA, Gaetano y GERBINO, Walter. «Convexity and Symmetry in figure-ground organization». En M. Henle (Ed.). *Vision and Artifact*. Nueva York: Springer, 1976, pp. 25-32.

También aparecen en su «Para un diccionario filosófico» a propósito del tema de la abstracción, de lo abstracto y de la apercepción, donde Ortega despliega claras referencias al fenómeno figura-fondo a la vez que divaga sobre el concepto totalidad:

la existencia, en el campo de toda conciencia actual, de una zona periférica y un como centro o eje de percatación. Por donde este pasa recibe la porción de contenido favorecida, una mayor claridad y como un acento; es destacada sobre el resto de lo presente (OC, XII, 462).

Las referencias prosiguen. En la «Estructura de nuestro mundo», de su obra *Hombre y la Gente*, dice:

Toda cosa advertida, atendida, que miramos y con que nos ocupamos tiene un horizonte desde el cual y dentro del cual nos aparece. [...] El horizonte es también algo que vemos, que *nos es ahí*, patente, pero nos es y lo vemos casi siempre en forma de desatención porque nuestra atención está retenida por tal o cual cosa que representa el papel de protagonista en cada instante de nuestra vida (HG, VII, 120).

Tras lo cual persiste describiendo el mundo en sus tres planos formantes: la cosa, el horizonte y el más allá latente donde identificamos con facilidad la figura con la cosa y el fondo con el horizonte. Sobre el más allá latente trataremos en adelante con la revisión de sus *Meditaciones del Quijote*.

Sigue la pista. En «Dios a la vista» afirma: «La mirada va dirigida por la atención, y el atender una cosa es, a la par, desatender otras. [...] El foco mental ilumina un objeto gracias a que sumerge los demás en las tinieblas» (OC, II, 494). Y en «Amor en Stendhal» se reitera explicando como «es constitutivo de nuestra conciencia atender a algo. Pero no le es posible atender a algo sin desatender otras cosas que, por ello, quedan en una forma de presencia secundaria, a manera de coro y de fondo» (ESA, V, 578). Idea, como veremos más adelante, que se extiende con diferente ornamento a lo largo y ancho de toda su obra pues es el fundamento de toda perspectiva, elemento esencial de su método y, por tanto, de su doctrina raciovitalista.

Para finalizar, en «Estética en el tranvía» hallamos otra clara aproximación al lenguaje gestáltico, esta vez a propósito de la idea de *totalidad* entendida esta como sistema:

No podemos mirar en la noche las estrellas imparcialmente, sino destacamos unas u otras del encendido enjambre. Destacarlas es ya poner en una relación más intensa ciertas estrellas entre sí; [...] los puntos incandescentes quedan por ello ligados y constituyendo una forma incorpórea. Este es el origen de las constelaciones (OC, II, 37).

Y reforzando la idea de totalidad prosigue en su curso público sobre «Sistema de la psicología» diciendo a colación de la «ley de contaminación sensitiva» que:

En todo acto de conciencia donde se da un elemento sensible junto con elementos insensibles existe la tendencia original de extender y verter sobre estos el carácter de sensibilidad propio a aquellos. Así, lo que del objeto es estrictamente visual da a la totalidad del objeto el carácter de lo visto (SP, VII, 531).

Todo ello son ejemplos de cómo las ideas de los teóricos de la forma, de un modo más o menos directo, llegan a matizar o influir en el pensamiento orteguiano, un listado nada desdeñable por su heterogénea procedencia, aunque breve al ser solo una muestra. Pero no nos quedemos en los elementos comparativos, prosigamos, pues las semejanzas siguen produciéndose.

Tras Wertheimer, Köhler pretendió aunar en una misma línea de investigación tanto la filosofía gestáltica –a la que dedico mucho tiempo a desarrollar⁹⁷– como las ciencias naturales. El estonio veía en la naturaleza una gran oportunidad para el desarrollo de la *Gestalttheorie*, pues no se le escapaba que en ella se daban innumerables ejemplos prácticos de sistemas que tienden a autorregularse al estilo de los fenómenos *Gestalt*. Köhler quería sacar la filosofía de las infructuosas discusiones

⁹⁷ Cfr. KÖHLER, Wolfgang. *Die physische Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Eine naturphilosophische Untersuchung*. Erlangen: Weltkreisverlag, 1920. Esta obra es, para algunos, la pieza fundacional de la filosofía *Gestalt*, pues en ella es dónde aparecen de un modo conjunto, por vez primera, los fundamentos de la *Gestalttheorie*.

sobre la teoría del conocimiento y obligarla a enfrentarse a los problemas básicos de la vida, a la naturaleza en sí misma⁹⁸.

De sus estudios comparativos entre teorías y observación natural emergió el ya citado *Principio de isomorfismo psicofísico*. A grandes retazos, este establecía la función mediante la cual se produce una relación de identidad entre el orden físico – natural– y el orden mental o psicológico, esto es, toda experiencia fenoménica o percibida corresponde a una actividad cerebral que la subyace, a una base neurobiológica. Dentro de estos estudios de observación natural, hallamos una derivada centrada en la inteligencia animal. No los podemos desatender, principalmente, porque resulta más que interesante destacar cómo fue el propio Ortega quien los mandase traducir, a través de su *Revista de Occidente*, al castellano⁹⁹. Ello procede de una filia que nació en un encuentro que Ortega y Köhler mantuvieron a propósito de la estancia del estonio en el observatorio de Tenerife –de 1914 hasta 1920–, llegando incluso, como apunta Carpintero (1994, 223), a realizar «una presentación oral de sus trabajos en Barcelona y Madrid, comentados elogiosamente por Ortega en la prensa y luego publicados por el grupo catalán en una de sus revistas».

De estos estudios de observación con primates –sobre resolución de conflictos– derivaron resultados interesantes como advertir que «la solución al problema no llega fruto del azar, sino fruto de la comprensión de la situación-problema en su estructura global y de su posterior reestructuración» (Pastor y Tortosa 1998, 135). Esto es, la solución al problema llega mediante la aprehensión del sentido del mismo, mediante la relación de todos los elementos presentes que se produce cuando se «va ligando [...] cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial» (MQ, I, 313). Para Köhler, así como lo será también para Ortega, «la propia estructura de la situación problemática es la que permite que los monos lleguen a la solución, y esta surge de los procesos dinámicos coordinados con la situación» (Pastor y Tortosa 1998, 135). Salvando las distancias, parece que nos hallemos en una versión psicológica y primitiva del yo y mi

⁹⁸ Cfr. JAEGER, Siegfried. «Wolfgang Köhler». En BRINGMANN W. et al. (Edt.). *A Pictorial History of Psychology*. Carol Stream: Quintessence, 1993.

⁹⁹ Existe un breve texto, dentro del *Espíritu de la letra*, de 1927, llamado «La inteligencia de los chimpancés» (OC, II, 574) titulado así a propósito de la obra del estonio *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*. En él abundan los halagos de Ortega hacia la figura de Köhler y su obra.

circunstancia, es decir, no será sino salvando mi circunstancia, mi situación, como me podré salvar yo, llegar a la solución.

Los trabajos de Köhler toman después derivadas bien distintas. Por ello, sin perder paso en nuestro resumen por la escuela gestáltica, deberemos continuar con otro de los autores a los que Ortega estimó, una vez más, mandar a traducir. Hablamos de Koffka¹⁰⁰, de quien el madrileño dispuso traducir *Bases de la evolución psíquica*, obra que aparecía en la *Revista de Occidente* en 1927 y que incluía, en su interior, ciertas claves para entender *La inteligencia de los chimpancés* de Köhler¹⁰¹.

Bien es cierto que las aportaciones a la psicología que realizó Koffka van más allá de nuestras necesidades expositivas, el berlinés llegó a influir no solo en el terreno de la psicología de la percepción sino también en la psicología evolutiva y en la general. Nosotros nos quedaremos tan solo en la labor destinada al fenómeno perceptivo, que no es poca, pues hay que destacar que, de entre los miembros aludidos de la escuela de Berlín, fue Koffka precisamente quien, sin lugar a dudas, resultó el más metódico y sistemático de todos. Ciertamente su circunstancia le empujó a forjar dicho carácter, pues fue él quien se responsabilizó de copilar los principios de la escuela en su empeño de difundirlos por la comunidad estadounidense. Koffka buscaba ganar un lugar meritorio para la *Gestalttheorie* dentro de la vorágine *behaviorista* y psicoanalítica que reinaba en los Estados Unidos. El trabajo que cargó con este sino fue *Principios de la Psicología de la Forma*¹⁰², de 1935, trabajo fundamental para el acercamiento de la teoría gestáltica y una obra considerada imprescindible para el análisis de la percepción y fenómenos adyacentes (atención, memoria, aprendizaje). Antes de este, en 1922, acertó en publicar un artículo: «Percepción: una introducción a la Teoría de la Gestalt»¹⁰³, que sirvió de

¹⁰⁰ Entre sus muchas labores, Ortega mandó realizar, mediante la Revista de Occidente, traducciones de obras de autores como Scheler, Jung, Brentano, Simmel, Messer, Landsberg, Eddington, Russell, Natorp, Heimsoeth, Pfänder, Litt, Hartmann, Hessen, Müller, Dempf, Spann, Hoffding, Weber, Husserl, etc.. Cfr. JIMÉNEZ, Antonio. «García Bacca y su labor como traductor». En BEORLEGUI, Carlos, DE LA CRUZ, Cristina y ARETXAGA, Roberto (Edit.) *El pensamiento de Juan David García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo* (Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca). Bilbao: Universidad de Deusto, 2002. [En línea]: <http://www.ensayistas.org/filosofos/venezuela/g-bacca/congreso/jimenez.htm>.

¹⁰¹ OC, III, 575n.

¹⁰² KOFFKA, Kurt. *Principios de la Psicología de la Forma*. Buenos Aires: Paidós, 1953.

¹⁰³ KOFFKA, Kurt. «Perception: an introduction to the Gestalttheorie». *Psychological Bulletin*, vol. 19, 1922, pp. 531-585.

necesaria avanzadilla para exhibir sus ideas en los círculos americanos, como decimos, muy estancos en su conductismo y aún demasiado fascinados con el psicoanálisis como para prestar atención a nuevas proposiciones. Pero vayamos por partes.

En su obra principal, *Principios de la Psicología de la Forma*, más allá de la encomiable labor sintética y compilatoria de ideas, términos y leyes, destacan los empeños para definir dos conceptos muy interesantes en nuestro recorrido particular tras Ortega. Nos referimos a los conceptos de *campo psicológico* –relacionado a la actividad psicológica molar– y de *ambiente psicológico o conductual* también llamado *campo ambital* –aludiendo al espacio geográfico en el que se desempeña la acción humana–. El campo ambital es un concepto que ronda –en la línea de Köhler– el modo en que la circunstancia afecta al comportamiento del sujeto al formar este parte íntegra de la misma, como en un sistema complejo. Idea, por cierto, que fundamentará la citada aplicación de *la teoría del campo* de Lewin a la que no nos detendremos en el presente análisis¹⁰⁴. Koffka, mediante su estudio del campo ambital, repasa las ya citadas leyes de organización visual establecidas por Wertheimer: análisis del fenómeno figura-fondo (cosas-armazón), constancias perceptuales, espacio tridimensional y movimiento, para finalmente abordar la acción o el comportamiento en el campo por parte del sujeto que percibe.

Los gestálticos, en general, parten de la idea de que el sujeto es un elemento más de un sistema en constante interacción, un sistema o campo que se establece a modo de *estructura vital* para el sujeto de la que él, a través de su cuerpo, se conforma como un elemento más. Así, todo cambio producido por cualquier elemento dentro del sistema afectará a la totalidad del mismo, tanto si se altera el yo como si se altera la circunstancia –por decirlo en términos más cercanos–. Dentro de estos parámetros, el trabajo de Koffka, a diferencia del de Köhler, se centrará en el contraste que se da entre *la realidad percibida* (mundo fenoménico o vivido) y *el campo físico o geográfico* en el que nos hallemos. Para el berlinés, resulta fundamental la distinción si pretendemos comprender el comportamiento humano, pues será el campo fenoménico o psicológico

¹⁰⁴ Cfr. LEWIN, Kurt. *La teoría del campo en la ciencia social*. Trad. de Marta Laffite y Julio Juncal. Buenos Aires: Paidós, 1978.

y no el geográfico el que determine en última instancia nuestras acciones¹⁰⁵. Por ello defiende que todo campo geográfico afecta siempre al sujeto en tanto sea percibido o vivido, esto es, como campo fenoménico. Si no lo percibimos, no nos afecta, todo campo geográfico –en palabras orteguianas– se vive en tanto paisaje.

Por lo que respecta al artículo de 1922, «Percepción: una introducción a la Teoría de la Gestalt», resulta interesante la sistemática y detallada definición que en él ofrece Koffka y, con Koffka toda la escuela gestáltica, de lo que entienden ellos por percepción. Por consiguiente, también el lugar que ocupa en ello el fenómeno de la atención.

En el texto, Koffka realiza una disección del fenómeno perceptivo desgranando sus componentes básicos para mostrar cómo estos actúan conjuntamente, a modo de *totalidad*, en el acto perceptivo. Entre estos componentes, junto con la sensación y la asociación, hallaremos al fenómeno de la atención convertido en un elemento más, aunque necesario, para toda percepción. Esto resulta interesante en tanto la *Gestalt* no presenta a la atención como un fenómeno diferenciado de otros fenómenos cognitivos como parecen hacer los cognitivistas y otras corrientes psicológicas, sino como un componente más de un acto “superior”: el perceptivo.

Para Koffka, decimos, la percepción contiene tres componentes básicos que actúan sistemáticamente entre ellos para producir el efecto perceptivo: sensación, asociación y atención. Por *sensación* se refiere al elemento más básico de aquello de lo que tomamos conciencia, el estímulo. En términos gestálticos, llamaremos sensación a cada elemento que conforma una *unidad de conciencia*. Las sensaciones pueden experimentarse mediante imágenes mentales a través del *residuo* que estas depositan en la memoria. Estos residuos serán el substrato para la experimentación de la sensación mediante lo que conocemos como *mezclas asociativas*. La *asociación* apuntará, pues, a la unión que se crea entre distintas sensaciones o unidades de conciencia, esto es, el lazo formado entre cada elemento que se produce siempre que estos hayan estado en conexión existencial o coexistencia. Dicho de otro modo, todo elemento que haya coexistido con otro permitirá su evocación.

¹⁰⁵ Sobre estos aspectos de la obra de Koffka ver PASTOR, Juan Carlos y TORTOSA, Francisco. *op. cit.*, pp. 135-137.

Finalmente –con ello daremos por cerrada la revisión de la *Gestalttheorie*–, hallamos el tercer componente, nuestro componente estrella, la *atención*. Para la Teoría de la forma la atención representa un mecanismo transversal que interfiere no solo en la estructura y función de nuestros procesos conscientes sino también en la elaboración misma de la sensación y la asociación. *Grosso modo*, la atención será la *focalización* que posibilite la captación de un estímulo en concreto y determinará su *claridad*, esto es, el *grado de conciencia* en que se viva. Por tanto, hablamos de un elemento decisivo para la producción del acto perceptivo y de la toma de conciencia. Así, aun no concediendo un estatus diferenciado como fenómeno cognitivo en sí mismo, la *Gestalt* no elude la importancia e influencia necesaria de la atención en todo acto perceptivo. Y es que, sea del modo que sea, la atención siempre reviste un papel central debida a la amplia influencia que ejerce en el resto de fenómenos mentales. Así lo vieron los miembros de la escuela berlinesa. La atención, tanto para establecer el grado de conciencia como para elaborar las asociaciones, bien sea en su cometido de establecer las figuras sobre el fondo o en cualquier otra función, será crucial para la adaptación del sujeto a su medio en torno, siendo este un medio geográfico que afecta al sujeto en tanto es percibido, en tanto es atendido.

Con ello, decíamos, nos despedimos de la Teoría de la forma, pero antes nos vemos en la obligación de romper una lanza más a su favor señalando que uno de los aspectos más loables de la *Gestalttheorie* es que, a sus argumentos, les acompañan múltiples experimentos, que sus ideaciones no quedan en meras reflexiones teóricas ancladas en el limbo de lo posible, a expensas de una siempre pronta reprobación. Los empeños gestálticos por realizar una teoría sobre la percepción vienen acompañados de la necesaria experimentación, observación y análisis de campo. Todo ello ha otorgado a sus estudios un asiento de sólida inspiración para pensadores de cualquier escuela, pues más allá de que compartan fundamentación con la *Gestalttheorie*, la descripción que de los fenómenos han plasmado es más que esmerada.

No cabe decir cómo Ortega vio nacer y crecer estos análisis y, como hemos apuntado, se preocupó por colaborar en su divulgación y desarrollo mandando sendas traducciones. También hemos apuntado, lo veremos con mucha más claridad en los siguientes capítulos, cómo estos trabajos, tanto los referentes al análisis y descripción

del fenómeno perceptivo-atencional, como los vinculados al análisis de campos, la idea de totalidad o la de conexión o relación, estarán claramente presentes en su obra. Y es que esta vía, no solo a través de la corriente gestáltica como acabamos de ver, sino también a través de la existencial y la humanista, sí nos ha posibilitado el pleno acceso a la fortaleza orteguiana, sí nos ha dejado en el otro lado del limen. Si bien el cognitivismo, mediante sus diapositivas paisajísticas, nos permitió otear, desde fuera, el interior del pensamiento orteguiano, las opciones de talante más fenomenológico, con su modo dinamicista y relacional, nos han permitido sincronizarnos lo suficiente con el paso del madrileño para compartir por fin plano y secuencia, para compartir morada.

No pretendemos usar este argumento como un alegato a favor de la derivada fenomenológica de Ortega, entendemos que otros mucho más doctos se han encargado ya de ello, así que cada cual juzgue con sus ideas. Pero no podemos negar, tras lo expuesto, cómo la corriente fenomenológica nos permite un acceso claro y firme a su pensamiento, un acceso que otras vías difícilmente consiguen alcanzar, al menos si lo hacemos persiguiendo el fenómeno de la atención. Y si, como hemos venido dibujando, dicho fenómeno se halla en el corazón mismo del raciovitalismo, será pues, la vía fenomenológica, un buen conducto para acceder al corazón filosófico del madrileño.

Ahora bien, no cierra aquí nuestro recorrido. Con lo esgrimido parece que podemos dar por acordado aquello a lo que convenimos hoy día en llamar atención, así como aquello a lo que desde Ortega hasta nosotros se ha venido llamando como tal. Pero ¿y qué hay de Ortega? Por lo que hemos visto hasta el momento, por su complejidad y extensión, cometeríamos un craso error si nos dispusiéramos ya a abordar la obra del madrileño sin mayores preámbulos. Tampoco deseamos demorar mucho más su llegada, pero sí estimamos necesario que, antes de emprender su obra y entrar en sus escritos, escrutemos su biblioteca y, con ella, sus influencias más directas. Realicemos, pues, un último círculo en este sitio para cercar su fortaleza, su circunstancia, antes de abordarlo plenamente, pues solo salvando dicha circunstancia podremos salvar al autor.

2. LA ATENCIÓN PARA ORTEGA

A lo largo del presente capítulo hemos conseguido trazar un vial que nos ha conducido de lo que hoy entendemos por atención hasta lo que se entendía por atención en los aledaños de Ortega, un itinerario capaz de hacernos conectar o relacionar los diferentes puntos de vista sobre nuestro fenómeno a lo largo del siglo XX conservando la intención manifiesta de ligar cosa a cosa y todo a nosotros¹⁰⁶. Aún así, nos queda un último eslabón, una última conexión para llegar enteramente a Ortega. Situados ya en el recinto que circunda la mansión orteguiana, superada la muralla y previo acceder al corazón de su pensamiento, debemos establecer, primero, un necesario diálogo con los inquilinos que hallamos en sus inmediaciones cual custodios del edificio. Como si de una avanzadilla de sus ideas se tratase, hallamos en el entorno a algunos de los autores que, con sus reflexiones y argumentos, sirvieron de inspiración a un joven Ortega nutriendo los fundamentos de su pensamiento, apuntalando sus explicaciones, despertando posibilidades. Lo que resta de capítulo, pues, lo destinaremos a repasar – sucintamente– esas ideas que, de un modo directo, influenciaron en la visión que de la atención mantuvo Ortega, esos pensamientos que, tras celebrados nombres, moraron las estanterías de su biblioteca, ocuparon sus reflexiones.

Evidentemente, tras la extensa lista de revisiones y estudios sobre las fuentes orteguianas habidas hasta nuestros días, no aspiramos a aportar primicias sobre el tema, tan solo lanzar una mirada selectiva y afinada que nos permita un repaso a la carta tras las huellas de nuestro fenómeno de la atención. Por ello cribaremos solo lo que, de aquellos autores, haya influido de un modo justificable en las ideas que Ortega mantiene sobre la atención y sus implicaciones, tamiz que nos dejará frente a un elenco bastante reducido de nombres. Quizá muchos de ustedes echen de menos aquí la presencia de pensadores como Brentano, Dilthey o Natorp, grandes influencias en el pensamiento psicológico y antropológico de Ortega pero que, precisamente por ser tal su impronta, impregnan aspectos demasiado amplios de su pensamiento como para afinar lo deseado

¹⁰⁶ Cfr. MQ, I, 313.

sobre un fenómeno tan específico como el nuestro. Así que, sin desprecios ni omisiones ciegas, el grupo de autores que creemos necesario destacar, dado el contexto y la concreción de sus ideas, se saldará con cinco nombres, concretamente el de cinco pensadores de la escuela fenomenológica, lo que no resulta extraño, pues tras algunas aproximaciones wundtianas¹⁰⁷, el grueso de la comprensión orteguiana de la atención llega, como veremos, de su acercamiento a las ideas de tipo descriptivo tanto de la fenomenología como, posteriormente, de su confirmación en la *Gestalttheorie*.

De entre estos cinco nombres, ninguno de ellos bizantino en su pregnancia, hallamos el de Edmund Husserl, quien merece mención aparte por la profundidad de su influencia y de quien, ciertamente, no desplegaremos toda su atribución por exceder nuestro cometido; y hallamos también los de, Schapp, Jaensch, Hofmann, Scheler y Pfänder, cinco nombres muy implicados en el estudio de la percepción, a la saga de las teorías husserlianas, y que resultarán fundamentales para el posterior despliegue perspectivista de Ortega. Analicemos, pues, el papel de cada una de estas figuras en el tema de la atención, en lo que se refiere a Ortega.

2.1. HUSSERL

La influencia del moravo en Ortega, como decimos, excede demasiado el objeto de la tesis, con lo que, en el presente apartado, tan solo mencionaremos aquellas ideas que, de uno u otro modo, hallen su reflejo en los posteriores escritos orteguianos a

¹⁰⁷ Por las cartas que Ortega envía en 1905, sabemos que Ortega cursó algunas lecciones de psicología con Wundt, en el laboratorio de psicología experimental de Leipzig. No obstante, es muy probable que del propio Wundt supiese más por sus lecturas que por sus clases, ya que el nivel de alemán por aquel entonces debía ser bajo o inexistente (afirma Lasaga que Ortega, cuando llega a Leipzig, en febrero de 1905, principalmente se dedica a aprender alemán, aunque también recibiendo clases de fisiología, seguramente como preparación de las clases de psicología que esperaba recibir de Wundt, y filosofía. Cfr. LASAGA, José. José Ortega y Gasset (1883-1955). Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 28. Posiblemente en aquellas lecciones obtuviese ciertos conocimientos básicos sobre el fenómeno de la atención en tanto Wundt investigaba, entre otras funciones, sobre la capacidad de la conciencia o el efecto de la «intensidad de conciencia», elementos muy relacionados con la atención. Asimismo, suya es también la distinción entre «apercepción activa» e intuición –pasiva– que Ortega bien se refiere en «Amor en Stendhal»: «Wundt fue el primero –hace lo menos sesenta años– que distinguió entre la atención activa y la pasiva» (ESA, V, 583).

propósito de nuestro fenómeno perceptivo. Es interesante destacar que, quizá de entre todas las influencias que Ortega recibe de Husserl, sean estas, las pertenecientes al ámbito perceptivo, las que mayor calado –quizá no debidamente reconocidas– demuestran en su obra. Y es que, estas influencias en el campo perceptivo, no necesariamente llegan a Ortega directamente de la misma pluma husserliana, aunque no lejos de su influjo, en muchos casos vemos esta alcanzar al madrileño a través de las publicaciones de ese «círculo de psicólogos fenomenológicos o eidéticos que surge en Göttinga» (Silver 1978, 95), prosélitos husserlianos –pues, como indica San Martín (1992, 169), «Husserl representa el centro de esa tendencia»–, entre los que se hallan Jaensch, Katz o el danés Edgar Rubin y de cuya producción no duda Ortega en afirmar su admiración como «grato producto de cierta novísima tendencia» (OC, I, 247).

No obstante, no ahorra prendas Ortega en reconocer el mérito al propio Husserl en diferentes ocasiones, lo que evidencia la admiración que el madrileño le tenía. Dice en *Prólogo para alemanes*: «Husserl se resolvió heroicamente a dotar al idealismo de lo que le faltaba: rigor y pulcritud. Sometió en grande estilo a una revisión el Libro Mayor de la contabilidad idealista y le impuso una técnica de exactitud. La fecundidad de esta faena ha resultado inmensa» (OC, VIII, 47); llegando incluso a decir de él que es «el filósofo que sin comparación posible con nadie, ha ejercido mayor influencia en las investigaciones filosóficas de todo el mundo durante lo que va de siglo» (OC, XII, 285).

Sobre sus obras, podemos afirmar con Olmo García (1983, 105 y sig.) que leyó buena parte de ellas. Estudió las *Investigaciones lógicas*¹⁰⁸, «La filosofía como ciencia estricta»¹⁰⁹ y las *Ideas*; dejó referencias a un texto de la *Lógica formal y trascendental* y a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* en sus «Apuntes sobre el pensamiento»¹¹⁰. Nombró las *Meditaciones cartesianas* en *El hombre y la gente*¹¹¹ y a *Experiencia y juicio* en *La idea de principio en Leibniz*¹¹². El conocimiento

¹⁰⁸ Cfr. OC, VIII, 82n (*La idea de principio en Leibniz*).

¹⁰⁹ Cfr. OC, IX, 632 («Anejo: en torno al “Coloquio de Darmstadt”, 1951»).

¹¹⁰ Cfr. OC, V, 521 y OC, V, 547 («Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiúrgia»).

¹¹¹ Cfr. OC, VII, 161-162 (*El hombre y la gente*). Además, José Gaos, en su prólogo a la traducción de las *Meditaciones cartesianas*, cita que, en el encuentro que Ortega mantuvo con Husserl en 1934, el moravo regaló al madrileño una edición mecanografiada con notas al margen para su posterior traducción al castellano por la *Revista de Occidente*. Cfr. HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. de José Gaos y Miguel García-Baró. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 31.

¹¹² Cfr. OC, VIII, 158n (*La idea de principio en Leibniz*).

del pensamiento husserliano por parte de Ortega queda bastante acreditado. Y no solo pasa esta, como decimos, por la lectura directa de sus obras que, como acabamos de ver, se dio; sino a través del círculo, podríamos llamar psicológico-filosófico, de Göttinga.

Precisamente en sus *Ideas* (§41)¹¹³ –metiéndonos ya en materia–, hallamos un concepto muy interesante para el estudio fenomenológico de la percepción que no pasó nada desapercibido a Ortega –así lo demuestran sus *Meditaciones del Quijote* donde, a propósito del modo de ver en perspectiva, tanto lo nombra–. En ellas habla Husserl de la idea de *escorzo* (*Abschattung*). Por *escorzo* alude el moravo al modo de percepción o presentación de un objeto en perspectiva, es decir, al ineludible mirar “situado” de todo sujeto humano; a ese mirar que el observador, espaciotemporalmente constreñido, lanza, desde su situación, hacia un objeto cualquiera con la intención de alcanzar, cual saeta atencional, su ser. Este mirar restringido posibilita, en cada caso, que obtengamos del objeto atendido tan solo un *aspecto* o matiz del mismo –concepto no menos fundamental en el proyecto perspectivista orteguiano y que encontramos reiteradamente, por citar alguna de sus obras, en *Meditaciones* o en su *Epílogo de la filosofía*–. Ese *aspecto* que de la cosa obtengamos, esa porción limitada de la cosa material que alcancemos a percibir, será aquella que nuestra posición o punto de vista nos permita. Como diría Ortega, nuestra perspectiva.

El ver en escorzo es, para Husserl, como lo será también para Ortega, la única manera que el ser humano, debido a su carácter mundano, tenga de experimentar todo objeto. Decía Ortega que «el punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio» (VP, II, 15). No podemos trascender nuestra situación presente en cada caso; constreñidos en nuestro cuerpo, no alcanzamos la ubicuidad. Por tanto, como dirá en *Epílogo de la filosofía*, «tenemos que contentarnos con tener de ella solo “aspectos”» (OC, IX, 603). Si pretendiésemos una experiencia perceptiva más completa y plena de la cosa material, deberíamos alterar nuestra mirada para subrayar o descollar nuevos aspectos de dicho objeto. En palabras de Ortega, sucede que «nunca vemos junta la naranja [...], la

¹¹³ Cfr. HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (4ªEd.). Refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Ziri3n Quijano. M3xico: FCE, UNAM, IIF, 2013.

naranja [...] es causa de que pasemos de un aspecto a otro [...] en cada momento» (OC, IX, 601). Por tanto, para obtener más de un aspecto del objeto, tal y como nos indica Gurwitsch (cfr. 1979, 237 y sig.), no existe otra vía que la de alterar nuestra atención, sea mediante un cambio de lugar como observadores, sea mediante un cambio en las condiciones del objeto o, simplemente, concentrándonos en uno u otro carácter o propiedad de la cosa –cabe también fantasear e inventar o pretender vistas imaginativas del objeto–. En todo caso, el objeto nunca se nos da como totalidad en la percepción:

La cosa percibida se presenta mediante toda percepción particular de una manera incompleta y limitada por vía de escorzo o matización unilateral. Al percibirse de hecho la cosa según un determinado aspecto, se presentará en cuanto perceptible según una pluralidad de aspectos (Gurwitsch 1979, 327).

Frente a la limitación ineludible, lo que nos queda es –mediante algo semejante a lo que Ortega define como *series dialécticas*– reunir perspectivas. Una de las técnicas que defiende Husserl, más allá del sencillo cambio situacional, puede ser la de *variación libre*, técnica por la que, a través de la imaginación, podemos crear o inventar un mayor número posible de variaciones en la apariencia del objeto para alcanzar, sin necesidad de variar nuestra situación, un cambio de perspectiva, es decir, poder obtener una pluralidad de *nóemas* perceptivos o de apariencias en escorzo para así, de todas ellas, colegir –cual fruto pretendido– aquellos elementos que, pese a nuestra variación, se mantengan intactos, esto es, los elementos estructurales que evidencien la esencia o *eidos* de la cosa atendida. Es algo semejante a lo que Ortega llamará como «*componer el torrente de lo real*» (VP, II, 16) para alcanzar la visión más completa posible del objeto pretendido:

Cuando reformulamos [*umfingieren*] en múltiples ilimitadas variaciones posibles a través de la percepción y de la fantasía el objeto contemplado según libre modificación y advertimos el mismo elemento en todas ellas, entonces podemos estar seguros de que en los casos siguientes también estará presente, es decir, se trata de algo necesario, apriórico en el sentido de la intuición de esencias (Lohmar 2007, 26).

No olvidemos que lo que Husserl persigue es la esencia de las cosas percibidas, su *eidos*, pues la cosa real, como totalidad, siempre se nos resiste. Por eso parte de la captación, mediante miradas, de un conjunto de *noémas*, pues aspira a las cosas en tanto fenómenos, en tanto elementos de mi experiencia y, por tanto, en el campo de los significados:

El árbol pura y simplemente, la cosa de la naturaleza, es todo menos *esto percibido*, *el árbol*, en cuanto tal, que es inherente como sentido perceptivo a la percepción, y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc.. Pero el sentido –el sentido de *esta percepción*, algo necesariamente inherente a su esencia– no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto (Husserl 1962, 216).

El núcleo *noemático* central es independiente de la existencia de la cosa percibida. A través de él, de sus presentaciones, aspira Husserl a alcanzar o intuir la esencia de la cosa misma. A través, pues, de la cosecha de aspectos, mediante el escrutinio de aquellos elementos coincidentes que en ellos se den, pretende establecer una posible *unidad idéntica*¹¹⁴, una posible estructura fundamental que presente cierto grado de invariabilidad a pesar de –e incluyendo a– los nuevos *noémas* que del mismo objeto obtengamos en un futuro. Esa estructura fundamental que posee unidad idéntica será lo más rayano a la cosa en sí que podamos alcanzar, su idea de realidad.

En esta recolección de aspectos, pues, no todo vale. Si en nuestra actividad de variación libre (por ejemplo) creamos aspectos sin restricción, puede que algunos de ellos excedan demasiado la posibilidad de identificarse con la cosa pretendida –que excedan su *horizonte interno*¹¹⁵– y, por tanto, tengamos que descartarlos. Existen, frente

¹¹⁴ La *unidad idéntica* ejerce a modo de *polo* para aunar u organizar las distintas percepciones que de la cosa material se obtengan. Cfr. HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. de José Gaos y Miguel García-Baró. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 120.

¹¹⁵ En cada vista o experiencia sensible, lo experimentado en cada caso se incluye en el seno de un horizonte –interno– conformado por el conjunto de experiencias sensibles y que incluye, a su vez, las referencias o anticipaciones que co-constituirán o co-determinarán el sistema que conforma la cosa vista, organizado a modo de estructura típica o genérica. Cfr. HUSSERL, Edmund. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México: UNAM, 1980.

a ello, una serie de condiciones previas, una ley eidética *a priori*¹¹⁶, por la que toda percepción particular que obtengamos de un objeto material alcanzará a formar parte o no de su horizonte interno, de ese proceso integrador que nos permite la pertinente acumulación de aspectos que ofrezcan la unidad pretendida. Estas condiciones aluden a la capacidad que tenga cada experiencia de referirse a otras que la completen, esto es, de mostrar, al menos, cierto orden de *coherencia, armonía o acuerdo*¹¹⁷ con el conjunto o sistema de percepciones que componen –en forma de anticipación o referencia– el torrente unitario por el que se nos da el *eidós* de la cosa, pues «toda percepción actual se encuentra entrelazada y entretejida con anticipaciones de experiencias perceptivas adicionales» (Gurwitsch 1979, 324).

Aparece aquí la idea de *sistema*, de conjunto armónico que debe responder a un agregado de criterios o leyes para darse, un sistema *noemático* coherente. Esta secuencia *noemática* o composición de puntos de vista que defiende Husserl –y que tanto abraza Ortega– se expande con cada nueva mirada, con cada nuevo *nóema*. A cada mirada, un nuevo aspecto o vista se suma al sistema, lo que supondrá una reorganización del mismo, una revisión de la unidad establecida que permita y asegure que este último aspecto concuerde con idea que de la cosa tengamos, es decir, que se comprenda en su horizonte interno «en conformidad con ciertos lineamientos generales o típicos» (Gurwitsch 1979, 285). De algún modo, las vistas anticipatorias y las miradas ulteriores se co-determinan unas a otras mediante referencia recíproca: mientras unas crean expectativas, las otras responden completando o actualizando el proceso perceptivo. Ese es el mecanismo que, mediante la concatenación de *nóemas*, conforma la idea que de la cosa material percibida obtengamos.

A pesar del complejo mecanismo, como bien advertiría Ortega, «yo no he acabado de ver nunca una hoja» (OC, IX, 601). Esto es, a pesar su complejidad y efectividad mecánica, ningún sistema logrará nunca actualizarse en su totalidad, pues siempre hallaremos, en cada aspecto nuevo, referencias a otros aún no presentados, aspectos virtuales o latentes que anticipen o se refieran a nuevos aspectos, a la espera de nuevas miradas para emerger:

¹¹⁶ Cfr. GURWITSCH, Aron. *op. cit.*, p. 243.

¹¹⁷ *Ibid.*, 245 y sig.

La *Idea regional* de cosa, su idéntica X con el contenido de sentido que la determina, puesta como existente *–prescribe reglas a las multiplicidades de pareceres*. Esto quiere decir: no son simples multiplicidades coincidentes por azar, como se desprende ya del simple hecho de que tienen en sí mismas, en forma puramente esencial, una referencia a la cosa, a la cosa determinada. La Idea de la región prescribe series de apareceres totalmente determinadas, determinadamente ordenadas, progresivas *in infinitum* (Husserl 1962, 361).

Para obtener el sistema en su totalidad, para *componer el torrente de lo real*, debiéramos poder conjuntar todas las miradas habidas y por haber, lo cual es existencialmente impracticable. «Si cupiese integrar los incontables “aspectos” de una cosa, la tendríamos a ella misma, porque la cosa es “la cosa entera”. Como eso es imposible, tenemos que contentarnos con tener de ella solo “aspectos”» (OC, IX, 603). Por ello advierte Husserl que se trata de un *sistema siempre abierto e inagotable*.

No obstante, a pesar de la insatisfacción constante que, como seres mundanos, debemos arrastrar por no alcanzar la plenitud del objeto, para Husserl, todo aspecto de una cosa, como parte implicada del sistema *–coherente–* y por su capacidad de *referirse* a otros aspectos de la misma cosa¹¹⁸, puede llegar a evocar la cosa. Pese a no alcanzar nunca la plenitud, sí podemos alcanzar conciencia de unidad a través del correlato objetivo de la pluralidad de actos debidamente organizada. Como concluye Gurwitsch su revisión de la teoría de la percepción husserliana (1979, 338): «nos permitimos afirmar que *la confirmación recíproca de las percepciones particulares* que se suceden unas a otras en el curso del proceso perceptivo es *la condición trascendental suficiente de la existencia de las cosas materiales*».

Visto lo cual, tras este fugaz repaso a la teoría perceptiva husserliana, resulta difícil negar que estas ideas sobre percepción y su implicación en conocimiento de la realidad calan, y mucho, en el concepto orteguiano de atención. No obstante, con ello no pretendemos afirmar que lo que Ortega dice sobre atención se deba exclusivamente a Husserl. Como veremos, aunque sigamos con la vía fenomenológica, la influencia que

¹¹⁸ Esta idea la veremos reiterada, a través del *amor intellectualis*, tanto en Scheler como, posteriormente, en Ortega. Ambos comprenden esa fuerza de referencia como una afección o amor que va ligando cosa a cosa *–aspecto a aspecto para el caso–* en el campo perceptivo hasta alcanzar al mismo sujeto observador en un sistema o síntesis conectiva que conlleva la implicación del sujeto con su mundo.

ejercen los autores que a continuación nombramos marca, de modo no menos determinante, la idea que de la atención acaba teniendo el madrileño, aunque, en última instancia, su despliegue perspectivista lo vuelva a acercar, con importantes observaciones, a las tesis aquí defendidas por Husserl.

2.2. SCHAPP

Otro de los autores que dejan huella en Ortega a propósito de la atención es Wilhelm Schapp. Su influencia se dejará ver principalmente en las *Meditaciones del Quijote*, pues, como apunta San Martín (1999, 81), en la preparación de las mismas, Ortega está leyendo su tesis doctoral¹¹⁹. Schapp es filósofo y jurista, uno de los alumnos destacado de Husserl y seguidor de las ideas schelerianas, en su investigación despliega una compleja y profunda fenomenología de la percepción para centrarse, específicamente, en el elemento apriorístico de la misma. Un elemento que alcanza a situar a la atención en un lugar privilegiado para toda concepción del mundo.

Schapp despliega todo un análisis fenomenológico sobre la percepción de la cosa en sí, de la percepción sensorial, entendiendo a esta como «la vivencia de intuir lo que es dado a los sentidos y lo que, al mismo tiempo, está alumbrado por una idea a través de la cual lo sensible es aprehendido a través del alumbramiento» (Orringer 1979, 134-135). Dicho de otro modo, Schapp se refiere a la percepción o *claridad mental* (*Deutlichkeit*) que se produce cuando hallamos, guiados por una idea preconcebida, ciertos elementos sensibles (color, luz, forma) en el entorno, los cuales se ofrecen como correlatos objetivos de la cosa percibida en tanto adquieren sentido, un sentido que llega por abstracción de las ideas que les atribuyen orden o límites. Sin

¹¹⁹ SCHAPP, Wilhelm. *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Göttinga: M. Niemeyer, Halle/S., 1910.

estas, pues, sin las ideas que posibilitan la aprehensión de las cosas –según Schapp–, la percepción sería ciega¹²⁰.

Guiados por ideas, otorgamos orden al caos de impresiones en que se nos da originalmente la realidad, descubriendo en ella los diferentes objetos de nuestro entorno. Convertimos así el acto perceptivo en un *ver activo* que escruta en el medio hasta hallar lo que espera ver, o lo que sabe ver, de tal modo que «la mirada busca el lugar preciso en el cual puede alcanzar perceptivamente el carácter propio de la cosa»¹²¹. El percibir se entiende, así, como un acto constante de interpretación, un mirar que implica-a y depende del acto atencional consiguiendo que la realidad se convierta en algo más que un «caos de puntos luminosos». La percepción, guiada por ideas, mediante conceptos, ordena los elementos sensibles del entorno en algo dotado de sentido, en objeto. Como apuntaba Carpintero (1990, 52-53), «en un primer momento, [el mundo] aparece sin orden ni perspectiva [...]. Pero en un cierto punto entra la atención, la actividad en la percepción, y las impresiones que aparecen empiezan a ordenarse», empiezan a dotar de sentido al caos pasando de la impresión al concepto¹²², una facultad sin la cual, como decía Külpe (1895, 215), «la conciencia estaría a merced de las impresiones externas [...] el pensamiento sería imposible por lo ruidoso de nuestro entorno».

Schapp enfatiza la idea, que tan bien esgrime Ortega, de que la facultad de conocer es *revelación*, una repentina iluminación producida en virtud de un *foco luminoso* que alguien dirige. Si Scheler y Pfänder investigaron quién dirige la linterna, Schapp pretende analizar el modo en que dicho foco trabaja, conocer cómo se produce ese proceso de iluminación, de revelación o descubrimiento de los objetos del entorno. Schapp pretende explicar el funcionamiento de la percepción de la cosa en sí como un acto de interpretación, de atribución de sentido, y lo hará mediante las ideas, mediante los conceptos, pues estos conforman nuestra visión del mundo (*Weltanschauung*), son esas pre-visiones que aludía Ortega, fundamentales para percibir, ya que solo

¹²⁰ Cfr. ORRINGER, Nelson R.. *op. cit.*, p. 138.

¹²¹ SCHAPP, Wilhelm. *op. cit.*, p. 83. Citado en VIGO, Alejandro G. «Colores verdaderos. Una panorámica fenomenológica». *Euphyia, Revista de filosofía*, 2012, p. 165.

¹²² En *La idea de principio en Leibniz* dice Ortega a tal propósito: «En lo visto [...] nuestra atención *fija* uno o varios elementos [...] Luego nuestra mente *abstrae* de todo lo demás que en lo intuido hay, y *extrae* los elementos fijados, dejando el resto. El concepto es así extracto de la intuición» (OC, VIII, 100-101).

percibiremos aquello de lo que ya tengamos cierto conocimiento, solo lo que nos sea afín y participe:

Tanto para Schapp como para Ortega, el concepto prepara el instante de la revelación, de la verdad. La idea que tiene Schapp de la revelación, de la *Offenbarung*, connota el acto de patentizar. [...] Asimismo, cada nuevo concepto le parece a Ortega un nuevo órgano que «se abre» hacia una parte del mundo no visto anteriormente [...] el mundo de las ideas define un sistema a priori de relaciones esenciales (Orringer 1979, 161-162).

El lenguaje crea realidades y es generativo, y lo hace concediendo oportunidades al descubrimiento de facciones de la realidad antes ignoradas, posibilitando nuevas perspectivas. «Cada concepto es literalmente un órgano con que captamos las cosas. Solo la visión mediante el concepto es una visión completa» (MQ, I, 354). La semejanza entre las ideas de Schapp y Ortega son más que palmarias. Aun así, hay ciertos matices de diferenciación. Si para Schapp los objetos aparecen como dados *a priori* a la conciencia, esto es, si para Schapp *claridad* significa «intuir y aprehender una cosa en sí», para Ortega, ese modo de ver consiste en aplicar «una imagen previa sobre una sensación ocurrente»¹²³. Más allá de tal matización, la influencia de Schapp en Ortega es más que notable.

2.3. JAENSCH

Manteniendo el estilo fenomenológico, pero centrándose ahora en el pensamiento estético¹²⁴, hallamos a Erich R. Jaensch. Tal y como nos indica Orringer (1979, 318-319n), Ortega era un buen conocedor de las doctrinas del psicólogo breslavo, poseía en su biblioteca un amplio elenco de sus obras entre las

¹²³ Cfr. ORRINGER, Nelson R.. *op. cit.*, pp. 140 y sig.

¹²⁴ San Martín afirma que es durante los años 1911 y 1912 que Ortega entabla conocimiento de las investigaciones que se están desarrollando en Göttinga y especifica que lo hace «fundamentalmente sobre cuestiones de la percepción y de estética» (1994, 163).

que destacamos *Über die Wahrnehmung des Raumes*¹²⁵, un texto sobre la percepción del espacio, concretamente de su profundidad, del que Jaensch era un reconocido experto y que causó un fuerte influjo en el pensamiento estético de Ortega.

Para Jaensch, la percepción de la profundidad es consecuencia de un acto de propagación de la atención al dispersarse entre varios puntos situados a cierta distancia, es lo que se conoce como la *doctrina de la atención dispersa*. Jaensch deduce que la percepción de profundidad se debe a la actividad o movimiento de convergencia visual que realiza la mirada en el proceso de dispersión de la atención con la intención de localizar cada elemento en el paisaje. De ello deduce que, a mayor convergencia, menor distancia, y viceversa. En definitiva, Jaensch concluye que aquello del paisaje que se dé como elemento de visión cercana se convertirá en objeto, en figura; lo que quede en la lejanía, se interpretará como fondo o campo.

Este movimiento de convergencia ocular permite al sujeto, a su vez, localizarse a sí mismo dentro de un plano, es decir, provoca que «todo lo que no miramos oblicuamente tiende a localizarse en un plano que forma ángulo recto con la línea de nuestra mirada, lanzada hacia delante» (Orringer 1979, 319), por tanto, respecto de nosotros mismos, mostrando, con ello, nuestra situación en el plano. Es el *Principio de localización perpendicular*, donde todo fondo se percibe como plano en relación perpendicular de la línea visual del sujeto. Sobre tal plano, el sujeto enfoca y fija su mirada hacia determinadas impresiones (figuras) desatendiendo el resto (fondo). En ese plano, las figuras, mediante localización perpendicular, se irán situando siguiendo ángulos rectos respecto del sujeto que mira. Es un proceso mediante el cual, el sujeto, va convirtiendo el fondo plano en un conjunto de figuras que se suceden dando progresivamente orden al caos a través de la conexión de las distintas impresiones visuales para con nosotros o de estas para con otros objetos ya interpretados y fijados sobre el fondo. Dicho de un modo más sencillo, mediante la atención, el sujeto se sitúa en el plano y va descubriendo

¹²⁵ JAENSCH, Erich, R.. «Über die Wahrnehmung des Raumes». *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 6, 1911, pp. 1-488.

y relacionando cada objeto del mismo en una relación de perspectiva que termina, en última instancia, nuevamente en el sujeto atento u observador.

Un ejemplo usado por Jaensch para ilustrar el modo en que el observador llega a lo observado se halla en la pintura, terreno muy fértil para el análisis fenomenológico de la atención. En su cometido, Jaensch observa cómo entre el observador y lo observado se abre siempre un espacio intermedio, un vacío intersticial: la profundidad. Dice el germano (1911, 259): «el espacio vacío, en oposición a las superficies que lo limitan, hace resaltar el color visto en el *intermedio*; y al revés, lo que dirige la atención hacia esas superficies, hace indistinto el color ambiental». Enfatiza Jaensch la diferencia entre figura y fondo y dónde queda el observador en tal cometido mediante el fenómeno de la profundidad. Pero más allá de los pormenores descriptivos del fenómeno en sí, a Ortega le interesó sobremanera el añadido que el breslavo apuntaba respecto al valor que ha recibido el espacio intermedio o profundidad a lo largo del tiempo. A lo largo de la historia, a través de las diferentes épocas, el valor que ha recibido la profundidad no siempre ha tenido la misma importancia, al contrario, ha ido mudando según los intereses del artista, manifestándose según las distintas técnicas pictóricas imperantes. Si bien los pintores clásicos pretendían hacerlo desaparecer, los impresionistas en cambio, en su disposición por atender al vacío, lo resaltaban dirigiendo la atención hacia la atmosfera para enfatizar la dispersión de la atención permitiendo «una percepción rica y simultanea de los matices y los estados de ánimo representados»¹²⁶; sea como fuere, el interés del artista mudaba con el tiempo y, con él, el modo de representar la profundidad, esto es, la percepción del espacio y nuestro lugar en él.

Estos matices diferenciales debieron impresionar a Ortega quedando prendado por la dinámica cambiante en el interés del pintor, incluso en la mutación del modo en que se percibe el espacio a lo largo del tiempo. Tanto debió ser que no es extraño hallar semejantes reflexiones en casi todas sus obras estéticas, especialmente en «Sobre el punto de vista en las artes» (Cap. 4, 4.1) donde Ortega despliega un monográfico sobre los cambios de interés y, por tanto, de perspectiva,

¹²⁶ JAENSCH, Erich, R.. *op. cit.*, p. 324.

en las distintas corrientes pictóricas a lo largo del tiempo. No obstante, como ocurriese ya con inspiraciones previas, Jaensch pretendía analizar la *percepción de profundidad* y en ello se quedó, Ortega, sin embargo, advirtió la posibilidad de ir más allá. Para él, para el madrileño, la profundidad «abarca mucho más que las tres dimensiones del espacio físico: connota la facultad de aludir a todos los entes del universo, de desvelar relaciones entre todos» (MQ, I, 110)¹²⁷; para Ortega, la profundidad posibilita la apertura a toda una ontología basada en la idea de perspectiva, de cómo las diferentes generaciones, según sus intereses –para tal caso estéticos– mudaban su régimen atencional, cambiaban el acento en la dicotomía *latente-patente* modificando los modos de mirar, de enfocar, de *dirigir la mirada* persuadidos o fascinados por no menos cambiantes preferencias culturales. Una época, un paisaje. Así es como «un mismo trozo de tierra se multiplica en tantos paisajes cuantos sean los hombres o los pueblos que por él pasan» (OC, VIII, 54).

Es, precisamente este, el ser histórico como sujeto observador junto con los cambios en su interés y, por tanto, en su forma de mirar o de atender, lo que le interesa a Ortega de las ideas de Jaensch. El germano, más pendiente de la mirada en sí, tan solo fue un buen auxilio para sostener e impulsar los anhelos del español que, en tal caso y gracias a su impulso, volaron mucho más altos.

Antes de abandonar a Jaensch, entendemos interesante aludir sucintamente a una cita de «Sobre el concepto de sensación» a propósito de este que nos pone sobre la pista de otro miembro del grupo de Göttinga, David Katz. Por el contenido de dicha cita –aunque Ortega no lo vuelva a citar nunca más– nos da a entender que conocía su trabajo en el campo de la percepción, en consecuencia, no podemos desestimar su alusión, pues, de algún modo, el resultado de sus estudios influenciaría o ratificaría la noción que de la atención tuviese Ortega.

Brevemente, cabe decir de Katz que fue alumno de Georg E. Müller y se formó en fenomenología con Husserl. Formó parte del grupo de jóvenes estudiantes de Göttinga donde dio clases hasta 1919 cuando marchó a Rostock. Sus investigaciones, en

¹²⁷ ORRINGER, Nelson R.. *op. cit.*, p. 328.

el campo de la percepción, se orientaron principalmente en el estudio fenomenológico de la percepción del color y de la percepción táctil, también alude a fenómenos atencionales como el de la figura-fondo, la profundidad, e incluso establece un conjunto de leyes perceptivas. Sus estudios tuvieron gran influencia en las investigaciones fenomenológicas de la percepción y también en la escuela de Berlín para su conformación de la Teoría de la forma. La importancia de sus investigaciones no debió pasar desapercibida a Ortega quien afirma ser conocedor de sus obras. No obstante, es difícil –sin especular– atreverse a calificar el alcance de su influencia más allá del mero conocimiento, el cual queda acreditado por la señalada cita a propósito de la obra de Hofmann –que veremos a continuación–. En ella alude Ortega a «los admirables trabajos de Jaensch i Hatz [entendemos Katz]» (OC, I, 247)¹²⁸. Sea como fuere, es indudable, porque así lo afirma el mismo Ortega, que conocía su obra y que, más o menos cordialmente, dice admirarla.

2.4. HOFMANN

Al tiempo que Ortega lee a Schapp o a Jaensch y Katz, parece que lee también el libro de otro de los alumnos de Husserl que resulta de necesaria mención en este trabajo, Heinrich Hofmann. Su libro, *Estudios sobre el concepto de sensación*¹²⁹, servirá a Ortega para afianzar, no solo su idea de sensación –muy relacionada con nuestro fenómeno–, sino su idea misma de fenomenología como bien nos expuso en «Sobre el concepto de sensación» donde, a propósito de su reseña al libro de Hofmann, nos bosqueja su propia noción de fenomenología.

Según vemos en el texto orteguiano, Hofmann comienza su obra con una revisión de los modelos explicativos que abordan el concepto de sensación. Su intención parece ser la de demostrar la problematicidad de dichos modelos. Alude,

¹²⁸ Muy probablemente se refiriese a la obra: KATZ, David. *Über die Erscheinungsweisen der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1911.

¹²⁹ HOFMANN, Heinrich. «Untersuchungen über dem Empfindungsbegriff». *Archiv für die gesamte Psychologie*, vol. 26, 1913, pp. 1-136.

así, a los trabajos de Ebbinghaus y de Wundt. Del primero rescata la noción de «sensación pura» como ejemplo de noción problemática, pues, como bien indica Ortega en su reseña siguiendo a Hofmann, la sensación así entendida es algo «que no puede hallarse en la conciencia real del individuo adulto [...]. La “sensación pura” es un objeto ideal, construido por la reflexión metódica» (OC, I, 245), no algo que hallemos en la realidad biográfica de cada individuo, pues toda sensación es siempre mediada por experiencias, por recuerdos, por la vida en suma¹³⁰. Ortega, pues, coincide con Hofmann en que la sensación no es una construcción intelectual, no es algo abstracto que erijamos en nuestra mente, antes al contrario, la sensación es vivencia.

Sigue Hofmann con la revisión del concepto de sensación, ahora bajo el prisma wundtiano. De este destaca un mayor acercamiento descriptivo sobre el fenómeno al mudar la sensación de *constructo* a *elemento* de la conciencia real. No obstante, la objeción de Hofmann llega por la limitación de la noción wundtiana al no poder dar razón más que de la modalidad sonora de la misma, donde podemos obtener “sensaciones simples” o contenidos “relativamente independientes” en nuestro gesto atencional, pero ello no ocurre, por ejemplo, en el campo visual. Con lo que la exposición wundtiana adolece, para Hofmann, de falta de generalización. Sea como fuere, frente a las nociones vigentes sobre el concepto de sensación, Hofmann apuesta por un abordaje estrictamente descriptivo, un abordaje que evite todo intento explicativo y toda noción constructivista que caiga en conceptos problemáticos. Como dirá Ortega, Hofmann apuesta por realizar una «descripción fenomenológica de la percepción visual» (OC, I, 247), y a ello se dedica.

Bien es cierto que Ortega parece usar a Hofmann como pretexto para un abordaje más profundo del concepto de sensación, pues, en su reseña, pronto deja de aludir a este para hablar más bien del círculo concentrado alrededor de Husserl en Göttinga y de Husserl en concreto. Es interesante apuntar cómo, a partir de Hofmann, Ortega coge pie para lanzar una aseveración tal a que:

¹³⁰ Es interesante que hable aquí Ortega de “construcción”, pues, como bien advertirá San Martín «uno de sus caballos de batalla va a ser distinguir el método constructivo, que era el propio del neokantismo, y el método intuitivo-constitutivo de la fenomenología» (1994, 214).

cuando percibimos algo y es el percibirlo bien lo que nos interesa, vivimos definitivamente en el acto de percepción. Dicho de otro modo: en el momento de una percepción interesante podrán constituir nuestra conciencia otros actos [...] además del acto de percibir, pero el eje de nuestra atención pasa solo por este último, que se erige en centro de nuestra vida mental. Esta preferencia de la atención por un acto determinado en cada instante, es lo que expresamos diciendo: vivimos definitivamente en ese acto (OC, I, 248).

Así, nos habla Ortega de que toda percepción es siempre precepción de algo, que toda conciencia es «conciencia de». Ello le permite retornar a Hofmann –en la última parte de su reseña– habiendo divulgado ya su idea de fenomenología. En su obra, el germano, aborda, a propósito de la sensación, las distintas formas de «conciencia de» toda cosa entendiéndolo por “cosa” no aquello que entiende un físico –cosa como un agregado atómico– sino en tanto *vivencia*, en tanto un objeto con el que me encuentro e interactúo, un objeto que vivo, lo que él llamará la “cosa sensible”. Su noción de “cosa sensible” se acerca mucho a que ya hemos visto cuando revisamos la influencia de Husserl en el madrileño, pues se referirá, como también apunta Ortega en su artículo crítico, al conjunto de *aspectos* que de la cosa podamos alcanzar y cómo esta nunca se nos dará en su totalidad, pues, en suma, es una síntesis infinita de puntos de vista, de miradas –atenciones–, esto es, un concepto límite.

A partir de este despliegue, Hofmann se introduce en una revisión descriptiva de la percepción del “tamaño visual”, enfatizando la diferencia entre este y el “tamaño físico”, entre el mundo en tanto vivido y el mundo en tanto explicado. El tamaño visual, afirma Hofmann, variará según individuos, según su punto de vista, pues, como rescata Ortega, «cada cosa tiene “una zona de distancia” dentro de la cual nos parece más ella misma» (OC, I, 259). Una idea, esta, que será muy repetida por Ortega en su aplicación del método perspectivista a propósito de la jerarquía de planos y la distancia visual que requiere cada cosa para ser vista¹³¹.

¹³¹ Lo veremos, entre otras obras, cuando revisemos «Introducción a un “Don Juan”», donde Ortega critica la tendencia a aseverar que el aspecto más verídico de una cosa es aquella que obtenemos al atenderla desde una visión muy próxima, cuando cada cosa requiere de su necesaria distancia o perspectiva para ser vista. Algo semejante sucede en «Apatía artística» cuando afirma que no requiere la

Tras esta, para Ortega, fructífera idea, continúa el madrileño su revisión de la obra de Hofmann que sigue hablando sobre las variaciones del tamaño visual y su relación con las variaciones de las imágenes retinales, pero esto queda reflejado más bien por cuestiones de reconocimiento que de interés por parte del madrileño. Cierra así, Ortega, su revisión a la obra de Hofmann y su manifestación fenomenológica más temprana.

2.5. SCHELER

Max Scheler es otro de los autores que podemos mencionar en mayúsculas dentro de los pensadores influyentes en Ortega. Quizá no llegue a la altura –tal y como nos advierte Ferrater Mora (1973, 128)– de Husserl, pero sus escritos no son para nada ajenos a los de Ortega, todo lo contrario, y en lo referente a nuestro fenómeno resulta fundamental su influencia dada su pretensión de fundamentar, sobre el sentimiento amoroso, todo un sistema de alcance ético, esto es, una teoría de la vida sustentada sobre uno de los sentimientos con mayor influencia en la atención.

Los tentáculos de la obra scheleriana calan, pues, profundos en el pensamiento orteguiano desde el mismo momento en que este conoce sus ideas, lo cual sucede alrededor de 1913¹³². Son muchas y muy variadas las ideas schelerianas diseminadas a lo largo y ancho de la obra orteguiana. Una de las que más debió marcar a Ortega fue – como anotábamos– su intento de dar a conocer a la persona «como un valor por sí y en sí misma [...] unida al amor, siendo este su valor primordial, presidiendo la vida de la

misma distancia para ser vista una piedra que una catedral, idea que se reiterara el texto «Oknos el Soguero» y en «Intimidades».

¹³² Silver afirma que el descubrimiento sucede en su segunda visita a Marburgo, siendo Scheler una de las lecturas “díscolas” del joven Ortega dejándose seducir por las posiciones fenomenológicas y anti-utilitaristas del germano. Cfr. SILVER, Philip W.. *op. cit.*, pp. 18, 36 y 71. Sin embargo, esto no queda del todo claro. Como bien afirma San Martín (1994, 170), no se puede «adivinar qué había leído o podía haber de Scheler, por lo menos de carácter fenomenológico, pues en ninguna parte –por lo menos de lo publicado– lo menciona Ortega», al menos no antes del verano de 1913.

persona, sosteniéndola y llevándola a su plenitud»¹³³, conceptos que, como veremos en adelante, afectarán a Ortega de tal modo que quedarán integrados en su propuesta raciovitalista hasta el punto en que muchos de sus críticos no dudan en valorar a Scheler como un elemento decisivo en la evolución natural del madrileño.

Uno de los críticos que así lo ven es Morón Arroyo. El castellano-mancheño – quien realiza una destacable revisión de la influencia scheleriana en Ortega¹³⁴– sitúa al germano como elemento central del periodo comprendido entre 1914 y 1920 (desde *Meditaciones del Quijote* hasta «Biología y Pedagogía»)¹³⁵. Este periodo es denominado por Morón Arroyo como *antropológico* dado el tipo de influjo que Scheler ejerce en Ortega –aunque si seguimos a Orringer (1979, 236-237) debería ser más bien personalista, pues hasta mediados de los años veinte no se dio un acercamiento antropológico en Scheler sino a la personalidad humana–.

Scheler siempre defendió –y con ello se ganó a Ortega– una visión más vitalista de la fenomenología, «una antropología filosófica vitalista, superadora tanto del Realismo como del Idealismo» afirma Silver (1978, 72). Para Scheler, la fenomenología era una herramienta mediante la cual abordar la realidad humana, el mundo de la vida, una realidad definida a través de un acto de «selección intencional» y no por adaptación utilitaria. Según Scheler, el sujeto, en su capacidad de intuir la realidad, ejercía un acto de voluntad implicando sus intereses en ello, los elementos emotivos del espíritu. Estos elementos venían definidos apriorísticamente, generando un *ordo amoris*¹³⁶ o *a priori cordial*¹³⁷, un apriorismo que, a diferencia de lo que sugería Kant, no era exclusivo del pensamiento.

¹³³ FEBRER BARAHONA, Albero. «Valor y amor según Max Scheler». *Revista de Filosofía*, vol. 21, núm. 44. Maracaibo, mayo de 2003, [en línea]: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S0798-11712003000200003&script=sci_arttext

¹³⁴ Cfr. MORÓN ARROYO, Ciriaco. *op. cit.*, p. 78.

¹³⁵ También son interesantes las revisiones de GARCÍA ASTRADA, Arturo. *El pensamiento de Ortega y Gasset*. Buenos Aires: Troquel, 1961, pp. 51-64; así como la que realiza Silver a propósito del análisis que Scheler realiza sobre los sentimientos en general, del amor en particular, y su influencia sobre el fenómeno de la atención (SILVER, Philip W.. *op. cit.*).

¹³⁶ Cfr. SCHELER, Max F.. *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós, 2001.

¹³⁷ Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *op. cit.*.

Scheler construyó toda una doctrina ética basada en esta idea apriorística del *valor*¹³⁸ yendo más acá de las cosas, postulando «la independencia última [...] del ser de los valores respecto de cosas, bienes y circunstancias»¹³⁹, doctrina que no solo abría las puertas a una concepción del ser-en-el-mundo

Pre-teorético y anterior a la capacidad de emitir juicios, sino que ahonda más hasta una experiencia del mundo esencialmente preobjetiva [...] más acá del mundo presente-a-la-mano [...], el mundo no de las cosas, sino el de las «facilidades» y «obstáculos» de las precosas, de los *pragmata*. (Silver 1978, 88).

Scheler defendía un tipo de sujeto que no respondía a un modelo de ser hecho o portador de valores, sino como un valor en sí mismo. Un valor personal que actuaba de atrayente y cima de una jerarquía de valores subordinados, una estructura vertical que incluía desde los valores espirituales en la parte más noble, hasta los más sensibles en la primitiva¹⁴⁰. A través de dicho sistema, Scheler daba forma a un modelo de persona dinámico, un microcosmos con capacidad de dar sentido al mundo del que forma parte (mediante *amor intelectual*) construyéndose a sí mismo a través de sus actos, a través del quehacer constante con las cosas, dadas a modo de *pragmatas*, mediante el que hallar la autenticidad en cada sujeto, actuando conforme a lo que se es: un valor personal: un *ens amans*¹⁴¹.

Esta es la clave de la influencia scheleriana en Ortega, el entender al sujeto como un valor en sí mismo donde el amor y el odio actúan de generadores de excelencia o inferioridad a través de un *movimiento* de exaltación o degradación. Afirmaba Morón

¹³⁸ Morón Arroyo pone especial énfasis en la publicación, en 1913, de *El formalismo en la ética y la Ética material de los valores* de Max Scheler (*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Madrid: Ed. Caparrós. 2000). Dice de él que es más que una crítica al constructivismo kantiano, contiene en sus fueros varias fenomenologías de la afectividad humana, una tectónica de la persona y del doble carácter, objetivo y subjetivo, de las realidades estudiadas. Todo ello como fundamentación de una ética a priori de los valores. Cfr. MORÓN ARROYO, Ciriaco. *op. cit.*, p. 144.

¹³⁹ VEGAS, José M^a. *Introducción al pensamiento de Max Scheler*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1992, p. 24.

¹⁴⁰ Cfr. FEBRER BARAHONA, Albero. *op. cit.*. Debajo de los valores personales, que son los más elevados, Scheler ubica a los valores religiosos que implican la calidad sagrado-profano; bajo estos a los espirituales, que contemplan los valores estéticos (bello-feo), jurídicos (justo-injusto) y lógicos (verdadero-falso); en un orden inferior encontramos los valores vitales (noble-vulgar); y finalmente los sensibles (agradable-desagradable).

¹⁴¹ Cfr. SCHELER, Max. *Ordo amoris*. (3ªEd.) Ed. a cargo de Juan M. Palacios. Trad. de Xavier Zubiri. Madrid: Caparrós ed., 2008, p. 45.

Arroyo (1968, 193) que uno de los aspectos más cruciales del influjo scheleriano es la visión del *amor* como elemento dinámico, como «movimiento». «El amor es el movimiento intencional en que, partiendo de un valor dado, A, de un objeto, se produce la aparición de su valor más alto»¹⁴², de su valor excelente. Este movimiento hace que se genere una apertura en el campo perceptivo del sujeto para con la alteridad amada, una apertura hacia terrenos antes desconocidos, hacia una excelencia ignorada:

El acto de amor [...] juega más bien el papel propiamente *descubridor* en nuestra captación del valor –y solo ese papel–, que representa en cierto modo un *movimiento*, en cuyo decurso resplandecen y se iluminan *nuevos y más altos* valores todavía totalmente desconocidos para el ser en cuestión. El amor no sigue por tanto al sentir del valor y al preferir, sino que los precede como un puro *pionero* y guía (Scheler 1948, 27-33)¹⁴³.

El amor y el odio actúan como motores que permiten el *descubrimiento* o *develación*, en la figura amada, de elementos antes desapercibidos, antes *desatendidos*:

la función del amor no es de ninguna manera crear los valores mismos o idealizar a un individuo atribuyéndole valores ilusorios; la función del amor es *descubridora*, es el acto que desvela los valores que en un individuo permanecen ocultos antes de la mirada del amor (Febrer Barahona 2003).

Scheler, así lo recalcó Ortega en su «Amor en Stendhal», discrepaba del amor idealista y proyectivo que representa el propio Stendhal. Tanto Ortega como Scheler defendían la idea de que el sujeto capta en el amado aspectos elogiosos debido a una modificación del régimen atencional y no a una idealización del ser amado, pues «amor y odio son más bien actos en los que el ámbito de los valores [...] accesibles al sentir de un ser experimenta una *ampliación* o una *restricción*» (Vegas 1992, 41). Solo vemos aquello para lo que estamos dispuestos. Como apunta Morón Arroyo (1968, 193), «el amor produce una capacitación de nuestra mirada para advertir lo que una mirada desatenta, no amante, jamás percibiría» o, en palabras del propio Scheler (1957, 221-

¹⁴² SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. (3ª Ed.). Trad. de José Gaos. Buenos Aires: Losada, 1957, 201-215.

¹⁴³ En VEGAS, José M^a. *op. cit.*, p. 41.

222), «el genuino amor abre los ojos del espíritu para valores siempre más altos del objeto amado; hace verlos».

Cuando uno ama, implica al otro dentro de su proyecto vital, lo hace afín a sus propios intereses y preferencias y, con ello, se produce una modificación e intensidad en el haz atencional –una fijación o fascinación– haciendo del otro parte integrante de lo que Scheler llamó nuestra «atmosfera atencional». Dicha «atmosfera» no es otra cosa que el conjunto de elementos de la realidad que nos son afines, que participan de nuestro proyecto de vida, es decir, los elementos de la realidad que decidimos atender, que conforman nuestro «paisaje». Para Scheler, como para Ortega, los valores son objetivos, no atribuciones subjetivas, por tanto pueden o no ser percibidos por el otro en función de sus intereses y preferencias, de su régimen atencional, como el cazador y el pintor frente un mismo paisaje.

El amor se convierte, así, en una cuestión de perspectiva, de atención. «De aquí que cuanto más rica sea nuestra atmosfera atencional, más capacidad tendremos para percibir los estímulos del mundo» (Morón Arroyo 1968, 204), esto es, cuanto menos esté acotada nuestra capacidad atencional más podremos adaptarnos al mundo en torno, a la circunstancia. Por ello Ortega, lo veremos en adelante (Cap. 7, 2), concibe el enamoramiento como un «estado anómalo» (ESA, V, 579) de la atención, un «estado inferior del espíritu» (ESA, V, 581) o un «angostamiento y relativa paralización de nuestra vida de conciencia» (ESA, V, 577), pues este estado de éxtasis nos aboca de «grado y sin remisión» (ESA, V, 583) a una fijación o seducción sobre el objeto amado provocando la desatención del resto de objetos de la realidad.

Para Ortega «la facultad de conocer es un foco luminoso, una linterna que alguien, puesto tras ella, dirige» (CC, VI, 211). Esa facultad no es otra que la capacidad atencional dirigida por un *a priori* afectivo, *cordial*, que hará que toda visión suponga una pre-visión o preferencia anticipada, dirigiendo nuestra mirada hacia aquello que le sea afín y desatendiendo lo que no, viendo lo que nos interesa, lo que amamos, ignorando el resto, pues todo ver es un «ver activo, que interpreta viendo y ve

interpretando; un ver que es mirar» (MQ, I, 336), que ya *estima* aquello que desea hallar, que es pre-visión, que es *pre-spectiva* y, por tanto, perspectiva¹⁴⁴.

El amor se concibe, de este modo, como uno de los comandantes del faro que posibilita visiones, que crea puntos de vista o perspectivas, de la atención. Nos adentramos, con nuestro fenómeno, al núcleo del raciovitalismo, a la creación de perspectivas y a la jerarquización de valores que, a su vez, reflejan los intereses y preferencias de cada sujeto, su proyecto vital. He aquí la importancia de Scheler para entender, no solo el papel de la atención en la obra de Ortega, sino el pensamiento mismo del autor.

Esta influencia que Scheler imprime se alargará y se enfatizará con la sombra que proyecte Pfänder mostrándonos cómo el sujeto humano se abre al mundo a través de sus valores, mediante sus sentimientos, por el alma, y cómo esta apertura, este modo de ser-en-el-mundo, de relacionarse o conectarse con el objeto y con el otro, implica un sistema de la atención alterable, despierto, dinámico. Hablamos de amor en tanto *mirada descubridora* de excelencia, que busca la coexistencia solidaria, el ser-con lo otro o con el otro, en sintonía con su intimidad. Hablamos, al fin y al cabo, de atender.

2.6. PFÄNDER

Dentro de esta fenomenología de sentimientos y valores a la que llegamos tras los estudios schelerianos hallamos, en el fondo orteguiano, la figura de un autor que incide de un modo agudo en el tema: Alexander Pfänder. La influencia que este ejerce en la construcción orteguiana de su “geometría sentimental” –así nos lo presenta Orringer (1979, 235 y sig.)– es incuestionable. Una buena prueba de ello son todos sus estudios sobre el amor, especialmente los artículos «Para una psicología del hombre interesante» (1925), «Facciones del amor» (1926), «Amor en Stendhal» (1926) y «Elección en amor» (1927). A pesar de ello, por lo que se

¹⁴⁴ Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *op. cit.*, pp. 114 sig.

refiere a nuestro fenómeno de la atención, su influjo resulta algo tangencial, aunque no por ello desestimable.

Pfänder da pistas y rodea tenazmente nuestro fenómeno, pero se queda precisamente en ello, en el substrato que alienta su aparición, no en el fenómeno en sí. Su fenomenología versa sobre los *estados de ánimo* (*Gesinnungen*) y excluye de ella a los fenómenos cognitivos o motivos intelectuales (*intellektuelle Regungen*), entre las que ubica a la atención. Pfänder, sin negar la influencia recíproca y evidente entre vivencias anímicas e intelectuales¹⁴⁵, marca una clara diferenciación entre ambas. La atención, como fenómeno cognitivo o vivencia intelectual, es un mecanismo de la mente que provoca que esta tienda-hacia pero –según Pfänder– no necesariamente empujada por una disposición anímica determinada, por ejemplo, podemos ser solicitados por un efecto sorpresivo o, incluso, hacerlo de un modo rutinario sin necesidad de carga anímica. Ahora bien, no porque la atención pueda ser agitada por elementos no anímicos deja de ocurrir lo contrario, en muchas ocasiones sí existe una disposición anímica en su base, en su arrojo. Estos casos, precisamente, serán los que interesen aquí, aquellos en los que la atención se vea empujada por diferentes estados anímicos convirtiendo a estos en motores atencionales.

Tal y como nos indica Orringer (1979, 40), la psicología fenomenológica de Pfänder «innova no solo en cuanto a la voluntad y al esfuerzo, sino también en lo que atañe al fenómeno de la atención, al de los motivos y los impulsos», pues a Pfänder –como decimos– le interesa poco la atención en sí misma, pero pone todo su acento en el motor de apertura o vinculación entre sujeto y objeto, esto es, en la disposición que mueve el *foco luminoso*, el acicate de la atención. Es este el motivo de nuestro interés por Pfänder, porque a diferencia de otros análisis, el suyo ofrece pistas sobre qué subyace bajo el foco del que hablaba Scheler, sobre qué mueve la atención. A la par, tal intrincación permite enfatizar –en vector inverso– facciones de nuestro fenómeno habitualmente desatendidas como es su función delatora del

¹⁴⁵ El propio Pfänder reconoce que «existen relaciones recíprocas entre ambos tipos de vivencias. Así por ejemplo, la “intensidad” de mi disposición anímica depende, en algún modo, del grado de atención con que me dirijo a un objeto. Por otra parte, es patente que mi atención puede verse influida por mi disposición de ánimo» (CRESPO 2007, 238).

alma, es decir, esa posibilidad que se abre de advertir, mediante el régimen atencional, los contenidos del alma, los estados anímicos que la rigen. Una versión afectiva del “dime lo que atiendes y te diré”, esta vez, “qué sientes”.

En esta línea, Pfänder describe las *Gesinnungen* como «vivencias de carácter disposicional que fluyen desde un sujeto a un objeto [...] que se sitúan entre aquel y este, que presentan una dirección inmanente centrífuga y que pueden ser positivas o negativas» (Crespo 2007, 241). Cuán cercanos de la visión orteguiana nos hallamos cuando él mismo asevera sobre el amor que es como «un acto centrífugo del alma que va hacia el objeto en flujo constante y lo envuelve en cálida corroboración, uniéndonos a él» (ESA, V, 559). Las *Gesinnungen*, para Pfänder y para Ortega, son disposiciones del alma dirigidas al objeto de deseo, una afluencia con carga axiológica que se manifiesta a modo de movimiento vivencial vertido sobre el objeto focalizado según nuestro proyecto de vida. Dicho en otras palabras, son empujes –pulsiones– vitales que arrojan nuestra atención hacia el objeto de deseo, amado u odiado.

Ahora bien, dentro de las similitudes expuestas entre Ortega y Pfänder se cobijan algunas diferencias. No de contradicción, sino de radicalidad. La diferencia entre ambos yace en la profundidad con la que Ortega considera el modo en que el sujeto se refiere al objeto amado, pues, en Ortega, estas disposiciones «cobran un sentido más patentemente ontológico» (Orringer 1979, 250). Para Ortega, nuestra alma, impelida por las *Gesinnungen*, arroja con ella a todo nuestro ser sobre el objeto de destino implicando, en tal sacudida, todo nuestro proyecto vital. De ahí la radicalidad. A diferencia de Pfänder, que parece reservarse el desarrollo, Ortega se lanza franco a analizar cómo el alma, afectada por un elemento del entorno que evoca en ella una vivencia amorosa/odiosa, genera en nosotros, en nuestro ser, una disposición determinada hacia el objeto arrojándonos hacia él como un torrente. Capitaneado por nuestra atención, por esa saeta que permite que la conciencia se abra al mundo y que el alma consuma su anhelo y necesidad de unión con lo amado, todo nuestro ser se vuelca sobre el objeto según marque nuestro proyecto de vida. De ahí que los desajustes causados por la fascinación obsesiva, la fijación y demás morbosidades maniáticas del alma –desajustes atencionales en suma– sean tan peligrosas para el ser humano, para el desarrollo satisfactorio de su vida. Pero sobre las parafilias atencionales nos

detendremos en otro momento, cuando abordemos el «enamoramiento» como paradigma de lo que aquí venimos anunciando (Cap. 7, 2).

Así pues, con lo aquí mostrado y aun sin entrar en detalles, consideramos que queda patente cómo la influencia de Pfänder fue más allá de la conceptualización de las *Gesinnungen* y su efecto sobre el comportamiento humano. La psicología fenomenológica del germano, al mudar en ontología en Ortega, llevó a este a un entendimiento del ser donde la atención, dada su disposición a caballo entre el alma y la conciencia, resultaría fundamental para su desarrollo vital. Distribución, por cierto, que Ortega desplegará ampliamente en su artículo «Vitalidad, alma, espíritu» en 1924 (Cap. 5, 1.2). Así, aun sin hablar específicamente de atención, no podemos negar que los estudios de Pfänder marcaron el interés de Ortega por un fenómeno que gana en prestancia a medida que crece el acento del madrileño por el ser humano y por su desarrollo vital, aspectos fundamentales de su filosofía.

CAPÍTULO TERCERO
PRIMEROS ACERCAMIENTOS AL FENÓMENO
DE LA ATENCIÓN

El propósito principal de la primera parte de este trabajo, de los capítulos ya explorados, era la de componer una visión panorámica que contemplase a los dos protagonistas del mismo: la filosofía orteguiana en primera instancia –para lo cual hemos aprovechado el primero de los capítulos– y el fenómeno de la atención en segunda. Sobre el fenómeno de la atención, como ya hemos visto, decidimos emprender un abordaje a través de diferentes *series dialécticas* de la atención. Para conocer algo hay primero que darse cuenta de que algo hay, hay que descubrir su presencia –pararse y tomar de él una vista–, luego hay que fijarla –conservarla– para así regresar y emprender una nueva serie que permita advertir otros aspectos de la misma, tomar diferentes vistas para, finalmente, *integrarlas*¹. La intención de nuestro recorrido, pues, no fue otra que avistar y tantear diferentes perspectivas o vistas de los muros de la fortaleza orteguiana, asentada en los dominios del campo de la atención, hasta hallar un acceso abierto. El modo, desandar diferentes itinerarios al encuentro de la figura orteguiana, pero no caminos azarosos, sino siempre trazados sobre el campo de la atención y orientados hacia nuestro protagonista. Dice Ortega en *Epílogo de la filosofía*:

Imaginemos una pirámide y que nos instalamos en un punto de ella situado en una de sus aristas. Luego damos un paso, esto es, pasamos a uno de los puntos contiguos [...]. Seguimos pasando de punto a punto, con lo cual nuestro andar habrá dibujado una recta en esa cara de la pirámide [...] símbolo estricto de nuestra primera serie dialéctica.

Ahora, sin abandonar la recta en que estábamos, retrocedemos y nos reinstalamos en el punto de partida en la arista. Una vez allí, decidimos seguir [...], aun buscando en la misma dirección, no se halla ya en la misma cara de la pirámide que los anteriores. Sin proponérselo [...] pasamos, no solo a otro punto, sino a otra cara [...], una segunda «serie dialéctica» (OC, IX, 610-611).

¹ «"Pararse", "seguir", "conservar" e "integrar" son, pues, las cuatro acciones que el pensar dialéctico ejecuta [...] todo el *quid* está en cada "vista" de un "aspecto" reclama que avancemos para ver otro [...] tiene que recorrerlos todos» (OC, IX, 608). *Epílogo de la filosofía*. 1943. (OC, IX, 583).

Creemos que así lo hemos podido completar, muy al estilo orteguiano: tres caminos que, partiendo desde nuestro siglo XXI, nos han llevado a tres puertas distintas de la fortaleza orteguiana por tres series dialécticas diferentes: una cerrada –sensación–, otra entreabierta –construcción– y, finalmente, una dispuesta –intuición–, que nos invitó a adentrarnos en su ciudadela y dialogar con sus inquilinos, ilustres pensadores que dejaron cierto germen en el madrileño a propósito del fenómeno de la atención. Ahora, consumada la aproximación y con las puertas de la fortaleza franqueadas, debemos dar otro paso y continuar el asedio, esta vez desde dentro, en busca del corazón mismo del pensamiento de nuestro filósofo.

Así que, si hasta ahora hemos retrocedido simbólicamente por la senda del tiempo, es ahora momento de echar raíces, de aposentarnos en una de las estancias de la anhelada mansión y expandirnos de la mano de nuestro anfitrión por sus adentros, satisfechos aunque prudentes, pues, como todo arrimo, también este debe partir del tanteo y la sana modestia, del respeto y la timidez. Lo tenemos nosotros al hallar a Ortega como él lo tuvo para con los elementos de su obra, en tal caso para con la atención, pues nunca se sabe cómo un fenómeno tan escurridizo y disperso pueda responder, por ello la prudencia fue buena compañera en los acercamientos iniciales del madrileño, por ello no dejaremos ahora de seguir su estilo.

Ortega no se lanzó intempestivo a expresar sentencias de primer orden como los apuntados hasta el momento, fue mucho más cauto y reservado en sus inicios, tuvo sus «primeros acercamientos», sus flirteos que, como la marea y el miedo, no avanzan firmes y lineales, sino mediante idas y vueltas, en rodeos. Es por ello, por ese modo de proceder de aproximación y cerco, oscilante, en constantes circunvoluciones, por lo que, en nuestro paseo por la mansión orteguiana, no podemos permitirnos una ruta de trazado estrictamente lineal, como pudiese ser un recorrido puramente cronológico, al contrario, el tiempo lineal nos daría una idea que, por invariable, resultaría errática y confusa, poco práctica y poco adecuada al modo en que todo ser humano llega a conocer algo. Debemos, pues, priorizar un itinerario que, más realista, premie la coherencia conceptual, que permita la integración de miradas reiteradas al encuentro de mismidades, rodeando los términos, asediando el concepto mediante un constante cerco que permita, alternando perspectivas, obtener la necesaria confianza que asegure el tiro,

como se toma un castillo, como se tomó Jericó. Por ello, aunque de arranque intentemos armonizar la coherencia conceptual con el desarrollo cronológico, frente a la vaguedad, priorizaremos siempre elegir un trazado conceptual que agrupe las obras y escritos por temática y no por nacimiento, que las aúne en función de la perspectiva que, de las múltiples miradas que permite el fenómeno de la atención, nos ofrezca.

Este será el modo de proceder en adelante, el modo de familiarizarse con la mansión que tanto hemos pretendido y dentro de la cual ya nos hallamos. Y en ella, como no podía ser de otro modo dadas sus ya apuntadas características, el fenómeno de la atención –cual mayordomo devoto– ejercerá de fiel cicerón para nuestro recorrido. Él marcará el paso, el itinerario a nuestra mirada, apareciendo y desapareciendo, irrumpiendo con una sentencia lapidaria, desvaneciéndose en su justo momento. Su presencia, asistencial y auxiliadora, no será, por tanto, anecdótica o casual, pues por el mero hecho de serlo, siempre albergará un motivo en su quehacer. Así lo demostraremos en la presente revisión y así lo veremos en este recorrido por las diferentes estancias de la asaltada mansión, paso a paso, estancia a estancia, texto a texto, creando anillos en torno al corazón del pensamiento orteguiano, mediante tanteos constantes para, finalmente, cerrada la espiral de asedio, integrar lo aprehendido

Compartiendo método con el propio Ortega, al asedio de Jericó, trataremos de seguir sus pasos en nuestro reconocimiento –descubrimiento– de su mansión cognoscitiva. Empezando desde el punto en que nos situamos, la antesala o vestíbulo, trazaremos nuestros primeros rodeos por las estancias más al alcance, buscando inmediatez. Primero, pues, abordaremos sus escritos de juventud (*Moralejas*, «Adán en el paraíso») y, en segundo lugar «Sensación, construcción e intuición», «Sobre el concepto de sensación», más timoratos, más superficiales, donde el medroso tanteo lleva a Ortega a descubrir un fenómeno de la atención escurridizo y poliédrico mientras él comienza a conocerse y a dejarse conocer. Titubeantes, progresaremos por sus corredores hasta estancias más celebradas, entraremos en *Meditaciones del Quijote* y el curso sobre «Sistema de psicología» para advertir en ellos la fragua donde se desarrolla el resorte de las primeras aproximaciones de Ortega a nuestro fenómeno, incluso a toda su filosofía. En tal despliegue, como iremos detallando en adelante, nos circunscribiremos a tres aspectos fundamentales que ahora adelantamos. El primero se

condensa en las *Meditaciones* y mantiene ciertas reverberaciones en textos postreros, versará sobre la distinción –encarnada en el personaje del *Quijote*– entre lo real y lo fenoménico, esto es, entre la realidad que *está ahí* y la realidad interpretada o filtrada a través de mi proyecto de vida: realidad atendida. El segundo aspecto, agnado al primero, versará sobre la *conciencia*; una conciencia que posibilita la apertura o inclinación necesaria del yo al mundo, donde objeto y sujeto se funden en un elemento dinámico y sistémico; una conciencia que se define, por tanto, como conciencia-de o intencional, más aún, como el *acto de referirse a algo*. Esta tendencia, como veremos, será la que posibilite el marco de acción para nuestro fenómeno de la atención. Finalmente, un tercer aspecto fundacional en el proyecto orteguiano, será la firme renuncia del subjetivismo y el alumbramiento embrionario –tras la aplicación del método fenomenológico– de lo que en adelante será su doctrina raciovitalista, pensamiento basado en un método de porte perspectivista donde la atención resultará ineludible.

Comencemos, pues, la visita por esta extensa mansión, abandonemos el vestíbulo y, tras los pasos de nuestro mayordomo, empecemos esta aventura por las intimidades orteguianas. Inauguremos nuestros primeros acercamientos.

1. ACERCAMIENTOS INAUGURALES

Si bien el fenómeno de la atención empieza a demostrar, no sin retraimientos, su lugar en el pensamiento orteguiano a partir de las *Meditaciones del Quijote* y del curso sobre psicología de 1915/1916, hay, previamente, ciertos recelos involuntarios e inconscientes al uso de la palabra –pues entendemos que el pensamiento orteguiano sufre, como todo proceso, fases de maduración y asentamiento– que demuestran una tendencia a descubrir para con nuestro fenómeno cierta alianza prematura. Empieza pronto Ortega a advertir en la atención un asistente explicativo valiosísimo para sus exposiciones. Ahora bien, debido al carácter inmaduro de sus primeros escritos –previos a las *Meditaciones*–, la presencia del fenómeno se muestra, como de tantas otras ideas, un tanto errática y sin profundidad, tan elusivamente que cabría decir que su mención no es premeditada sino más bien fruto de la inercia explicativa. Cierto es que este joven

Ortega apenas empezaba a cuestionar las doctrinas de Natorp y Cohen y aún desconocía, o comenzaba a conocer, las obras de los maestros europeos que le acercaron al concepto de la atención, los citados Schapp, Jaensch, Hofmann, Scheler y Pfänder, e incluso el propio Husserl.

Aún así, ya en 1906 aparece un artículo bajo el título de *Moralejas* donde se alberga, en su tercera sección titulada «La pedagogía del paisaje», una sentencia tan lapidaria que, por atrevida, acaso pareciese inconsciente, al menos del fondo que le subyace una vez vista en retrospectiva. Dice Ortega: «Los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma [...]. Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres» (OC, I, 55).

Ya hemos dicho cómo esta sentencia casa a la perfección con la que el autor madrileño declaró en 1924 a propósito del centenario de Kant –«Dime lo que prefieres y te diré quién eres» (OC, IV, 40) – y con la afirmación de 1926 que tanto nos está persiguiendo en la presente tesis –«Dime lo que atiendes y te diré quién eres» (ESA, V, 579)–. No necesitamos esfuerzo alguno para observar el modo en que Ortega va tomando seguridad para con nuestro escurridizo fenómeno a lo largo del tiempo. Cuanto más domina el concepto más se atreve a ser claro en su exposición, asumiendo e interiorizando la responsabilidad del acto perceptivo, pasando de referirse a la realidad en torno –el paisaje– para centrarse en uno mismo: la atención. Este vial con tres estaciones, que con el tiempo se nos volverá de ida y vuelta, que recoge *in nuce* el valor ontológico o existencial que guarda la atención en la obra del madrileño, es un ejemplo revelador de lo que será la atención para Ortega, aunque él mismo, en este temprano 1906, todavía no fuese consciente de ello.

Por supuesto, el valor filosófico de esta cita excede en mucho la mera referencia a la atención. Muy en consonancia con lo que veremos en sus *Meditaciones*, introduce Ortega la relación de la «realidad» con el «yo». Intuye Ortega cómo la realidad por sí misma no tiene mayor influencia en el sujeto a no ser que le implique, que sea una realidad vivida por este, por ello habla de *paisaje*, pues el paisaje no es otro que la realidad vista desde una determinada situación, desde una perspectiva. Será por tanto, aunque el joven pensador aún no realiza tal exhortación, *realidad atendida*, mundo

vivido como dirán los fenomenólogos, es el germen del «yo y mi circunstancia», núcleo esencial de las *Meditaciones* y que veremos a continuación.

Antes nos detendremos en 1910 cuando, en febrero, ve la luz el brevísimo comentario «España como posibilidad». En él, mediante un lenguaje de estilo protogestáltico, citaba Ortega la idea de horizonte y punto de vista entendiendo por horizonte la realidad como extensión y el punto de vista como la idea que de esta tengamos como seres que la vivimos. Profiere Ortega «¿dónde está el horizonte, dónde está realmente la rotunda línea, magnífica, de la amplia visión? ¿Es la tierra quien hace ancho el horizonte? ¿No es más bien el punto de vista?» (OC, I, 137)

Esta idea del *punto de vista* se desarrollará en los meses siguientes, entre mayo y agosto de 1910, manifestándose en, quizá, la obra más significativa de su periodo de juventud: «Adán en el paraíso». En este texto presenciamos como, el concepto que tiene Ortega de las *cosas*, empieza a mudar abandonando la categoría de substancia por una idea más próxima a la de *relación*, a la idea de sistema². «¿Qué es una cosa? Un pedazo del universo; nada hay señero, nada hay solitario ni estanco. Cada cosa es un pedazo de otra mayor, hace referencia a las demás cosas [...] cada cosa es una relación entre varias» (OC, I, 474-475). Con esta noción de sistema en mente, la atención –como elemento conectivo– empieza a cobrar presencia, empieza a asomarse tímidamente, pues al pasar las cosas de ser únicas e inmutables a vividas por alguien, la realidad empieza a ser concebida como realidad vivida o realidad atendida: «hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama. [...] Ver y tocar las cosas no son, al cabo, sino maneras de pensarlas» (OC, I, 475). El punto de vista encubre ya a nuestro fenómeno, la presencia del pensamiento lo confirma. La atención es, como iremos desarrollando, la encargada de generar orden y jerarquía, de posibilitar toda interpretación, toda dación de sentido. «Entre la capacidad de Dios y la del hombre mediaba la misma distancia que entre darse cuenta de una cosa y darse cuenta de un problema, entre percatarse y saber» (OC, I, 480).

El valor que guarda «Adán en el paraíso» va un poco más allá, aunque roza ya lo anecdótico. Es la primera vez que aparecen expuestas la idea de perspectiva –tal y como

² Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *op. cit.*, pp. 48 y sig..

hemos visto— y la de vida en el sentido que posteriormente albergarán: «Vida es cambio de sustancias; por tanto, con-vivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima de relaciones» (OC, I, 491).

Dos años después de este prometedor artículo, en junio de 1913, ofrece Ortega el discurso, ya visto en anteriores capítulos (Cap. 2,1.1), titulado «Sensación, construcción e intuición»³. Cabe apuntar que entre tanto han transcurrido una serie de turbulencias personales y filosóficas que empujan a Ortega a abandonar el idealismo neokantiano de Marburgo y coquetear, como demuestran estos escritos, con la incipiente fenomenología. Más allá de los aspectos biográficos, que veremos en adelante (Cap. 8, 1-2), advertimos en este artículo muestras, suficientemente maduras, de las ideas que fundamentarán sus escritos posteriores, tanto de las *Meditaciones del Quijote* —que está culminando en estos momentos— como del curso sobre «Sistema de la psicología» que se ofrecerá en 1915/1916. En estas lecciones, por cierto, en las que ratificará de un modo preclaro las aquí ya manifiestas intenciones por abandonar el idealismo y abrazar la idea de *intuición* como posibilidad de acceso fiable a la realidad, intuición entendida como aproximación directa a la realidad, entre impresión y concepto, donde nuestro fenómeno, como ya hemos visto, adquiere un papel central.

Entre julio y septiembre del mismo año, 1913, aparece, en un compendio de entregas en la *Revista de Libros*, «Sobre el concepto de sensación», artículo que, junto con «Ensayo de estética a la manera de prólogo», aludirá a la noción del «yo ejecutivo». Como ya pudimos adelantar (Cap. 1, 3.3), en este artículo sí aparece abiertamente la idea de atención —por ello lo rescatamos—, especialmente la atención en tanto *selección y focalización*, en tanto dispensadora de prioridades. La atención se muestra como el acto o mecanismo mediante el cual la conciencia se abre a la realidad, dividiendo lo percibido entre elementos primarios (figuras) y elementos periféricos respecto al eje de atención (fondo o horizonte). No juega Ortega con elisiones sutiles que apuntan hondas verdades, en este artículo se ve a un pensador mucho más claro en sus referencias de lo que llegará a serlo incluso en ocasiones más maduras. Parece producirse un instante de desinhibición con el fenómeno de la atención, quizá a consecuencia de las lecturas que

³ Conferencia realizada en junio de 1913 en el IV Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias.

en ese momento rondan al autor, lecturas de los ya mencionados maestros germanos para quienes la atención era un elemento imprescindible. Parece como si Ortega quisiera, por vez primera y de un modo decidido, poner a prueba la solidez del fenómeno para sostener sus argumentos. Es cuando expone aquello de que «esta preferencia de la atención por un acto determinado en cada instante es lo que expresamos diciendo: vivimos definitivamente en ese acto» (OC, I, 248). Con esta sencilla y breve argumentación, Ortega vincula el acto de atender con el concepto más radical de su pensamiento, la vida. Vivir un acto es, a raíz de lo expuesto, convertirlo en centro o eje de nuestra atención, ese acto será yo en cuanto *tienda-hacia* (ad-tienda), en cuanto *me haga cargo de* una acción o realidad, en cuanto ejecute mi cometido e implique a la cosa en mí mediante la acción. Tal es la centralidad o prioridad del acto, tal es la *focalización* de nuestro yo –ejecutivo– en su quehacer que «mientras atiendo al acto [...] mientras vivo en él y solo de él me doy cuenta clara desatiendo, no me doy cuenta de los otros actos concomitantes» (OC, I, 248-249).

Ortega, en este mismo ensayo, aborda, a continuación, el tema de la conciencia prelujiando lo que manifestará en sus lecciones de 1915/1916, pero aquí las referencias a la atención son mucho más directas y certeras que en su curso de psicología. Propone una conciencia vinculada directamente a la atención: «la conciencia consiste en una dinámica entre una zona de atención y una zona de desatención: como si para darse cuenta de algo fuera forzoso tener otros algo sin darse cuenta de ellos» (OC, I, 249). Intenta dotar a la conciencia –tradicionalmente definida como un elemento estático– de un cierto empuje o dinamismo a través del acto atencional, aproximándonos al término de conciencia intencional de Brentano y Husserl. Despliega, así, el autor, una conciencia que se manifiesta regentada o asistida de necesidad por un mecanismo atencional que le permita conectarse con la realidad, vivirla, coexistir con las cosas de su entorno. Por tanto, la conciencia, para Ortega, no será sino es intencional y, a través de ella, será nuestro fenómeno el que nos lleve a ir más allá del simple ver el mundo, al atenderlo y, por ello, vivirlo.

Pero esta radicalidad irá *in crescendo*. Entre tanto se conforma en afirmar, con ideas muy cercanas a las de sus *Meditaciones*, «que la percepción nos aparece ya como la síntesis de dos formas de conciencia distinta: aquella en que nos da la cosa superficial

y aquella en que mentamos lo interior de la cosa» (OC, I, 258). Es decir, el concepto se amplía mediante sus ideas de profundidad y superficialidad; distinguiendo entre ver y mirar, entre lo *patente* y lo *latente*.

Pero esta distinción será terreno para otro análisis, el de las *Meditaciones del Quijote*. Antes, como cierre de estos inaugurales acercamientos al fenómeno de la atención, nos gustaría realizar una breve referencia a un texto incompleto, de 1913, que se mantuvo inédito hasta que Paulino Garagorri lo sacó a luz pública en su edición de las *Investigaciones psicológicas* en 1982 bajo el epígrafe de «Diccionario filosófico»⁴. En él se abordaba, como el título expresa, la definición –no bajo el prisma del lingüista, sino del filósofo– de un conjunto de conceptos de los que obtenemos, así parece ser el encargo al madrileño, los de «abstracción», «abstracto» y «apercepción». Tristemente no sabemos de su continuidad o complementariedad por parte de otros autores.

En su temprano intento por definir los pormenores de lo que «abstracción» significa, cae Ortega, como no podía ser de otro modo, a aludir a nuestro fenómeno de la atención. Dice:

La abstracción es el resultado rendido por el acto psíquico de la atención. Llámase atención esa peculiar fijación de la visión psíquica sobre una parte del contenido presente en ella. Es un fenómeno evidente –sea cualquiera la explicación que se le dé– la existencia, en el campo de toda conciencia actual, de una zona periférica y un como centro o eje de la percatación. Por donde este pasa recibe la porción de contenido favorecida, una mayor claridad y como un acento; es destacada sobre el resto de lo presente. Esa mayor acentuación, decíase, se manifiesta en el contenido por una como separación más o menos relativa de lo que le rodea (OC, XII, 462).

Hay que destacar cómo Ortega, en esta definición, vincula, de un modo directo el fenómeno figura-fondo con la abstracción, considerando a esta también resultado del

⁴ Según indica la nueva edición de las *Obras completas* (OC, VII, 878 notas), sabemos, por unas cartas que Domingo Barnés envía a Ortega el 22 y el 29 de mayo de 1913, que se trata de un conjunto de entradas para un supuesto diccionario filosófico que se pretendía publicar en *La Lectura*. La primera edición de las mismas se da, como indicamos en ORTEGA Y GASSET, José. *Investigaciones psicológicas*. Ed. a cargo de Paulino Garagorri. Madrid: Alianza Editorial, Revista de Occidente, 1982.

propio proceso atencional. Es importante anotar que el mero hecho de vincular ambos conceptos implica que entre ellos hay diferencia, que se trata de dos procesos complementarios. Entendemos que el acento en tal escisión viene debida a que el encargo que Ortega recibe de Domingo Barnés es la de definir a la abstracción y no a la atención en su conjunto. No obstante, a lo largo de su obra, no dudará Ortega en referirse mediante la atención, tanto al gesto selectivo que posibilita el fenómeno figura-fondo, como también al acto interpretativo posterior que conceptualiza aquello que los sentidos captan, siendo, como bien indica, un producto o resultado de su puesta en marcha.

En su segundo concepto, «abstracto», no aparecen referencias al fenómeno de la atención. Existe una división –muy husserliana⁵– entre objetos dependientes y objetos independientes determinados por nuestra capacidad subjetiva para representarlos aislados (objetos-partes y objetos-todos). Ciertamente que esta capacidad también implicaría la presencia de la atención como organizador cognitivo, pero Ortega decide no profundizar más en ello. Sí reaparece, no obstante y de un modo osado, en la noción de «apercepción».

Aquí se retoma la idea de la conciencia como conciencia tendente-a –atencional– de «Sobre el concepto de sensación». Expone, para ello, el ejemplo de una taza⁶, de la que en cada momento no tendremos más que una perspectiva, nuestra perspectiva, pero nunca a la taza misma. Podemos obtener de ella sucesivas visiones al cambiarla de posición, «*nuestras conciencias* sucesivas del objeto uno y único», pero «la taza está siempre más allá de ellas: nosotros la vemos *al través de*, o *en nuestras percepciones*» (OC, XII, 472-473). En sentido estricto yo nunca veo la taza. «La percepción –el llamado “ver”– se descompone, pues, en dos porciones muy diversas: la visión estricta de una imagen, y la interpretación de esta imagen [...] como *imagen de* una taza real» (OC, XII, 473). De nuevo la escisión de la conciencia en dos estados o grados de activación: el “simple” ver –pasivo, impresionista– frente al mirar, que ya implica interpretación. Son la «percepción» y la «apercepción» leibnizianas; la diferencia entre

⁵ HUSSERL, Edmund. «Investigación tercera. Sobre la teoría de los todos y las partes» *Investigaciones lógicas*, 2. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza, 2014, pp. 385-470.

⁶ Taza que, en *Meditaciones del Quijote*, se convertirá en naranja y, en «Estructura de “nuestro” mundo», en manzana. Por citar varias de las coloridas versiones del ejemplo que abundan en su obra.

lo «sentido» y lo «percibido». La «apercepción» se entiende como el «acto de referirse a un “objeto” como tal, y sensación aquello de la conciencia que no es acto, que es materia inactual de ella» (OC, XII, 475-476). Así, apunta Ortega, que para pasar de la sensación inactual a la apercepción, al percatarse de algo, es menester la actividad o implicación del sujeto, «que el yo no sea pasivo sino activo» (OC, XII, 478), exige el dinamismo de la conciencia, un «peculiar “sentimiento de actividad” [...]. Tal fenómeno llámase *atención*» (OC, XII, 480). La «apercepción», pues, dirá Ortega, es ese proceso por el cual un contenido psíquico se eleva a *claridad*, bien por mera asociación en el caso de la percepción pasiva⁷ (asociación de impresiones), bien por una asociación más elaborada y conceptual en la que se conectan los contenidos que se –como dice Ortega–:

producen inmediatamente bajo la influencia de la atención» [...] conocidos por la experiencia vulgar bajo los nombres de pensar, reflexión, fantasía, inteligencia. Constituyen el piso alto de la actuación psíquica. Es característico en ellos, según vemos, la presencia de la atención (OC, XII, 482).

Atención que, implique o no a la abstracción en su cometido, será para Ortega – así lo demuestra en sus definiciones– el *motor esencial de la conciencia*, de tal modo que, como veremos en *Meditaciones* o en el curso sobre «Sistema de la psicología», no podrá darse nunca conexión entre ella y el mundo en torno sin este elemento dinamizador y asistencial que es la atención.

2. MEDITACIONES DEL QUIJOTE

Escrito entre 1911 y 1913, con apenas treinta años de edad y recién estrenando su cátedra de metafísica en la Universidad de Madrid, *Meditaciones del Quijote* fue el primer libro publicado de Ortega. Vio la luz en 1914, dentro de una colección que

⁷ Ortega realiza una revisión de la distinción entre percepción activa y pasiva de Wilhelm Wundt donde diferencia entre sensación y representación. En ella, la atención (activa) es fundamental para la ordenación de sensaciones a la hora de generar estructuras o representaciones. Cfr. WUNDT, Wilhelm. *Compendio de psicología*, cap. II, §8 y §9. Aunque la filia con Wundt es apreciable en estas palabras, el idealismo del germano no despierta demasiada simpatía en Ortega quien, por su parte, se ve mucho más cercano en estos asuntos a la fenomenología y la *Gestalttheorie*.

editaba la Residencia de Estudiantes. Tempranera, pero nada prematura, la obra se sitúa en un momento de encrucijada existencial y filosófica del autor.

Durante mucho tiempo, las *Meditaciones* se encuadraron dentro del periodo neokantiano del madrileño, previo al segundo viaje a Marburgo. Ahora sabemos, como argumenta San Martín (1998, 20) citando los estudios de Garagorri e Inman Fox, que en su conjunto fueron ya redactadas tras el periplo germano, superado el neokantismo y, por tanto, en plena influencia fenomenológica. Por eso decimos que las *Meditaciones* son un libro de transformación, edificado en una etapa de viraje en el pensamiento orteguiano. Después de 1911, como diría San Martín (2005, 121) Ortega «ha comprendido que detrás de los grandes ideales [...], de la Cultura con K, está la vida inmediata, esa vida inmediata que mejor que nadie sabe captar Azorín»⁸.

A la par, decíamos, se sitúa en un momento de encrucijada existencial para el autor. Ortega se asienta definitivamente en España tras su segunda estancia en Marburgo mientras su foco atencional, pese a no haber desenfocado nunca su origen, se ve forzado a agudizarse sobre un panorama que se demuestra devastador: una sociedad, la española, sumida en plena decadencia social y moral, en un estado de mediocridad sostenida que, desde la Restauración –definida por él como «un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría» (MQ, I, 338)⁹– arrasaba el país. Con la aparición de las *Meditaciones*, Ortega no solo demuestra su nueva situación filosófica, con ellas se suma también a las insistentes exigencias de regeneración nacional que personajes como Simarro, Giner de los Ríos o Ramón y Cajal, desde los

⁸ Para comprender bien el sentido de las *Meditaciones del Quijote* es importante contextualizar el momento biográfico en que se fraguan las partes de la obra. En su generalidad, las *Meditaciones* se escriben como respuesta al desafío que Unamuno lanza en el final *Del sentimiento trágico de la vida* a los europeizadores entre los que se halla Ortega. Esto se suma a la polémica habida entre ambos a propósito de la noción de cultura. Pero hay que advertir que el estado de la polémica cuando se lanza el reto, en 1912, está en una situación muy distinta que cuando Ortega era neokantiano, pues ahora Ortega está estudiando fenomenología y su noción de cultura está mudando notablemente. Gracias a Inman Fox sabemos que la «Meditación primera», redactada a lo largo de 1912, procede de un texto destinado a revisar la novelística de Baroja y que llevaba el título de «La agonía de la novela». No obstante, debido a la aparición *Del sentimiento trágico de la vida* de Unamuno y al reto aludido, Ortega reorienta el texto, aprovecha su fondo teórico y le añade un prólogo y una Meditación preliminar dando la forma actual de la obra. De aquí la importancia de que Ortega se replantee el concepto de cultura de cultura con K a cultura con c. Para desarrollar este tema es interesante leer SAN MARTÍN, Javier. «Los escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega». *Devenires*, vol. VI, núm. 12, 2005, pp. 113-133 y SAN MARTÍN, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de Interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998, pp. 17 y sig..

⁹ También en «Vieja y nueva política» (OC, I, 280).

movimientos institucionistas, predicaban a plena voz. No sorprende, pues, que autores como Lasaga (cfr. 2003, 49) hallen, como hilo argumental de esta obra, precisamente este problema de España ante la modernidad y la necesidad de europeización que demanda el país; la exigencia de una cultura basada en el concepto sin renunciar, por ello, a la propia identidad; más la exigencia de una moral heroica que atienda, sin perder de vista los grandes ideales, a las situaciones reales de la vida.

Quizá fruto de la citada inestabilidad del momento o de la propia del autor, seguramente avivado por el estilo retórico del joven Ortega, las *Meditaciones* han provocado una inconmensurable prodigalidad de lecturas, análisis e interpretaciones. La hermenéutica hierve frente a las *Meditaciones*¹⁰. Quizá, como augura Carpintero (2005, 9), sea debido a una necesidad constante de contextualización, o puede que lo sea a un estilo en ocasiones algo encriptado, pues –como afirma San Martín (1998, 17)– «el texto tiene no solo innumerables elisiones [...] sino alusiones, que lo convierten en un texto a veces incomprensible en la actualidad». Cabe decir que este juego de alusión-elisión es, por lo general, una de las más características rúbricas del estilo orteguiano – en *Meditaciones* sublimada–. Ortega, este Ortega en especial, se muestra muy hábil en callar diciendo o decir callando. El madrileño hace gala de un refinamiento literario que le permite advertir cuándo el escritor debe callar para que sea el lector quien concluya sus ideas –o al menos así lo crea–, pues son estas motivadas ya de antemano por un agudo uso retórico que sabe dirigir las miradas hacia figuras aún no mostradas, sino solo insinuadas:

Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga, simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria,

¹⁰ Podemos citar un sinfín de obras críticas a propósito de las *Meditaciones del Quijote*, de entre las más destacadas citamos: MARIAS, Julián. *Ortega I: Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza, 1983; MORÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968; ORRINGER, Nelson R.. *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979; RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *Perspectiva y Verdad* (2ª ed.). Madrid: Alianza, 1985; SALMERON, Fernando. *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México D.F.: El colegio de México, 1959; SAN MARTÍN, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de Interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998; SILVER, Philip W.. *Fenomenología y razón vital: Génesis de «Meditaciones del Quijote» de Ortega y Gasset*. Trad. de Carlos Thiebaut Luis-André. Madrid: Alianza, 1978; CARPINTERO, Heliodoro. «Ortega, Cervantes y las *Meditaciones del Quijote*». *Revista de Filosofía*, vol. 30, núm. 2, 2005, pp. 7-34.

deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad [...] que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros (MQ, I, 335-336).

Ya decía Marías (1983a, 331) que las primeras obras de su mentor eran como *icebergs*¹¹ donde «no se *expresa* el pensamiento de Ortega, aunque en ellos se *denuncie*». Con poco Ortega es capaz de decir mucho. El propio autor no era extraño a sus intenciones cuando excusaba de su obra que «aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones» (OC, VI, 347).

Sea como fuere –quizá ello añada aún más matices para justificar dicha prodigalidad–, *Meditaciones del Quijote* es, para muchos de sus críticos, la obra más holista del pensamiento orteguiano¹². Contiene, en esencia, el despliegue de toda su filosofía raciovitalista posterior pero, precisamente por aparecer *in nuce* y no razonadamente desplegado, su pensamiento alimenta aún más si cabe la pluralidad hermenéutica y hace imposible un acuerdo que, por otra parte, quizá no sea ni siquiera deseable por el caudal de disquisiciones e ideas que tal desconcierto va generando, un *iceberg* que parece ricamente insondable.

A pesar de las divergencias, en lo que sí parecen estar de acuerdo todos los críticos es en afirmar, sin duda, que *Meditaciones del Quijote* supone un antes y un después en el pensamiento de su autor. Marías lo apostilló con un “darse de alta” en la vida pública, un alzar su voz genuina lejos de influjos preliminares; José Gaos defendió que, con las *Meditaciones*, Ortega abandonaba sus mocedades y arrancaba su primera etapa de plenitud; Ferrater Mora le dio el beneplácito de estrenar periodo

¹¹ Resulta más que interesante la objeción que imprime Silver al respecto de las *Meditaciones*, pues no considera que sean como un *iceberg* tanto por el estilo del autor como por nuestro desconocimiento de la obra en su totalidad, pues hay partes de la misma que nunca llegaron a ver la luz, aunque Ortega sí las tuviese en mente al escribir lo publicado. Cfr. SILVER, Philip W.. *op. cit.*, p. 132. A las tres partes publicadas: «Lector» (que es preludeo de las *Meditaciones*), «Meditación preliminar» y «Meditación primera», Ortega se propuso añadir otras dos: «¿Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo?» y «El alcionismo de Cervantes». También planificó nueve volúmenes nuevos. Dos de ellos salieron en prensa: II: Azorín: *Primores de lo vulgar*; III: Pío Baroja: *Anatomía de un alma dispersa*. El resto quedaron en preparación: IV: La estética de Myo Cid; V: Ensayo sobre la limitación; VI: Nuevas vidas paralelas: Goethe y Lope de Vega; VII: Meditación de las danzarinas; VIII: Las postrimerías; IX: El pensador de Illescas; y X: Paquiri, o de las corridas de toros. Cfr. *Obras completas* nueva edición (OC, I, 941 notas).

¹² Bastantes de sus críticos así lo ven, desde José Gaos a Javier San Martín. No obstante, el acuerdo no es férreo, los hay quienes afirman, como Silver, que tal adecuación es excesiva para una obra destinada a tratar únicamente problemas específicos y no doctrinales.

perspectivista¹³; Morón Arroyo su “segundo periodo”; y así tantos otros comentaristas que hacen sencillo clarificar que, por uno u otro motivo, las *Meditaciones del Quijote* representan una de las obras más trascendentales, sino la que más, de nuestro gran autor.

Pero más allá de tan encarecidas credenciales, dada nuestra presente y humilde posición, lo mejor que podemos hacer para con ellas en nuestro caso es sumar y no distraer. Esto es, dado nuestro específico criterio de revisión –las huellas del fenómeno de la atención–, el mejor cometido al que podemos aplicarnos es descubrir las conclusiones que de esta nueva revisión obtengamos y no dar más rodeos.

Precisamente, en esta danza de elisiones y alusiones, una de las elisiones, a nuestro parecer, más importante en las *Meditaciones del Quijote* es precisamente la que se aplica sobre nuestro fenómeno en sus diversas posibilidades. Apenas si aparece explícitamente mencionado como tal –solo en diez ocasiones a lo largo de la obra–, a pesar de ello, su presencia, como veremos, resultará ineludible para entender las intenciones del autor. Imprescindible es su presencia en la apertura del comentario al «Lector...», aunque encubierta tras la idea del *Amor Intellectualis* y de una ardua petición de cambio. Abundante también lo es en los cuatro apartados iniciales de la «Meditación preliminar». Ahora bien, más allá de lo dicho, cual mayordomo obediente y eficaz que ha cumplido con su cometido, el concepto se diluye en la «Meditación primera» al no requerirse más de sus servicios. Tal es el sino de la atención. Veámosla *in situ*.

2.1. AMOR INTELLECTUALIS. (LECTOR...)

Las *Meditaciones* arrancan con una interpelación al lector en la que Ortega pretende advertir, ya de inicio, de sus intenciones¹⁴. Su cometido será, claro y raso, el de

¹³ Aunque ciertamente que el perspectivismo no es, en Ortega, un periodo sino una constante a lo largo de su pensamiento, pues un periodo se supera, Ortega nunca supero o renunció a dicho método.

¹⁴ Según podemos ver en la nueva edición de las *Obras completas* (OC, I, 942 notas), el apartado «Lector...» no era inicialmente parte de las *Meditaciones del Quijote* sino una introducción a toda la serie proyectada de meditaciones.

persuadir a su lector, al lector español, a ese lector adormilado que proviene de la España aislada, abastecedora de mediocridades y caciquismos, a que haga un gesto de asunción de responsabilidad y, mediante la aceptación de su tiempo, asuma la inevitable necesidad de atender a sus circunstancias más rayanas, a las circunstancias españolas. La intención, comprender la necesidad de aventurarse *heroicamente*¹⁵ a la regeneración profunda de su país, de su cultura y de su mentalidad¹⁶, o lo que es lo mismo, que se aventure a realizar un necesario cambio en su *régimen atencional*. No pide ni más ni menos que esto, solo y tanto como un cambio en la manera de atenderse a sí mismo como pueblo para «redescubrir y reasumir el peso de su destino como nación entre otras naciones europeas» (Silver 1978, 130). A ello van dedicadas sus *Meditaciones*, a persuadir al lector ofreciendo «*modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas» (MQ, I, 318), maneras que posibiliten el gesto para conducir la cultura española al siglo XX, un gesto de cambio –repetimos– que germinará de una modificación previa de su régimen atencional, un régimen que se arraiga en el tránsito que va de un mirar distante –necesario para verse a sí mismo– al mirar cercano, un mirar –como indica Silver (1978, 133)– que alterne el ser-desde-dentro y el ser-desde-fuera aristotélico.

Ortega pide a su coetáneo, a su lector, que sea a su vez contemporáneo, que acceda a desapegar su mirada de los aspectos más rancios de la cultura y permita cautivarse por otras lides más acordes al siglo XX, pues «habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra» (MQ, I, 328), una que mire a Europa. Para ello, se ve en la obligación de ofrecer un modo, un método, un camino que

¹⁵ Cabe decir que este proemio al «Lector...» no es el primer texto en el que Ortega reclama la *heroica* necesidad de reivindicación a través del *Quijote* de Cervantes. Si atendemos a la correspondencia del joven Ortega advertimos, en 1905, una carta destinada a Navarro Ledesma sobre ciertas impresiones de la obra de Unamuno. Cfr. ORTEGA Y GASSET, José. *Cartas de un joven español*. Ed. a cargo de Soledad Ortega. Madrid: El Arquero, 1991, pp. 591-593. En ella define sucintamente su idea de héroe “*entusiastador*” y manifiesta ya la necesidad de europeizar el país. También en 1905 escribió un artículo, en su momento inédito hasta ser rescatado por Garagorri, llamado «El manifiesto de Marcela» (ORTEGA Y GASSET, José. «El manifiesto de Marcela». *Estudios sobre el amor*. (15ª Ed.). Ed. a cargo de Paulino Garagorri. Madrid: Alianza: Revista de Occidente, 2009, pp. 105-112.). En él, a través de la reivindicación feminista, un joven Ortega da muestra clara de lo que él entiende por heroísmo y autenticidad, dos elementos fundamentales en la demanda al lector español de sus *Meditaciones*. Cfr. CARPINTERO, Heliodoro. «Ortega y “El Quijote”. Los primeros apuntes». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 23, 2006, pp. 233-247.

¹⁶ Lasaga afirma que *Meditaciones* exponen «una teoría del conocimiento y de la cultura y una reflexión ética en forma de una moral del héroe» (Lasaga 2003, 43); una definición que compartimos completamente en el presente trabajo.

posibilite el pretendido cambio. Este, siguiendo el camino ya abierto por Azorín al preocuparse por lo más nimio¹⁷, no será otro que el apremiar a sus conciudadanos a atender lo inmediato –en tal caso, sus circunstancias– para reconocerlas y advertir en ellas el potencial desaprovechado que justifica la necesidad de abrirse al mundo. Es «de urgencia [–dice–] que dirijamos también nuestra atención reflexiva, nuestra meditación, a lo que se halla cerca de nuestra persona» (MQ, I, 319), a nuestra circunstancia, para advertir lo que esta esconde, solo así, conociendo su posibilidad, advertiremos la necesidad de cambio. «En España para persuadir es menester antes seducir» (OC, IV, 367). Y esa seducción se producirá si conseguimos dirigir adecuadamente la mirada a la cultura, a nuestra cultura, para que ejerza de «vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato» (MQ, I, 321), de llave para tomar la suficiente distancia como para mirar lo que somos y así descubrirnos y reivindicarnos. No extraña, pues, que, versando a Goethe, afirme Ortega que «uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX, va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias» (MQ, I, 319).

Ortega no ignora, ni quiere que a nadie se le escape, que «su salida natural hacia el universo se abre por los puertos de Guadarrama o el campo de Ontígola» (MQ, I, 322). Si pretendemos que España recupere su lugar en el mundo, debemos empezar por atender –por cuidar– nuestra inmediata cultura, pues solo a través de ella podremos abrirnos al resto de universo. Ortega es fiel a su doctrina de la «circunstancialidad». Por ello dice que, en última instancia, lo que en *Meditaciones* se exponga lo será «sobre las circunstancias españolas», pues son ellas las que le implican y *pre-ocupan*, son su mundo en torno y a la vez escenario donde interpretar el *drama* de su vida, donde *ejecutar* su existencia; son su *mundo de la vida*, parte ineludible de su auténtica *vida humana*¹⁸. Ortega sabe que su devenir, el devenir de todo español, está necesariamente ligado al de su cultura, al de su pueblo, pues –como apunta Carpintero (2005, 14)– «el

¹⁷ En un análisis de la influencia de los escritores del 98 en Ortega, San Martín habla de la influencia de Azorín en el pensamiento orteguiano, especialmente a través de sus *Lecturas españolas* de 1912 y que podemos ver en el texto publicado en *El Imparcial* el 11 de junio del mismo año: «Nuevo libro de Azorín» (OC, I, 238). En él, San Martín afirma que «dos son pues los temas fundamentales orteguianos que aparecen en los comentarios sobre Azorín: la teoría estética de Ortega y la necesidad de fijarse en lo más nimio y pequeño de nuestro alrededor» (SAN MARTÍN, Javier. «Los escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega». *Devenires*, vol. VI, núm. 12, 2005, p. 130).

¹⁸ Cfr. SAN MARTÍN, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de Interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998, p. 12.

individuo, en cuanto ser de cultura y moralidad, y no mero organismo biológico, está formado y sostenido por su cultura». No habla, por tanto, de cultura *in abstracto*, sino de una concreta cultura española, arraigada y mundana¹⁹ y, por ello, fundamental en la existencia de cada español. Habla, así, de esa cultura vivida por hombres y mujeres de una España específica, que demanda el compromiso de ser atendida, de ser comprendida o «salvada» so pena de perderla y, con ella, a uno mismo.

Por ello, el método que ofrece Ortega para comenzar la regeneración del país y de cada uno de los españoles, no será otro que el intento de «salvar» al individuo a través de la cultura o, más bien, de conducir la idea de cultura a su «salvación» y con ella al individuo, entendiendo por «salvación» –lejos de toda idea escatológica o milenarista– al modo de llevar el concepto «por el camino más corto a la plenitud de su significado» (MQ, I, 311). «Salvar» la circunstancia, pues, mediante el despliegue de un *amor intellectualis*, de una *simpatía*²⁰ que, partiendo de lo inmediato, aspire al universo en su conjunto.

Así es como se refiere Ortega al *Amor intellectualis*, a ese amor de cariz scheleriano «que significa actitud de abertura y atención a las cosas para descubrir su verdadero ser» (Morón Arroyo 1968, 101). Este *amor* «nos liga a las cosas» (MQ, I, 312) a través de la comprensión de las mismas, a través de la solicitud de profundidad que oculta, al desvelar el *λόγος* de cada una de ellas, el conjunto de sus conexiones con el resto del universo, incluyéndome a mí mismo. Así, dice Ortega: «lo amado es, a su vez, parte de otra cosa, que necesita de ella [...]. De este modo va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros en firme estructura esencial» (MQ, I, 313), en un sistema de conexiones que nos hace parte y partícipes de nuestra circunstancia convirtiendo a esta en elemento esencial de nuestra vida. «El hombre rinde al máximo de su capacidad cuando adquiere la plena consciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo» (MQ, I, 319).

¹⁹ Silver realiza todo un alegato a favor de la presencia en las *Meditaciones* de “una especie de fenomenología mundana” que no deja de asemejarse a la que posteriormente desarrollará, primero Husserl en su *Crisis* y, como bien apunta Silver, después Merleau-Ponty. Cfr. SILVER, Philip W.. *op. cit.*.

²⁰ Cfr. CARPINTERO, Heliodoro. «Ortega y El “Quijote”. Los primeros apuntes». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 23, 2006, pp. 240 y sig..

Esa comprensión a la que apela Ortega con el concepto de *amor* no es otra cosa que pura síntesis²¹, una incesante conectividad entre cosas que se produce a través del desvelamiento (ἀλήθεια) de sus conexiones. Solicita Ortega, de este modo, la apertura amorosa a la inmediata circunstancia de cada cual a la búsqueda de conexiones. Pero para ello es necesario un previo cambio en la *atmosfera atencional*²² del sujeto español, un cambio que posibilite el encuentro de aquellos matices que antes, con su mirar viejo y obsoleto, no era capaz de advertir, pues «los matices estaban ahí, no son una posición del sujeto; pero exigen atención para brindarse» (Morón Arroyo 1968, 144). «Amar» implica, pues, un modo nuevo de *mirar* la circunstancia, un atender distinto. No basta simplemente con ver, es necesario mirar, es necesaria la implicación plena del sujeto: «afirmando en todo momento la necesidad de la jerarquía, sin la cual el cosmos se vuelve caos, considero de urgencia que dirijamos también nuestra atención reflexiva, nuestra meditación, a lo que se halla cerca de nuestra persona» (MQ, I, 319), pues toda circunstancia es –como indica Carpintero (1990, 52-53)– «un mundo que, en un primer momento, aparece sin orden ni perspectiva [...]. Pero en un cierto punto entra la atención, la actividad en la percepción, y las impresiones que aparecen empiezan a ordenarse», a cobrar sentido, a ser comprendidas. Ese es el peso de la atención en la doctrina orteguiana, en sus *Meditaciones*, y esa es la necesidad que le urge a España.

Las cosas de nuestro derredor contienen un *logos* que necesita de nuestra atención –de nuestro particular modo de mirar– para comenzar a “hablarnos”, a decirnos algo sobre ellas y, con ellas, sobre sus más allegadas vecinas y sobre nosotros que las compartimos. Comprendiéndolas (a través de ese «ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar» (MQ, I, 336)) hacemos hablar a la *Circum-stantia*, a «las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor» (MQ, I, 319). Estas permanecerán mudas hasta que aprendamos a escucharlas. Son un conjunto de impresiones a la espera de ser atendidas, de ser ordenadas mediante un acto de comprensión, de jerarquización, de alineación de sus relaciones y de sus

²¹ Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *op. cit.*, p. 67.

²² La influencia de Scheler es constante, aunque no reconocida, en esta introducción a las *Meditaciones*, tanto en lo referente al *amor* como a la objeción realizada sobre la *idea moral* donde critica la moral utilitarista propia del idealismo neokantiano. Muchos son los autores que hacen referencia a dicho influjo, Morón Arroyo va más allá y denuncia la escasa referencia hallada en todo el texto a su nombre a pesar del peso que reviste. Cfr. MORÓN ARROYO, Ciriaco. *op. cit.*, p. 28.

potencialidades. Ortega pretende la salvación del *logos* de las cosas. Plegarse a verlas sería mera erudición²³, él espera algo más, requiere atenderlas reflexivamente, percibir las de un modo activo, interpretarlas mediante el filtro hermenéutico que concede el legado cultural que poseemos como pueblo, como cultura y, en última instancia, como individuos. La cultura, pues, se convierte en Ortega en «instrumento y arma de nuevas conquistas» (MQ, I, 321), en la atadura que colige el conjunto de conceptos que permiten ese “particular modo de mirar”. Al fin y al cabo, cada cultura representa un régimen atencional específico dentro del cual cada individuo actúa como un órgano de percepción único e irrepetible. Como cita Morón Arroyo (1968, 237): «esta capacidad colectiva de selección y desarrollo de unos elementos frente a la ceguera para otros produce las diferentes “formas de pensar” en los individuos». Por tanto, lo que cada uno de nosotros alcance a escuchar de las cosas mudas, de lo inmediato, será particular en cada caso, una perspectiva vivida.

En suma, dice Ortega, «la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre» (MQ, I, 322), motivo de vida²⁴. A través de ella cabe y pasa la propia salvación. Cada uno de nosotros no podemos –como mostraron los gestálticos– más que habérnoslas con nuestra circunstancia en cada acto. En ella nos hallamos y de ella nos valemos, porque en su carácter de sistema nos envuelve y nos hace parte implicada, nos impregna, nos involucra hasta el punto de que «forma la otra mitad de mi persona» (MQ, I, 322). Y es que el hombre vive en y para la circunstancia que le complementa y le conforma. Somos, cada uno de nosotros, un elemento más del sistema, como lo son las cosas, y ello hace que no podamos tomar conciencia de la circunstancia si no es como nuestra, como un sector de realidad circunstante, vivido de un modo individual, de modo tal que se torne necesario para nuestra vida, pues «solo a través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo» (MQ, I, 322), pues «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo» (MQ, I, 322). La *salvación*, o

²³ Por ello define a la filosofía como «la ciencia general del amor», pues es la ciencia encargada de comprender, de sintetizar, de desvelar ese complejo sistema de conexiones. “Comprender” nada tiene que ver, pues, con el “mero saber”. La filosofía no es erudición, no es acopio de saberes o de hechos, la filosofía –dice Ortega– es pura síntesis.

²⁴ Dice Marías: «la reabsorción de la circunstancia consiste en su humanización, en su incorporación a ese proyecto del hombre [...] su vida, las asume proyectándoles sentido, significación, *logos*, en suma. El destino del hombre [...] es imponer a lo real su proyecto personal, dar sentido a lo que por sí solo no lo tiene [...] convertir eso que simplemente “hay ahí en torno mío” (circunstancia) en verdadero *mundo*, en *vida humana personal*». (Marías 1983a, 400-401).

comprensión del sentido de lo que soy, pasará siempre por la comprensión del sentido de lo que me circunda y viceversa, pues ambas partes constituyen lo que radicalmente soy, una *vida humana*. Lo contrario me conduciría a «la inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad» (MQ, I, 313).

Dada, pues, la radicalidad de tal visión, no cabe duda de que, lo que Ortega demanda a su lector, gira en torno a despertar una sensibilidad hasta el momento adormecida, pero de la que no puede desinteresarse. Ortega le pide al lector que asuma el papel de *héroe* y, siguiendo su doctrina y su ejemplo, atienda a la circunstancia que le es dada, la reabsorba, se responsabilice de ella como español y comience así a salvarse como lo que es, «porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo» (MQ, I, 390), en ser auténtico, en ser lo que aún no se es pero a lo que se aspira, entre la realidad y la idealidad, pues como dice San Martín (2005, 129), primero héroe «es el que desprecia lo inmediato, porque busca lo ideal; pero enseguida, héroe verdadero será el que es capaz de buscar el nervio divino en lo más nimio, como hace Azorín». Esta es la tarea solicitada y que él mismo se encomienda demostrando su esmero *heroicamente* en las *Meditaciones*, enseñando el camino, mostrando el modo, que no es otro que a través de un giro en el régimen atencional.

2.2. LO PATENTE Y LO LATENTE, EL VER Y EL MIRAR

Manifestada su pretensión y evitando caer en el paso en falso que él mismo objetó a Unamuno por no mostrar el camino a sus lectores²⁵, pasa Ortega en la «Meditación preliminar» a exponer de un modo esmerado el método o práctica que, según él, debe seguir el lector para redescubrir su circunstancia. Y es que si le

²⁵ Ortega se afana por ofrecer al ciudadano español el modo de efectuar el resurgimiento que tanto le reclama. Esto rememora una de las críticas que Ortega dirige sobre Unamuno a propósito de su libro *La vida de don Quijote y Sancho* (1905), de quien dice, en una carta a Navarro Ledesma de 1905 (*Cartas de un joven español*, 1991, 592): «He leído el libro de don Unamuno de Vizcaya; casi todas las ideas de dicha obra me parecen bien [...] pero este hombre presenta solo las conclusiones y no tiene la caridad de ofrecer el camino para que se llegue o porque se ha llegado a ellas, de suerte que no creo que lo entiendan». De tal modo debió marcar esto a Ortega que sus *Meditaciones* empiezan precisamente con subsanar lo que critica en el vizcaíno, con la exposición del método a seguir.

preguntásemos qué necesita un hombre para redescubrirla —entendiendo por redescubrir ese «reabsorber», «salvar» o atender al sentido que hemos visto—, respondería muy al estilo Schapp²⁶: lo mismo que se necesita para descubrir el bosque tras los árboles que lo encubren, esto es, atender a la *profundidad*²⁷. He aquí la clave del itinerario orteguiano hacia el sentido del ser de las cosas. Nada tan desnudo como velado²⁸: atender a la profundidad, a ese bosque que «siempre está un poco más allá de donde nosotros estamos» (MQ, I, 331), oculto y distante. El bosque no es algo accesible al simple ver, es una naturaleza invisible, no es más que la posibilidad o «una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino» (MQ, I, 331). El bosque se esconde tras los árboles, los cuales sí vemos, pues nos son *patentes*. Estos, en su patencia, no pueden más que velar al bosque, «lo latente en cuanto tal» (MQ, I, 332), la cualidad profunda de esos árboles, la *realidad vivida*²⁹.

La reclamación de Ortega, como decimos, viene suscitada, pues, por esa dificultad del ciudadano español para advertir profundidades. El motivo, no obstante, no reside en su entorno o en su circunstancia; el motivo yace, concretamente, en el modo en que el individuo español se dirige a ella, en el modo en que se dispone a verla, a atenderla. Cuando advertimos una naranja —ejemplifica Ortega—, habiendo percibido solo el anverso de esta, casi jactanciosos, decidimos concertar que ya hemos visto “una naranja”, con todo lo que el término implica. Pero olvidamos demasiado pronto que el anverso no es toda la naranja, desestimamos el resto de facciones cayendo en una

²⁶ Advierte pronto Orringer la influencia que ejerce Schapp en toda esta «Meditación preliminar» que acaece en la Herrería, especialmente en el ejemplo del bosque y los árboles a propósito de la esencia velada y posteriormente, como veremos, en la idea de verdad como revelación o *alétheia*. Cfr. ORRINGER, Nelson R.. *op. cit.*, pp. 147 y sig..

²⁷ La idea de profundidad, aunque aplicada al arte, no es nueva en Ortega, ya en 1912 se refiere a ella en «Nuevo libro de Azorín» (OC, I, 238).

²⁸ En la primera lección de *En torno a Galileo* alude Ortega a esta verdad velada por los hechos cual jeroglífico a descifrar, a interpretar. «¿Me ves bien? Bueno, pues eso que ves de mí no es mi verdadero ser [...]. Mi realidad, mi sentido está detrás de mí, oculto por mí. Para llegar a él tienes [...] que no tomarme a mí como la realidad misma, sino al contrario, tienes que interpretarme [...] des-ocultarme, descubrir» (OC, V, 15). La verdad como *alétheia*, como des-velamiento, como interpretación, una verdad hermenéutica.

²⁹ Decimos *vivida* porque sin mi presencia no habría bosque, el bosque «en sí» no tiene sentido, necesita ser vivido por mí para ser él mismo. Eso, precisamente, significa la reducción fenomenológica, la re(con)ducción de la realidad a realidad vivida. El profesor San Martín, en su exegesis sobre la fenomenología en *Meditaciones del Quijote*, juega con las palabras reconducción-reducción al considerar que ese atender la realidad, ese ver activo, es en sí mismo un acto de *epojé* que conduce la *realidad cósmica* a ser *realidad vivida*, una perspectiva de la misma. Cfr. SAN MARTÍN, Javier. *op. cit.*, pp. 91 y sig..

especie de burda sinécdoque, permitiéndonos confundir la parte por el todo dando por hecho que, por ver un *aspecto* de la naranja –lo patente–, hemos captado la totalidad de la misma. Al hacerlo desechamos su reverso, sus costados, más aún, desestimamos su dimensión íntima, *virtual* o profunda. Por ello reclama Ortega una reflexiva invitación a replantearse el modo en que nos dirigimos a la circunstancia, pues:

si por ver se entiende, como ellos entienden, una función meramente sensitiva, ni ellos ni nadie ha visto jamás una naranja [...] Con los ojos vemos una parte de la naranja, pero el fruto entero no se nos da nunca en forma sensible: la mayor porción del cuerpo de la naranja se halla latente a nuestras miradas (MQ, I, 333).

2.2.1. EXCURSO A EPÍLOGO DE LA FILOSOFÍA

Aprovechando esta incursión que Ortega acomete para diferenciar la parte y el todo, vemos interesante alzar un breve paréntesis y efectuar una ex-pedición –un cambio de trazada en nuestro asedio–, para ahondar un poco más en este aspecto perspectivista que consideramos fundamental para nuestro cometido. Lo haremos yendo a una de sus publicaciones póstumas y a la que Paulino Garagorri bautizó como *Origen y epílogo de la filosofía*³⁰.

Dentro de la revisión del método dialéctico a la que se destina esta obra, aborda Ortega, con cierta exclusividad, «Los aspectos y la cosa entera», lo que hemos llamado parte y todo. Aunque en sus *Meditaciones* Ortega pretende acentuar el *aspecto* profundo de la cosa percibida –lo latente–, no es este el único aspecto que nos pasa desapercibido

³⁰ El *Epílogo de la filosofía* empezó a redactarse en 1943 a propósito de un libro sobre *Historia de la filosofía* de Julián Marías, no obstante, con el tiempo sufrió ciertos cambios de estructura al separar del *Epílogo* un extracto que tomaría el nombre de *Origen de la filosofía*. En 1946, Ortega anunció su publicación como textos propios, aunque ello, por motivos diversos, no llegó a consumarse. Sí aparecieron unos fragmentos del *Origen de la filosofía* en la aportación de Ortega a un homenaje a Karl Jaspers en 1953 («Fragmentos sobre el origen de la filosofía». *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*. Múnich: R. Piper Verlag, 1953) que podemos hallar recogidos en la nueva edición de las *Obras completas* en su tomo VI (OC, VI, 847), mediante la que citamos esta obra. Por su parte, el *Epílogo de la filosofía*, en cuanto obra póstuma, queda recogida en la misma colección pero en su tomo IX (OC, IX, 582), que también seguimos en nuestro citado. Cabe decir que, hasta la nueva edición de las *Obras completas*, ambos textos habían sido recogidos conjuntamente por Garagorri en la edición de 1983.

en una simple *vista*. Como decíamos en el caso de la naranja, cuando miramos su anverso, nos quedan ocultos, más allá de lo latente, el reverso y sus costados. En una mirada superficial, quedándonos en el terreno de la impresión o de lo patente, las vistas del objeto resultan ya de por sí ilimitadas. No es necesario aspirar a ningún tipo de profundidad para advertir que, en tanto seres mundanos, no podemos pretender la cosa entera. Su ilimitada disposición confronta, por necesidad, con la evidente limitación a la que, como seres humanos, estamos abocados en nuestro existir.

Ortega acentúa, del ser humano, el carácter de ser situado, de ser vinculado a un espacio-tiempo determinado que nos constriñe y nos limita. No tenemos el don de la ubicuidad ni, por tanto, podemos ver más allá de nuestra mirada. Solo podemos afinarla, incluso modificar nuestra situación o nuestro eje atencional respecto del objeto para ir resaltando *aspectos* distintos de la cosa, trazando series continuas que nos permitan explorar el objeto en su mayor parte³¹. Pero nuestra limitación es nuestra propia condición existencial. En su totalidad, la cosa seguirá siendo, *sensu stricto*, inalcanzable, pues nunca obtendremos todos sus aspectos dado que estos no solo son fruto de una extensión espacial, sino también temporal, fundamentalmente vital, y la vida de cada uno es particular e intransferible. Ya decíamos que «donde está mi pupila no está otra» (VP, II, 16). Por ello, afirma Ortega que «si cupiese integrar los incontables “aspectos” de una cosa, la tendríamos a ella misma, porque la cosa es “la cosa entera”. Como eso es imposible, tenemos que contentarnos con tener de ella solo “aspectos”» (OC, IX, 603). Con todo, pues, no podemos más que lanzar miradas – vistas – dejando navegar nuestra atención sobre el objeto e ir almacenando las diferentes fisionomías que dicho objeto nos regale. Ese el modo que todo ser humano tiene de conocer, mediante disparos atencionales, mediante vistas. Imaginemos un objeto cualquiera, una pared:

[la pared] ha permanecido quieta: es nuestro ojo quien se ha movido dirigiendo el eje visual, ora a un trozo, ora al otro. Y a cada disparo de miradas que la pupila hacía, la pared, [...] dejaba escapar nuevos aspectos de sí misma. Pero aún sin mover

³¹ Es importante destacar, en este texto, la influencia de la teoría perceptiva de Husserl a propósito de los *aspectos* y la concatenación de los mismos para componer una *unidad idéntica* que nos acerque a la idea de la cosa en su totalidad.

la pupila hubiera sido lo mismo, porque *la pared hace también moverse* nuestra atención. En el primer instante nos habríamos *fijado* en determinados componentes, en el segundo en otros, y a cada *fijación* nuestra pared habría correspondido con otra fisonomía (OC, IX, 601).

Como figuras emergiendo ordenadamente de un fondo que excede nuestra capacidad perceptiva, la atención espolea detalles y aspectos de la cosa para que resalten del horizonte, *itinerándolos* sobre la superficie, para ser fijados, para poder conservarlos e integrarlos a las figuras previas que, junto con las venideras, ofrecerán aquello más próximo al objeto que podamos albergar. Como dice Ortega a propósito de una hoja, objeto aparentemente tan sencillo, «yo no he acabado de ver nunca una hoja» (OC, IX, 601). Y lo mismo ocurre con una naranja, ejemplo que reaparece una vez más: «nunca vemos junta la naranja [...], la naranja [...] es causa de que pasemos de un aspecto a otro [...], en cada momento, nosotros solo podemos mirarla desde un punto de vista» (OC, IX, 601).

Así pues, queda suficientemente argumentado que el *todo* y la *parte* –los *aspectos* y la *cosa entera*– son cosas distintas. No obstante, no se agota aquí el valor de dichos argumentos. Antes de retornar a las *Meditaciones del Quijote* es menester resaltar una derivada que emerge de la reflexión esbozada en este fragmento de *Epílogo de la filosofía*: la idea de que tras cada una de esas miradas interrogativas que lanzamos a la cosa para obtener de ella determinados *aspectos*, existe siempre una voluntad que las emite, un alguien que lanza las miradas que acechan la cosa, que la interroga, que recoge los aspectos que esta le libra. La realidad, según Ortega, no puede ser vista sin la voluntad del sujeto para mirarla, para querer verla. La realidad, la cosa, se debe a que alguien decide mirarla:

el «aspecto» pertenece a la cosa, es [...] un pedazo de cosa. Pero no es solo *de* la cosa: no hay «aspectos» si alguien no mira. Es, pues, *respuesta* de la cosa a un mirarla. Colabora en ella el mirar porque [...] –por lo pronto mira en cada caso *desde un punto de vista determinado*–, el «aspecto» de la cosa es inseparable del vidente (OC, IX, 602-603).

Esto reafirma a la atención como un fenómeno de implicación, no solo cognitiva, sino ontológica, pues define al ser del hombre como a un sujeto que, en su existencia, se encuentra con que ve cosas, aspectos de cosas que decide usar –cual enseres– en su quehacer, implicándolos en su proyecto vital. Por ello, conocimiento y perspectiva se presentan como términos allegados, porque el hombre conoce solo lo que de la realidad busca y persigue desde su situación vital, es decir, conoce lo que atiende. «Pensamiento [...] es en postrera y radical instancia un “estar *viendo* algo y de eso que se está viendo, fijar con la atención tal o cual parte”. Diremos, pues, que es pensar “fijarse en algo de lo que se ve”» (OC, IX, 605n), esto es, atender. Ortega mantiene una teoría del conocimiento de la realidad de fondo atencional, pues la realidad se conoce tras una procesión de disparos atencionales sobre un horizonte que espera ser delimitado y, por tanto, según los intereses y preferencias –según la sensibilidad– de cada cual. En definitiva, el ser humano accederá a la realidad, siempre, desde y a través de su perspectiva, siempre de un modo pre-spectivo³².

Cuando dejamos las *Meditaciones* en nuestro excurso, estábamos considerando la advertencia que lanzaba Ortega sobre la simpleza de creer poseer la plenitud de algo (una naranja) a pesar de obtener una hipotética –e imposible– totalidad de aspectos superficiales o patentes. Como decíamos, cometeríamos un grave error si creyéramos que la cosa se agota en su superficie, pues existen aspectos de esta que no poseen consistencia autónoma respecto de nuestra mirada, es el caso de la *profundidad*. La profundidad, para ser percibida, necesita de un ver más activo por nuestra parte, «de no haber otro modo que el ver pasivo de la estricta visión, las cosas o ciertas cualidades de ellas no existirían para nosotros» (MQ, I, 333). En tal caso, requiere de nuestra voluntad de considerarla como una posibilidad de ser para ser dada³³. La profundidad, para hallarla, hay que buscarla, hay que atenderla, y para ello se necesita previamente la voluntad de hacerlo, un pre-ver, una pre-ocupación.

Precisamente en ello descansa –así lo acusa Ortega– el “mal” del pueblo español: en la pasividad de su mirada, en ese vago y errante ver que no alcanza a

³² Sobre la condición anticipatoria de la atención hablaremos en Cap. 6, 1.

³³ Cfr. SAN MARTÍN, Javier. *op. cit.*, p.100.

descubrir más allá de lo patente, de las impresiones; que se conforma con ser *impresionista* y que no aspira a ir más allá, a la búsqueda de lo profundo, como sí hace –afirma Ortega– el sujeto germánico o gótico³⁴. Por ello reclama, en su afán de ver más allá, que no olvide el español su *herencia germánica* (MQ, I, 356) y que use su atención para descubrir la *clara*³⁵ profundidad de las cosas que habitan en su mundo:

Hay, pues, toda una parte de realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir los ojos y oídos –el mundo de las puras impresiones–. Bien le llamamos mundo patente. Pero hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquel no es, por ello, menos real. Necesitamos [...] algo más que abrir los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo [...] El mundo profundo es tan claro como el superficial, solo que exige más de nosotros (MQ, I, 335).

Ejemplifica Ortega, mediante el sonido de los arroyos y las oropéndolas de la Herrería del Escorial, cómo percibimos las impresiones y las *convertimos* –re(con)ducimos– en *cercanas* o *lejanas* mediante una actividad interpretativa, esto es, mediante el uso de una atención que dispensa perspectivas, que ordena y posibilita el sentido según nuestro estado vital. Dice Ortega: «la lejanía es una cualidad virtual de ciertas cosas presentes, cualidad que solo adquieren en virtud de un acto del sujeto. El sonido no es lejano, lo hago yo lejano» (MQ, I, 335). Sin el despliegue de mi atención, el mundo se daría sin orden, sin sentido, caótico y, a la vez, plano. Como dice Rodríguez Huéscar (1985, 83), «aquí viene a insertarse [...] la atención: organizadora de campos estructurales, ordenadora, relacionante, conexiva, en torno a un *centro* de fijación». Añade Silver (1978, 153): una atención que «ordena todo lo que entra en nuestro campo visual, empezando con lo que está en el centro y ampliándose hacia los bordes externos», hasta «hacer de cada cosa el centro del universo» (MQ, I, 351). La percepción, pues, no se reduce al mero acto de captación de impresiones. Si así fuese,

³⁴ No cuesta hallar firmes antecedentes a esta distinción en varios artículos de juventud, podemos destacar, por citar algunos ejemplos, «El “Pathos” del sur» (1911) (OC, I, 499) y, especialmente, «Arte de este mundo y del otro» (OC, I, 186) de 1911. En abril de 1915, en «Meditación de El Escorial» (OC, II, 553) reaparece la confrontación entre el carácter gótico y el español, esta vez muy relacionada con las *Meditaciones del Quijote* al mantener un espíritu crítico frente al temperamento español y por mantener la figura de Don Quijote como eje de discusión.

³⁵ Ortega se afana porque el lector no caiga en la idea de que *profundidad* es sinónimo de *oscuridad*, todo lo contrario. Tanto la superficie como la profundidad tienen su tipo particular de claridad patrimonial: «hay claridad de impresión y claridad de meditación» (MQ, I, 356).

los sonidos no serían *lejanos* o *cercanos*. La percepción requiere de atención si pretende comprender la realidad. En la percepción de todo *input* se produce una apropiación de la impresión que implica elaboración y ordenación de lo recibido, una interpretación del inmediato bruto; «al escucharlos [...] los envuelvo en un acto de interpretación ideal» (MQ, I, 334), los dispongo para su *conceptualización* y, con ella, para su *salvación*.

Como apunta Carpintero (2000, 52), «la sensación no se da aislada ni hecha “cosa”, sino que ha de ser abstraída, separada para su consideración». La sensación requiere de nuestra actividad cognitiva, de nuestro esfuerzo hermenéutico, de nuestra capacidad para meditar y conceptualizar el medio si pretende darse. «Si no hubiera mas que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el ver pasivo un ver activo que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar» (MQ, I, 336), que es auténtica *percepción*³⁶; un ver que, del caos de impresiones, hace que se pase «a una primera estructura de planos por la atención» (Carpintero 1990, 53); en definitiva, un ver que es atender.

Captamos, así, la sensación; la fijamos; le atribuimos orden y la conectamos; la conceptualizamos y, con ello, la descubrimos (*alétheia*). Este es el proceso necesario para advertir la profundidad de las cosas, ineluctable para la salvación que Ortega pretende. De los árboles («mundo patente»), descubro yo el bosque («mundo latente» o profundo), un concepto que conformo a través de estructuras de ordenación (al advertir la relación de unas cosas con otras) las cuales me permiten dotar de sentido lo visto. Así «acaba por pasar el conocimiento de la impresión al concepto. Primero el objeto es visto o, más en general, intuido; luego el concepto es concebido» (Carpintero 1990, 53). Expone meridianamente Ortega:

Cuando abrimos los ojos [...] hay un primer instante en que los objetos penetran convulsos [...]. Mas poco a poco entra el orden. Primero se aquietan y fijan las cosas que caen en el centro de la visión, luego las que ocupan los bordes. Este aquietamiento y fijeza de los contornos procede de nuestra atención que las ha ordenado, es decir, que ha tendido entre ellas una red de relaciones [...]. Si seguimos

³⁶ «De suerte que, si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico –donde se alude a coger, apresar– el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas» (MQ, I, 353). Para Ortega, percibir emerge de la idea de apresar, de dominar.

atendiendo a un objeto este se irá fijando más porque iremos hallando en él más reflejos y conexiones de las cosas circundantes (MQ, I, 350-351).

Esto es la *profundidad*: lo que hallamos de aludido en cada cosa; lo que menciona al resto de cosas circundantes hasta cubrir el Universo entero. Esto es el *sentido* de la cosa: la coexistencia con las demás. A ello alude el *amor* que tanto predica Ortega, a la pura síntesis, donde «la meditación es el ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso» (MQ, I, 351). El *concepto*, la idea, es la clave que escolta el mirar atento que nos permite advertir la profundidad, pues permite acceder al aspecto que no alcanzábamos. «El concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás» (MQ, I, 351), nos da un esquema de la misma, nos ofrece los límites donde empieza esta y comienzan las demás, pues la fija, pues nos permite pensarla, «es literalmente un órgano con que captamos las cosas. Solo la visión mediante el concepto es una visión completa; la sensación nos da [...] la impresión de las cosas, no las cosas» (MQ, I, 354). Defendía Schapp que «sin las ideas que posibilitan la aprehensión de las cosas, la percepción, [...], sería ciega»³⁷, pues guiados por ideas es como convertimos el caos en orden y descubrimos las cosas. Sin ideas, sin conceptos que nos *revelan* facciones del mundo antes ocultas, seríamos ciegos. Es, pues, mediante él, que expiaremos la falta que tanto duele a Ortega: la percepción de profundidad.

Ahora bien, hay que advertir que «el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla» (MQ, I, 355). A pesar de la veneración de Ortega por la mirada germánica, no olvida –y así nos advierte– que el concepto nos completa la percepción, sirve para fijar la realidad, pero tiene también su carencia si se atiende en exclusiva, pues no nos da la *carne* de las cosas sino el sentido solo de las mismas. El concepto nos permite la profundidad, pero ignora por defecto su superficie. «Comparado con la cosa misma el concepto no es más que un espectro»

³⁷ ORRINGER, Nelson R.. *op. cit.*, p. 138. Es interesante recordar, siguiendo los estudios del propio Orringer, que el momento de mayor acercamiento de Ortega a las ideas de Schapp es, precisamente, entre 1913 y 1914, cuando se están cerrando las *Meditaciones* ahora comentadas. Especialmente vemos el influjo de la obra *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* sobre la fenomenología de la percepción.

(MQ, I, 352), es el sistema de relaciones y límites de su contorno, pero le falta la superficie, la carne, la impresión³⁸:

Representamos [los españoles] en el mapa moral de Europa el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento. No hay duda que seríamos infieles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración (MQ, I, 359)

Se necesitan, pues, ambas miradas para obtener la cosa en sí, se requiere ser mediterráneo y germánico a la vez. Como diría Rodríguez Huéscar (1985, 76), «superficie y profundidad se necesitan mutuamente»:

Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. [...] Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber: la forma, el sentido físico y moral de las cosas (MQ, I, 353).

Será así, pues, atendiendo tanto a lo patente como a lo latente, como daremos voz a las cosas mudas de nuestro derredor. Será así, combinando ambos modos de mirar, como salvaremos la circunstancia en su conjunto, descubriendo en *escorzo* (*Abschattung*), donde «la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual» (MQ, I, 337). Veo, pues, las cosas con mis ojos y a través de mis conceptos, siempre desde mi perspectiva, desde mi proyecto vital. Coincidimos con San Martín (1998, 113) y con Rodríguez Huéscar (1985, 77) cuando dicen que, en rigor, no hay un puro ver, pues no hay latencia sin presencia. Nunca vemos meros puntos luminosos, siempre tras ellos acecha la idea, se adivina la interpretación de lo advertido por los sentidos, la aparición de estructuras significativas. Quien sabe leer, difícilmente es capaz de ver conjuntos de letras desligados –supondría un gran esfuerzo por su parte, un acto radical de reducción–. El lector, en *actitud natural*, siempre percibe palabras, elabora conjuntos

³⁸ Existe un interesante artículo de junio de 1912 –«Del realismo en la pintura» (OC, I, 565)–, donde escribe Ortega, a propósito de una Exposición de pintura española realizada en Italia, sobre la diferencia entre el realismo y el impresionismo en el arte, corrigiendo con ello a aquellos críticos que confunden ambas posiciones. Las razones giran en torno a lo presentado en estas *Meditaciones* sobre la parcialidad de la mirada impresionista en su afán de alcanzar la realidad.

significativos que armonizan con aquello que ya sabemos, con nuestros conceptos, pues «vivir es estar *ya* en el mundo; por consiguiente, estar *ya* interpretando las impresiones, organizándolas en “estructuras”» (Rodríguez Huéscar 1985, 77). Como dirá Ortega en «Corazón y cabeza» años después: «Para ver, en suma, es preciso fijarse. Pero fijarse es precisamente buscar el objeto de antemano y es como un preverlo antes de verlo» (CC, VI, 210). Cuando vemos cosas, cuando las percibimos –entendiendo, como Ortega, percibir en sentido estricto– lo hacemos mediante estructuras significativas, mediante holismos tendentes a totalidad, a través del *escorzo*.

Este argumento se remacha en «La poesía realista» de la «Meditación Primera»³⁹. En ella se reafirma esta noción del «ver» como proceso combinado, que «consiste en aplicar una imagen previa que tenemos sobre una sensación ocurrente» (MQ, I, 386). Ortega se reafirma en defender el proceso de la experiencia vital –biográfica– como aprehensión de la realidad, donde las expectativas del sujeto resultarán fundamentales al ser las directoras de una atención que, en su labor *selectiva*, marcará el proceso de captación del mundo en torno. «Viénesse a dar la razón a Platón, que explicaba la percepción como la resultante de algo que va de la pupila al objeto y algo que viene del objeto a la pupila» (MQ, I, 386).

Mansamente, a través de esta teoría del conocimiento, Ortega nos va metiendo en su filosofía fuerte, en el raciovitalismo. Poco a poco va fundiendo las nociones de cultura –cognoscitiva– con la de vida. Dice, «toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación, exégesis– de la vida» (MQ, I, 357). La cultura, el bagaje conceptual, nos ofrece *claridad* y seguridad⁴⁰ al aprehender la cosa tras meditarla, desvelándola como mi verdad, como mi porción propia e íntima de la verdad (*alétheia*). Es la *Luz como imperativo*: «el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra [...] la lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución» (MQ, I, 357). La claridad será,

³⁹ Esta «Meditación Primera: Breve tratado sobre la novela» originalmente era la parte conclusiva de un manuscrito que Paulino Garagorri publicaría bajo el nombre de «Variaciones sobre la cirum-stantia» (cfr. ORTEGA Y GASSET, José. «Variaciones sobre la cirum-stantia». *Meditaciones del Quijote*. Ed. a cargo de Paulino Garagorri. Madrid: Alianza: Revista de Occidente, 2008, pp. 125-142). Ortega lo incluyó en sus Meditaciones con ciertos añadidos como el apartado «Novelas ejemplares» y cuatro párrafos introductorios. Cfr. nueva edición de las *Obras completas* (OC, I, 943 notas).

⁴⁰ Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *op. cit.*, p. 88.

así, plenitud de vida. Razón y vida, raciovitalismo en “estado latente”⁴¹. He aquí, pues, en esencia, la raíz de la doctrina perceptivo-atencional de Ortega y el alcance de la misma dentro de su filosofía. La cultura, cada cultura, representará un modo distinto de salvar su circunstancia, una cosmovisión (*Weltanschauung*), un órgano de percepción que posibilitará el esclarecimiento y afirmación de un determinado fragmento de realidad, su perspectiva, su verdad. Sobre ello nos detendremos en adelante, pues en esta ocasión, en su «Meditación Primera: Breve tratado sobre la novela», estima conformar su ambición en realizar únicamente un recorrido histórico tras los diferentes estilos literarios, correspondientes a distintas miradas o regímenes atencionales, que han alumbrado las no menos distintas épocas hasta llegar al *Quijote*: «novela realista [...] [que] lleva infartada dentro de sí la aventura» (MQ, I, 383), la empresa que simboliza aquello que Ortega viene demandando a su lector en todas y cada una de las páginas precedentes: ser como el personaje cervantino, ser un héroe, un *héroe tragicómico* que lucha por «lograr su personalidad original [...] pero al final choca con la realidad, que termina imponiéndosele» (Carpintero 2005, 23). En definitiva, Ortega se limita a advertir, mediante ejemplos históricos, cómo pensamiento y cosmovisión, concepto y percepción, caminan de la mano hasta el punto que la noción de realidad de cada época oscilará en función del régimen atencional de su portador, pues –añadimos nosotros– «dime lo que atiendes y te diré quién eres».

Así pues, tal y como advertíamos al inicio de esta humilde exégesis, mediante apenas unas pocas alusiones francas, se acoge Ortega al uso del fenómeno de la atención para explicar el modo en que el sujeto *ilumina* el mundo en torno, *salva* la circunstancia desvelando el *sentido* de las cosas y, con él, el de uno mismo. La atención es el elemento quizá más vago y escurridizo del aparejo cognitivo humano, un mayordomo sin afán de protagonismo; no obstante, tal y como empieza a demostrar Ortega, quizá sea el más fundamental e ineluctable para el ejercicio humano, no solo entendiendo a este como ser biológico, sino como ser biográfico, pues es quien permite la preconizada conexión del yo con su circunstancia:

⁴¹ Orringer se afana en advertir que, todo y que en ciertos pasajes parece dibujarse ya una idea de *vida* o de *realidad radical* fundamentales para el proyecto raciovitalista, debemos conformarnos, en *Meditaciones del Quijote*, en afirmar aún su “estado latente”; estamos cerca, pero no todavía como lo estaremos en los años treinta. Cfr. ORRINGER, Nelson R.. *op. cit.*, p. 205.

No es necesario exagerar la importancia psicológica de esta función [la atención]. Se puede decir que subyace bajo cada una de las otras facultades mentales. Es el proceso por el que la conciencia se enfoca hacia una dirección especial [...] sin ella, una ensoñación sin sentido tomaría el lugar de un pensamiento coherente (Cappie, 1886, 201).

2.2.2. EXCURSO A «ESTRUCTURA DE “NUESTRO” MUNDO»

Antes de continuar con nuestro repaso a las obras orteguianas, por cuestiones de orden conceptual, nos vemos con la necesidad de realizar un segundo excursus, esta vez hasta 1957, cuando aparecieron a luz pública, también de manera póstuma, la transcripción de unos cursos de temática sociológica englobados bajo el título *El hombre y la gente*.

Repetidos a lo largo de los años treinta⁴², estos cursos contenían una sección titulada «Estructura de “nuestro” mundo» o «Mundo, contorno y circunstancia» según programas. En ella, Ortega –un Ortega, como ya lo era en *Epílogo de la filosofía*, mucho más maduro y preclaro– realizaba, dentro de una revisión de su despliegue filosófico, una relectura más rotunda y concluyente de algunos aspectos abordados celosamente en sus *Meditaciones del Quijote*, especialmente los referentes al modo en que el sujeto vive su mundo y lo estructura para extraer de él su sentido.

En su pretensión de analizar la estructura del mundo, defiende el madrileño la prioridad de revisar la *circunstancialidad* de este como atributo imprescindible para que sea, precisamente, «nuestro»; un mundo vivido por nosotros, ya que de algún modo somos, frente a él, *sujetos creadores*⁴³. Así, presenta al mundo como esa «maraña de

⁴² El nombre *El hombre y la gente* lo vemos por primera vez en una conferencia en Valladolid el año 1934. Podemos encontrarla en la nueva edición de las *Obras completas* (OC, IX, 166). En 1936, dos años después, reaparece en otra conferencia, esta vez en Rotterdam (OC, IX, 203). Entre 1939/1940 aparece como curso en la Sociedad de Amigos del Arte de Buenos Aires (OC, IX, 280) y de nuevo reaparece en el curso de 1949/1950, esta vez en Instituto de Humanidades de Madrid (OC, X, 139). Cfr. notas del editor de la nueva edición de las *Obras completas* en OC, X, 482.

⁴³ Cfr. HG, VII, 114-115.

asuntos o importancias en que el Hombre está, quiera o no enredado, y el Hombre [por tanto] el ser que, quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos» (HG, VII, 116). La vida de cada hombre es –según Ortega– quehacer, ocupación y preocupación por asuntos mundanos. Las cosas, en tanto asuntos con los que el hombre se encuentra, serán vividas, pues, como enseres, como *prágmatas*. Ahora bien –y yendo directamente a nuestros asuntos–, esas cosas, para ser vividas, primero «tendrán una a una que serme dadas» (HG, VII, 117), esto es, primero deberé tomar conciencia de ellas para poder así ocuparme y, cuando digo tomar conciencia, me refiero precisamente a que deberé prestarles atención.

Volvemos así a las ideas desplegadas en *Meditaciones y Epílogo de la filosofía* donde Ortega distinguía entre el ver pasivo y el ver activo reforzando la idea de que la realidad solo se me da si la atiendo y, por tanto, en perspectiva. «Ver, lo que se llama estrictamente ver, nadie ha visto nunca eso que se llama manzana» (HG, VII, 118), pues de la manzana, dada mi (in)capacidad, solo puedo obtener en cada instante una perspectiva. Puedo coleccionar recuerdos de miradas previas, pero nunca serán la manzana en sí, solo evidencias de segundo orden, recuerdos. Puedo asumir lo que es una manzana con solo ver una facción de la misma, pero debo mantener la reserva de saber que el resto de perspectivas o posibilidades me son solo *com-presentes* en cada momento, nunca presentes. Así ocurre con la manzana y mucho más con lo que hay *más allá* de ella, con el resto de mundo que ahora no percibo pero del que sé de su existencia por mi experiencia previa, del que sé que *está ahí* a pesar de prestar atención solo a mi manzana; un *más allá* del que sé por costumbre, por hábito o uso. Así, afirma Ortega, que «lo presente es para nosotros en actualidad; lo com presente, en habitualidad» (HG, VII, 119). No percibo el mundo en el momento en que atiendo un aspecto de la manzana, no obstante, sé de su existencia y sé que podría acceder a él si me lo propusiera, pues es realidad, aunque potencial.

Así llega Ortega a una primera ley sobre la estructura de «nuestro» contorno: «el mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presentes e innumerables cosas en el momento latentes, ocultas, que no están a la vista, pero sabemos o creemos saber [...] que podríamos verlas» (HG, VII, 119).

De esta ley emerge una segunda, una de base estrictamente atencional. Con un lenguaje de carga altamente gestáltica que nos arroja de lleno a la definición del fenómeno figura-fondo de Rubin y Wertheimer (1915), expone Ortega: «no nos es presente nunca una cosa sola, sino que, por el contrario, siempre vemos una cosa destacando sobre otras cosas a que no prestamos atención y que forman un fondo sobre el cual lo que vemos se destaca» (HG, VII, 120). Se dan dos capas perceptivas, dos sedimentos, fondo y figura, donde el primero genera un horizonte sobre el que se destacan en cada momento una o varias cosas con las que nos las vemos existencialmente. Figura y fondo son, así, dos estratos del mundo en el que nos hallamos: «el mundo en que tenemos que vivir posee siempre dos términos y órganos: la cosa o cosas que vemos con atención y un fondo sobre el cual aquellas se destacan» (HG, VII, 120), un fondo al 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. [...] El horizonte es también algo que vemos, que *nos es ahí*, patente, pero nos es y lo vemos casi siempre en forma de desatención porque nuestra atención está retenida por tal o cual cosa que representa el papel de protagonista en cada instante de nuestra vida. *Más allá* del horizonte está lo que del mundo no nos es *presente* en el ahora, lo que de él nos es *latente* (HG, VII, 120).

Esta organización latente-patente se manifiesta bajo el fenómeno fondo-figura con una deslumbrante claridad. Para Ortega, es la atención el fenómeno encargado de generar y distribuir la estructura de nuestro mundo, un mundo que se fracciona en *contorno* –«porción del mundo que abarca en cada momento mi horizonte a la vista y que, por tanto, me es presente [...] mundo patente» (HG, VII, 120)– y un *más allá* – que es «latente en cada instante determinado, hecha de puras compresencias» (HG, VII, 121) –. Defiende así Ortega que, en cada mirada que lancemos al mundo, la atención procurará –protegiéndonos del colapso que supondría la inundación de impresiones– presentarlo siempre estructurado, y lo hará bajo tres estratos fundamentales: a) *figura* – objeto u objetos que en cada caso me son destacados–; b) *horizonte*, plano sobre el que destaca la figura y franja que divide el mundo que me es patente del que me es latente; c) y un *más allá* potencial o virtual que se dará como compresencia. Todos ellos: figura,

fondo y más allá virtual conforman, pues, el sistema que compone la estructura de «nuestro» mundo, un sistema que se erige, como no podía ser de otro modo, mediante la puesta en marcha del fenómeno de la atención.

3. CURSO PÚBLICO SOBRE «SISTEMA DE LA PSICOLOGÍA»

Al poco de publicar sus *Meditaciones del Quijote*, retornando a los aledaños de 1915, Ortega ofreció una serie de lecciones –entre los meses de octubre y marzo– en el Centro de Estudios Históricos bajo el epígrafe curso público sobre «Sistema de la psicología»⁴⁴. Desafortunadamente, su publicación no llegó hasta 1979 cuando, bajo la rúbrica –discutible⁴⁵– de *Investigaciones psicológicas*, aparecieron de la mano de Paulino Garagorri⁴⁶. Este hecho nos obliga a desplegar la ya común advertencia de que lo publicado son manuscritos, algunos de ellos apuntes poco perfilados, divulgados fuera de su contexto original, lo que nos exige mayor prudencia en las labores de interpretación y no menor cura en la contextualización de su abordaje, por lo que intentaremos ser especialmente cautos en nuestras inferencias.

Ya de muy joven –como venimos advirtiendo en nuestro recorrido por los campos de la atención– mantuvo Ortega recurrentes galanteos con la psicología. A nadie debiera sorprender, pues, que destinase, justo cuando más impregnado de fenomenología y de su importante carga psicológica se hallaba, un conjunto de lecciones a discutir sobre los fundamentos de esta. Sus aproximaciones a la disciplina comenzaron muy temprano, a través de la figura de Giner de los Ríos quien, en su

⁴⁴ Cfr. «Nota preliminar» a cargo de Paulino Garagorri a las *Investigaciones psicológicas* publicadas por Alianza Editorial, 1982.

⁴⁵ Desde el inicio, fueron muchos los críticos, a los que me uno, que defendían que el conjunto manuscrito debiera haberse llamado «Sistema de la psicología», tanto por el contenido que alberga como por ser este el epígrafe que usó el autor para sus lecciones. Tras años de mantener el nombre *Investigaciones psicológicas*, al fin, en la última edición de las *Obras completas*, viene recogido bajo dicho lema (cfr. SP, VII, 428).

⁴⁶ *Investigaciones psicológicas*, publicadas por la *Revista de Occidente*, en Alianza Editorial, en 1982. Aparecían en la misma edición los textos «Sensación, construcción e intuición», «Sobre el concepto de sensación» y el compendio «Para un diccionario filosófico». En 1983, todos estos escritos se incorporaron a la *Obras completas* en su tomo XII excepto «Sobre el concepto de sensación» que ya aparecía en el tomo I. Actualmente las hallamos en la nueva edición de las *Obras completas* en SP, VII, 428.

propuesta krausista, solicitaba ya «los avances de la “novísima psicología” que estaban desarrollando Wundt, Lotze, Helmholtz y tantos otros pioneros» (Carpintero, 2001, 187). La intención debió dejar cierta mella en el joven Ortega, pues no tardó en preferir presenciar el desarrollo de tan ponderada psicología en primera persona marchando a Leipzig, al laboratorio de psicología experimental de Wundt; de ahí lo hizo a Berlín para estudiar con Simmel y luego a Marburgo para hacerlo con Natorp. Si bien con el tiempo maduraron sus inquietudes y viraron sus inclinaciones, no así sucedió con su interés por lo psicológico, pronto estudió a Husserl, a Scheler, más adelante a Brentano. Entre tanto se interesó por Freud y su psicoanálisis⁴⁷; por la *Gestalttheorie* –avivado seguramente por su fascinación hacia las teorías ambientalistas de von Uexküll – y, como nos indica Silver (cfr. 1978, 95), siempre estuvo al tanto de los estudios sobre percepción de la escuela fenomenológica (Stumpf, Lipps, Katz y Jaensch, Pfänder, Schapp o Geiger)⁴⁸. Así que, aunque no fuese este su terreno oriundo, no podemos decir que Ortega no fuese un gran conocedor de los avatares de la psicología. Quizá por ello, por su condición de filósofo y no de psicólogo, se sintió en disposición a analizar los fundamentos de la misma.

En su primera y única parte conocida del curso –inicialmente se profería su continuidad (cfr. SP, VII, 531)–, Ortega se lanzaba a despejar el camino a una psicología clausurada, a sus ojos, en los viejos caparazones metodológicos del neokantismo. Estaba alejándose del legado natorpiano⁴⁹ en el que se moldeó, mucho más de las ideas de los viejos gurús de la disciplina como Wundt, de quien, apuntaba Pinillos (cfr. 1983)⁵⁰, si importante fue su influencia, no menos el desencanto que su idealismo causó en el madrileño. Ortega, el Ortega de 1915, flirteaba ya en otros foros y con otros actores. Como Europa, estaba «mudando de dioses y, por lo tanto, sin dioses» (SP, VII, 439), el continente se regeneraba y él no deseaba quedar al margen de los

⁴⁷ En 1911 publica una serie de artículos sobre ello en la revista argentina *La lectura*: «Psicoanálisis, ciencia problemática» (OC, I, 216).

⁴⁸ Existe mucha bibliografía respecto al papel de Ortega en la psicología. Destacamos, entre otros, los textos: CARPINTERO, Heliodoro. «Ortega y la psicología». *Historia de la Psicología Española*. Madrid: Eudema, 1994; CARPINTERO, Heliodoro. *Esbozo de una Psicología según la razón vital*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2000; *Psicopatología. Número monográfico “Ortega para la Psicopatología” I y II*, vol. 3, núm. 2 y 3, 1983; *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 16, núm. 3 y 4, 1995.

⁴⁹ Cfr. SAN MARTÍN, Javier. *op. cit.*, p.74.

⁵⁰ Cfr. PINILLOS, José Luis. «Ortega y su proyección psicológica». *ABC*, 7 de mayo, 1983.

nuevos vientos. Uno de los que más prometedoramente soplabla era la fenomenología de Husserl, y a ella se arrimó. Las *Investigaciones lógicas* del moravo inauguraban cierta tendencia de transformación metodológica en el campo de las ciencias que posibilitaba una nada sencilla superación del subjetivismo, muy presente en la psicología. Por ello afirmamos con Lafuente (1983, 59) que «si hay fenomenología en estas lecciones –y la hay en abundancia, sin duda–, se debe a su valor instrumental para sacar a la psicología del grave *impasse* en que, según Ortega, se halla sumida».

Así, dadas las intenciones del preceptor, se advierte pronto que estas no iban a ser estrictamente unas lecciones de psicología, sino más bien unas lecciones destinadas a analizar la posibilidad de la misma⁵¹. Iban a ser y fueron un curso de filosofía sobre la psicología, un curso que aspiraba a engendrar un diagnóstico de la disciplina para desplegar las recetas necesarias que hiciesen «posible un sistema psicológico» (SP, VII, 435). En otras palabras, el «Sistema de la psicología» pretendía advertir a la psicología del mal del subjetivismo y de la necesidad de su superación, en tal caso, mediante el despliegue de una herramienta mucho más eficaz y adaptada a los desafíos del siglo XX: la fenomenología husserliana.

Las lecciones, pues, se centraron en desarrollar una revisión, crítica, de la definición vigente de «lo psíquico» –materia fundamental de la disciplina–, tratando de desvelar las posibilidades de la psicología para erigirse como ciencia de «realidades», como una disciplina descriptiva a la que la noción de «verdad» le fuera inherente. De ahí la invitación –más bien el arrojo– a emprender una reflexión interna que le condujese a alcanzar una definición válida y clara del concepto, de lo que se entiende por «lo psíquico». Esta aproximación nos dejará realmente cerca de nuestro fenómeno, será aquí, pues, donde centraremos nuestra mirada:

Podemos observar la desintegración de una tradición epistemológica que va desde Descartes hasta Kant, para la que la conciencia o el *cogito* es el cimiento de toda certeza y conocimiento. El problema de la atención solo aparece cuando la conciencia deja de tener una prioridad fundacional indiscutible –cuando el sujeto deja de ser sinónimo de una conciencia que esencialmente se presenta a sí misma,

⁵¹ Cfr. LAFUENTE, Enrique. «El “*Sistema de Psicología*”, de Ortega y Gasset». *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, vol. XVIII, Madrid: Ed. Universidad Complutense, 1983, p.55.

cuando ya no existe una congruencia inevitable entre la subjetividad y un «Yo» pensante (Crary 2008, 63).

Mediante su versión atencional de la coexistencia entre el yo y su entorno, pronto definirá a la conciencia –tal y como vimos anteriormente (Cap. 1, 3.3)– como *al referirse mismo*.

3.1. LA CONCIENCIA COMO EL ACTO DE *REFERIRSE-A. DII CONSENTES*

En las cuatro primeras lecciones de su curso sobre «Sistema de la psicología», Ortega intenta perfilar los que él considera que son y deben ser los «problemas nodales» de la actual psicología, esto es, filosofa –y postula la necesidad de filosofar– sobre las bases o posibilidades a las que se debe enfrentar la psicología como disciplina para regenerarse, para hallar su propia noción de verdad y superar el lastre subjetivista. La idea principal es la de hallar herramientas y razones que permitan a la psicología imponerse a los escollos de la modernidad sin caer, en consecuencia, en otras tendencias de marcado carácter metafísico. Entre los problemas nodales que se plantean se halla la pregunta fundamental para toda psicología: ¿qué es la psique?

Cuestionarse qué es lo psíquico no es baladí, evidentemente fundamenta el sentido pleno de la disciplina, pero coyunturalmente tampoco parece ser inoportuno al hallarnos en la secuela de una vieja alternancia de hegemonías entre la psicofísica, que se resistía a distinguir entre psíquico y físico, y un idealismo que se aferraba a su reduccionismo por someter todo fenómeno a mera cognición. La consecuencia, según Ortega, un residuo que convertía a lo psíquico en un triste mito –maltrecho– de lo que debiera representar; un mito, triste, que pretendía obligarnos a diferenciar entre físico-externo y psíquico-interno; un mito que, si pretendemos avanzar posiciones, estamos forzados a superar. Aparece aquí la alternativa fenomenológica y su invitación a conquistar la idea de conciencia mediante análisis fenomenológico, esto es, mediante un

exhaustivo examen descriptivo de lo que esta representa, de sus modalidades y de sus relaciones esenciales⁵².

Para desplegar este abordaje, Ortega echa mano de viejos argumentos ya vistos en sus *Meditaciones*. Pronto saca a relucir, con versión modificada, el citado ejemplo de la “naranja”, ahora bajo el aspecto de una mesa, y emprende una diversificación entre el *ser fenoménico* y el *ser real*, es decir, entre lo patente e inmediato de la mesa y lo latente o virtual que conforma el objeto. Trata, el madrileño, de evidenciar a sus alumnos las ventajas que nos concede, por descriptivo, el método fenomenológico frente a los viejos intentos explicativos –refiriendo a las visiones psicofísica, psicologista y fisiológica–. Frente a estos, frente a los viejos métodos, apuesta Ortega por una opción que nos permita cercar el objeto mismo de la psicología sin caer en terquedades ideológicas o presunciones que nos alejen de la evidencia: la descripción fenomenológica. Según Ortega, este será el método mediante el cual «lo psíquico y lo físico se nos dan como fenómenos distintos, con la misma inmediatez. No se puede reducir lo uno a lo otro» (SP, VII, 451), pero tampoco comprender el uno sin tener en cuenta al otro, pues se dan de modo correlativo. Físico y psíquico tienen ambos su propia claridad, son indispensables, pero, no por ello, indiferenciables. Mediante el método descriptivo podemos, de un modo certero, delimitar el núcleo duro de la disciplina psicológica.

Llegamos así a la «Lección V»⁵³. A partir de ella, Ortega trata de abordar las condiciones de esa verdad que la psicología necesita para confinar y dar respuesta a su problema más nodal, «lo psíquico», el cual se perfila a través de la conciencia y su contenido. Busca, para ello, establecer los límites del fenómeno *conciencia* mediante la clarificación del modo en que esta actúa, del modo en que se relaciona y conecta con el resto de fenómenos que le atañen, sus contenidos. Dicho de otro modo, a partir de la

⁵² Cfr. ECHEGOYEN OLLETA, Javier. «"Sistema de Psicología". Fundamentos y tesis principales de la psicología fenomenológica de José Ortega y Gasset hacia 1916». Madrid, Julio 2002. [en línea]: <http://www.e-torredebabel.com/OrtegayGasset/Estudios/SistemadePsicologia.htm>

⁵³ En 1915, en la primera edición de *El Espectador*, aparece un texto en el que se compendian las principales ideas expuestas en las lecciones V y VII bajo el nombre de «Conciencia, objeto y las tres distancias de este». El texto versa particularmente sobre las diferentes maneras de darse la realidad a la conciencia. Este aparece recogido en el segundo Tomo de las *Obras completas*: OC, II, 61.

quinta lección, Ortega analiza los distintos modos en que el sujeto llega al ser de las cosas para delimitar, por consiguiente, el ser mismo de la psique.

Comienza el análisis a través de la distinción entre *percepción* y *fantasía* como dos modos esenciales de la conciencia. Ambas, las cosas reales-percibidas (v. g. una rosa) y las irreales-fantásticas (v. g. un centauro), más allá de sus peculiaridades –que no se ocultan, pues la rosa se da a la conciencia, mientras que el centauro requiere cierta actividad por su parte–, tienen en común un rasgo elemental: ser ambas alimento de nuestra psique, «meta de nuestra conciencia [...] aquello a lo que nos referimos» (SP, VII, 466). La conciencia, tanto cuando vemos como cuando imaginamos, juzgamos, queremos o sentimos, interactúa con sus contenidos, anda siempre afanada con algo, pues «toda visión es visión de algo; toda imagen algo imagina» (SP, VII, 466). Por ello –y se suma aquí a los postulados de Brentano y Husserl–, defiende Ortega que lo que define el carácter de nuestra conciencia es, precisamente, su *carácter intencional*, su referencia-a otro elemento que no soy yo o, en otras palabras, su tendencia-hacia lo otro (como conviene destacar: *at-tendere*).

La condición humana nos empuja a un hacer-con otro elemento del sistema que no soy yo, que está frente a mí, lo «contrapuesto» a mí, el *objeto*. Por ello afina que, si «objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro [...] viceversa: conciencia es referirse a un objeto» (SP, VII, 467), es el *referirse-a*. Tal es, o debiera ser, la materia de la psicología:

esa cosa a la que llamamos «conciencia» es la más rara que hay en el universo: pues [...] parece consistir en la conjunción, complexión o íntima, perfecta unión de dos cosas totalmente distintas: mi acto de referirme a –y aquello a que me refiero. [...] el hecho mismo de conciencia consiste en que yo hallo ante mi algo como distinto y otro que yo (SP, VII, 466).

Conciencia, en ese hallarse ante algo que no soy yo, fenomenológicamente parece incluir una *focalización* hacia la alteridad –el objeto– con la intención de *fijarlo*, de acentuarlo sobre el fondo –dado también de algún modo a la conciencia– para, así, comprenderlo. La atención irrumpe aquí de un modo contundente posibilitada por esa toma de conciencia, focalizándose sobre los elementos que le resultan interesantes. En

otras palabras, en la coexistencia dada entre el «yo-sujeto» y «mi circunstancia-objeto» posibilitada por esa conciencia intencional, la atención ejercerá de foco luminoso destacando figuras sobre el fondo, resaltando elementos para su comprensión. En tal diada, el nexos («y») será, precisamente, el gesto intencional que permite el despliegue de la atención. Distingue así Ortega, en una peculiar y bien traída semasiología en la «Lección VI», entre las *cosas*, las cuales «llevan dentro de sí todo lo necesario para que las entendamos [...], [son] “categoremáticas”» (SP, VII, 470) –sea el «yo» o también «mi circunstancia»– y las *expresiones conectivas* como «y» u «o», las cuales no se pueden comprender si no es en relación o referencia a las cosas que vinculan, pues dependen de las expresiones categoremáticas para cobrar sentido al darse «incrustadas como partes en un todo o complejo significativo [...] [pues son] co-significativas» (SP, VII, 471). Dicho de un modo más sencillo, los nexos «y», «o», «pero», «con», por sí mismos no tienen significado, pero sin ellos el sistema o estructura tampoco podría darse.

Por tanto, si por un lado se dan las partes que poseen sentido por sí mismas (el sujeto que mira y el objeto mirado) y por el otro la atención posibilita la aparición de figuras, la atención será el órgano conectivo mediante el cual la realidad toma sentido. Es, pues, mediante el carácter atencional –consciente y voluntario– del ser humano que el sujeto *selecciona*, del gran conjunto de estímulos del entorno, el conjunto que presente como objeto; a continuación lo *focaliza*, fijándolo en su mirada, *resaltándolo* del resto de elementos que restarán en horizonte. Luego lo *interpreta*, genera *síntesis* y establece la *ordenación* estructural de lo percibido dándole luz, clarificándolo, *salvándolo*. Por ello, la verdad a la que la psicología debiera ambicionar –su verdad–, tendría que aspirar a «la realidad radical según Ortega, que no será ya la de las cosas, como sostenía el realismo, ni del yo, según defendió el idealismo, sino la del yo con las cosas» (Lafuente 1983, 66).

En la séptima entrega de sus lecciones –si todavía no había quedado claro–, resuelve pronto a responder qué es para él «conciencia», qué significa «lo psíquico». Arguye, en primer lugar, que no nos es *natural* advertirla, que solo mediante una torsión o reversión de nuestra natural actitud podemos atenderla –reconocemos aquí el método husserliano, también cierto atisbo de proto-ensimismamiento–. La conciencia no es la

cosa, ni el alma, es «mi actuar con respecto de la cosa» (SP, VII, 482). Y tras desplegar un análisis de las posibilidades de su dación –tanto activas (percepción, imaginación y mención) como pasivas (meditación y juicio)⁵⁴–, esgrime:

el fenómeno conciencia [...] se distingue de todas las demás cosas del mundo porque en él hallamos el carácter o nota de referirse un sujeto a objetos. En todos los otros fenómenos que no son conciencia encontramos a unas cosas relacionándose con otras [...] la conciencia no es una cosa que se refiere a otra, sino que es el referirse mismo [...] el darse cuenta de algo (SP, VII, 493).

Ni una cosa, ni otra, sino síntesis, *Dii consentes*; el resultado de *mi individual contextura psíquica*, donde la atención se introduce como modulación de la toma en consideración.

Tal definición sirve a Ortega para retomar, ya en la «Lección X», su argumentación inaugural sobre el concepto de *verdad* y el papel de la cultura (científica) en la empresa de su consecución. «Toda ciencia [dice] y toda parte de cada ciencia no es sino la creencia de que se posee una serie de verdad» (SP, VII, 498), pero toda ciencia, en tanto cultura, posee su propio sistema conceptual y, con él, la limitación de sus propios criterios de verdad. Mediante sus conceptos, la ciencia, no alcanza sino verdades particulares, propias, emulsiones de una verdad universal a la que idealmente aspira. Cual sistema hermenéutico, cobijará solo su particular versión de una verdad mayor, universal e inalcanzable. «Cada época está constituida en definitiva por unas cuantas propensiones y unas cuantas cegueras, dentro de las cuales viven los individuos» (SP, VII, 500). Somos, de tal modo, un mero eslabón de una cadena que, completa, aspira a la visión absoluta de la Verdad –a un Dios en tanto integración–. Pero no somos inmortales, vivimos sometidos a la parcialidad de nuestro tiempo, inmersos en un bagaje cultural que nos constriñe a atender unas cosas mientras desatendemos otras según lo que somos, según nuestra individual contextura psíquica:

⁵⁴ Distingue Ortega entre dos modos fundamentales de actuación de la conciencia: los pasivos, que incluyen a la *percepción*, la *imaginación* o la *mención* (también en «Conciencia, objeto y las tres distancias de este»); y los que se dan mediante actos de carácter más elaborado, secundarios: la *meditación* y el *juicio*, procesos que requieren la actividad del vidente, que implican la generación de síntesis. Opone, así, Ortega una «conciencia natural» *pasiva*, que ve sin mirar, a una conciencia atenta, que acude al fenómeno –fenomenológica por tanto–, que mira *activamente*.

Si una cosa existe para nosotros, si nos percatamos de ella y de otra no, es, como suele decirse, porque tenemos para ella atención. Pero si esta atención no ha de quedar como un vago término y si intentamos ver en qué consiste hallaremos que no es sino el resultado de nuestra individual contextura psíquica (SP, VII, 525).

Poseemos, pues, una noción de verdad, no la verdad. Desde nuestra existencia alcanzamos únicamente a una exigua porción de la misma, nuestra porción. Ahora bien, el hecho de ser *nuestra porción* significa que alcanzamos, como poco, su carácter verdadero. Dada mi mirada parcial, «si algo es, en rigor, verdad para mí –será verdad en absoluto» (SP, VII, 521) pues:

donde yo estoy en efecto nadie está y el mundo envía hacia mí una perspectiva, toma un aspecto que yo solo puedo ver. Pero esto no quiere decir que el mundo no sea como yo digo y veo. Todos los aspectos y perspectivas lo son verdaderamente del objeto (SP, VII, 521).

Existe, pues, el consuelo de un algo común y compartido que suaviza el vértigo que genera sabernos *radicalmente solos*. Si bien aceptamos que, en última instancia, «cada individuo es un órgano de percepción en algo distinto a todos los demás» (SP, VII, 525), el objeto advertido, al menos, siempre es, para mí y para los demás. Ahora bien, perdemos la evidencia cuando pretendemos trascender nuestro punto de vista, nuestra particular perspectiva de la verdad. Si dejamos de atender para aspirar a una mirada omniabarcante o, simplemente, que trascienda nuestra mundaneidad, perdemos toda certeza, pues perdemos la capacidad de ver. Solo Dios, en tanto absoluto, no tendría la necesidad de atender.

De este modo, verdad y disposición atencional quedan íntimamente entrelazadas; realidad y conciencia se dan de un modo correlativo⁵⁵. Como dirá Ortega en sus lecciones: «la psicología vuelta de espaldas al mundo estudia la psique, órgano de percepción del mundo» (SP, VII, 525).

⁵⁵ «Ortega reconoce la intervención de [...] la constitución orgánica que se interpone entre la conciencia y el mundo, y solo deja pasar una parte de este [...] la estructura psíquica, que Ortega caracteriza por la atención, con la cual el sujeto selecciona aspectos de su medio, determinando así qué cosas existen para él» (Lafuente 1995, 246).

En su última lección, la XV, cierra Ortega su curso realizando un giro hacia aspectos más técnicos de la percepción y de nuestra conciencia perceptiva. Ortega es muy consciente de que el valor que posee cada cultura es, concretamente, su patrimonio conceptual, su vocabulario o diccionario terminológico, y lo es en tanto los conceptos – así lo vimos en las *Meditaciones*– son órganos de visión. No se ve lo que no se conoce. Ortega demanda que la psicología posea su propio diccionario o lexicón para emprender su reforma teórica, pero no como ciencia lingüística sino atendiendo al substrato psicológico que posee dicho lenguaje, como filosofía del lenguaje. A ello quizá se acoja que aparezcan, en esta última lección, arduos intentos de definir términos como sensación y percepción desde un punto de vista psicológico y no lingüístico.

Su análisis detallado excedería nuestros asuntos, aun por ello rescataremos, a modo de muestra, un pequeño extracto a propósito de la distinción entre *sensación* y *percepción* que afecta directamente al «ver» y, por tanto, al núcleo de nuestros asuntos. El argumento, a pesar de que se dispersa por las sendas de la filosofía del lenguaje, supone una reverberación de la distinción expuesta en las *Meditaciones* entre el *ver impresionista* y el *ver activo o intimista*, entre ver y mirar. Dice el madrileño: «o se entiende por ver el hecho de que tengamos sensaciones luminosas [...] o por ver entendemos lo que vulgarmente entendemos, aquel acto de conciencia en que encontramos las cosas del mundo material que nos rodea» (SP, VII, 529). Distingue, de nuevo Ortega, entre un ver pasivo que recibe impresiones y un ver activo que interpreta viendo y ve interpretando, un ver como percepción en sentido estricto del término. «Cuando veo una manzana o una casa, veo todo menos estados subjetivos míos: no veo mis sensaciones de color sino los colores en el espacio e incorporados, substancializados en la casa» (SP, VII, 532). Llegar a ver mi mirada como el pintor ve el color, supondría –y con ello damos cierre a esta digresión– un grado altamente profundo de inquisición atencional, una re(con)ducción intencionada de mi mirar. Se regresa, así, a los argumentos esgrimidos en sus lecciones precedentes sobre el uso del método descriptivo, donde –como hemos podido advertir– la atención es un elemento fundamental para el estudio y la comprensión de lo psíquico.

Tras tales disquisiciones clausura Ortega, entrado marzo de 1916, las lecciones destinadas a presentar su «Sistema de la psicología». Tras su repaso, nos es sencillo

apreciar cómo, lección a lección, el madrileño ha ido apuntalando aquel galanteo con el fenómeno de la atención que ya vimos desplegado en sus *Meditaciones del Quijote*, cada vez menos elusivo, síntoma de que apenas puede contener su ya incipiente doctrina perspectivista. Pero esto nos pone del próximo capítulo.

4. «ESTÉTICA EN EL TRANVÍA»

Antes de adentrarnos plenamente en el despliegue del método perspectivista – todavía dentro de estos «primeros acercamientos»–, estimamos interesante detenernos en un último texto –muy breve– que concentra y consume la esencia de lo revisado en este capítulo. Hablamos del artículo «Estética en el tranvía». Todavía estaba Ortega clausurando sus últimas lecciones del curso sobre su «Sistema de la psicología» cuando apareció, entre febrero y marzo de 1916, una especie de transitoria reflexión de viaje, de un viaje en tranvía, que fue publicado en su primer tomo de *El Espectador*.

El texto –no por breve poco intenso–, dando fe de una ya asentada lucidez en el discurso, permitió a Ortega combinar, en apenas unos renglones, la proclamada superación del subjetivismo –anunciada en su curso sobre psicología– y la revisada distinción entre ideal y vivido que tanto le afaná en sus *Meditaciones*. A pesar de ser un texto coetáneo a «Verdad y perspectiva» –considerada la evidencia de que Ortega había emprendido ya su periplo perspectivista–, «Estética en el tranvía» deja aparcada la difusión de la doctrina para reiterarse en su justificación. El texto es un breve descargo frente a la incapacidad de las corrientes subjetivista –constructivista– y materialista para dar razón de la verdad de los fenómenos, esta vez, desde una visión todavía no considerada en el presente trabajo, el punto de vista estético. Un ámbito en el que, una vez más, las referencias a los distintos empleos de nuestro fenómeno se repetirán con equivalente protagonismo.

Siguiendo el análisis que realiza San Martín del texto (2012, 113), vemos cómo este se conforma de tres partes correspondientes a tres momentos o intenciones del autor. El primero, un diagnóstico que analiza el objeto del texto, en tal caso «la manera

española de mirar a las mujeres», luego vendrá la reflexión sobre la belleza y, finalmente, el análisis mismo del fenómeno.

Ya desde el inicio del texto, Ortega no elude dejar entrever que su pensamiento se halla atareado en temas perceptivos, concretamente en el modo de mirar. Pronto acude a los «hábitos más arraigados y característicos de nuestro pueblo» (OC, II, 33) para justificar el modo en que el ciudadano español reparte sus miradas –sus acentos– cuando se trata de aperebir la belleza femenina. Habla Ortega del *espectador* que mira, que le agrada mirar., lo que nos mete de lleno en el motivo de «Verdad y perspectiva». No obstante, pese a lo que de arranque pudiera suscitar, gira pronto su propensión y, eludiendo entrar en la divulgación perspectivista, se conforma en desplegar un análisis descriptivo de ese mirar, en esta ocasión mediante la belleza y «sus automáticas sentencias», esto es, mediante un análisis de los juicios o *cálculos de la belleza*. Así, una vez planteado el objeto, prefiere mantenerse en la descripción del fenómeno y *reflexionar* sobre el mismo –he aquí el segundo momento que advierte San Martín (2012a, 115)–. El espectador, en tal caso el Ortega viajero, suspende su interés por lo que ve, por las mujeres, y se lanza a una reflexión sobre ese mirar que se distingue del ver y que implica tanto el sentir como el interpretar, esto es, el calcular.

En su reflexión, Ortega lanza un efímero repaso a los modos históricos de calcular la belleza, del juicio estético a través del tiempo. Su propósito –como viene siendo habitual– no es otro que airear las debilidades del idealismo, también del materialismo, en sus concepciones del mundo. En línea subjetivista, se refiere a la antigua psicología, saltando alegremente de Platón a Plotino y con él, a propósito del idealismo, a la manera romántica de concebir la belleza⁵⁶. Critica Ortega el modo de calcularla según la coincidencia obtenida al confrontar el ideal previo de nuestra mente y la realidad que le enfrenta. Nada más lejos de la verdad, reivindica el madrileño, pues «implicaría no atender al fenómeno, a lo que realmente ocurre, sino someterlo a la teoría [...] el vicio del constructivismo» (San Martín 2012a, 117), una huida que demuestra a un Ortega muy lejano ya de Marburgo.

⁵⁶ Ortega se desprende abiertamente de la Academia y lo que esta representa, el idealismo que ha bebido de Marburgo y que ya no pretende portar consigo (cfr. San Martín 2012a, 118).

En su huida del idealismo –retórica ya recurrente en él– tropieza, en consecuencia, con su extremo inverso, tan poco válido como el primero. Para Ortega, el materialismo, en su relativismo esencial, no hace más que multiplicar las dificultades del anterior método. Con lo que resuelve del mismo modo que en textos precedentes: ni idealismo, ni relativismo. No obstante, en esta ocasión sí estima salvar un pequeño aspecto, uno que le permitirá acceder franco a su proposición perspectivista, un aspecto que se refiere, precisamente, a nuestro fenómeno de la atención. Comienza aquí el tercer momento que anuncia San Martín, el análisis del fenómeno. Dice el madrileño:

cuando calculamos la belleza femenina, no partimos del esquema único ideal para someterle a la fisonomía concreta [...]. Al contrario: partimos del rostro que vemos, y él por sí mismo, según esta teoría, selecciona entre nuestros modelos el que ha de aplicarse [...], la realidad individual colabora en nuestro juicio de perfección y no permanece, como antes, totalmente pasiva (OC, II, 35).

La realidad, ahí dispuesta, armonizará con ciertos modelos pre-vistos, con mis experiencias previas o expectativas, que hacen vibrar nuestro sistema de intereses y preferencias. La realidad interacciona con mi individual contextura psíquica para conformar mi talante hacia la belleza, un talante particular en cada caso, pues «mi talante al mirar esta mujer es por completo distinto del que usaría un juez» (OC, II, 35), ya que, de la realidad que tenemos en frente, solo atenderemos aquello que nos sea afín, desatendiendo lo ajeno. Así, Ortega inserta la doctrina perspectivista como alternativa válida a las precedentes, denostando el simple ver –pasivo– frente al mirar activo, un mirar que interactúa con una realidad que también nos alude.

En este mirar, «la mirada *se fija* primero en el rostro entero, en el conjunto y parece tomar una orientación; luego *elige* una facción [...] y *se desliza* por ella [...] y mi espíritu la sigue como placentero» (OC, II, 36. Subrayados míos). *Se fija*, *elige*, *se desliza*, son todos ellos movimientos atencionales, movimientos oculares orientados y modulados por una atención impelida por las emociones que me suscita lo visto, por las preferencias que me arremeten y que busco saciar. «Entonces [...] la conciencia sufre un *piétinement sur place*; vacila, oscila y en ese titubeo mide la distancia entre aquella facción que *debía ser* ya la que es» (OC, II, 36), entre lo ideal en tanto expectativa de lo

que pretendo hallar y lo fenoménico real. Pues sabemos qué buscamos antes de verlo y sabemos si lo hallado se ajusta o no a lo deseado. Así es como calculamos el grado de belleza, por ajuste de conjunto, de síntesis, mediante el sistema de relaciones que compone el objeto dividido (una misma nariz puede armonizar en un rostro y desentonar en otro). No hay, pues, un ideal único, hay relaciones que juzgamos más o menos bellas en función de la emoción que nos suscitan, de la satisfacción de ciertas expectativas marcadas por experiencias previas. Pesa tanto el conjunto que nuestra mirada, sin presenciarse, sabría complementar lo que le falta al rostro contemplado, eliminar los excesos y hallar, así, belleza. Ya hemos hablado de la capacidad *gestáltica* de nuestra atención: no podemos evitar ver palabras cuando sabemos leer; «no podemos mirar en la noche las estrellas imparcialmente, sino que destacamos unas u otras del encendido enjambre. Destacarlas es ya poner en una relación más intensa ciertas estrellas entre sí» (OC, II, 37). Así, frente al ideal único: la multiplicidad; frente al *deber ser* genérico: el qué cada cual lleva consigo; frente al idealismo: el perspectivismo: *lo que en mí brota*. «No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. “Llega a ser el que eres”» (OC, II, 38)⁵⁷.

⁵⁷ A propósito de esta idea, el año 1916, redacta Ortega un elogio a Pío Baroja como ejemplo de persona auténtica: «Ideas sobre Pío Baroja» (OC, II, 69). En él, Ortega realiza una digresión sobre el valor de ser aquel que uno es, de tener un *fondo insobornable*, donde «ser y ser sincero valgan como sinónimos».

CAPÍTULO CUARTO
ATENCIÓN ORIENTADA AL MUNDO: PERSPECTIVISMO

Tras estos «primeros acercamientos» –o primeras circunvoluciones por el interior de la mansión orteguiana– podemos decir que ya hemos empezado nuestro asentamiento en el mismo. Hemos tomado aposento en las instancias destinadas a los recién llegados y nos hemos permitido los primeros rodeos por sus adentros, al menos los suficientes como para intuir las leyes que rigen en la casa del pensamiento orteguiano, los apetitos que las suscitan.

El deseo de alcanzar las profundidades de cada ente yendo más allá de las superficies, la búsqueda del sentido de la realidad o una definición ajustada de la verdad son algunas de las principales apetencias que hemos ido esbozando en el joven Ortega. Del mismo modo lo hemos hecho con los preceptos que rigen cada una de ellas, a saber, la responsabilidad para con la circunstancia, la distinción entre real-físico y fenoménico-vivido, la intencionalidad de los actos o la dualidad razón y emoción. Todos estos ímpetus, todavía insatisfechos por la filosofía, obligan a Ortega a concebir un nuevo *methodos*¹ que mitigue la necesidad de complejidad que, como pensador, tiene hacia la noción de verdad. Teniendo en cuenta que, mediante cada *methodos*, estima Ortega que «se recorre un trecho de la verdad y se contempla uno de sus lados» (OC, IX, 592), la necesidad de síntesis queda más que evidenciada. Superado el subjetivismo y el empirismo, emparentado con la fenomenología, emprende un camino de reconocimiento atendiendo a cada recodo, alcanzando las catacumbas de cada razonamiento, repasando la raíz de conceptos tan nodales como son los de «realidad» y «conciencia» y hallando en el rizoma que los une a su estimado mayordomo, ese elemento que permite alcanzar cada cosa en su verdad. Ese nexo que posibilita –cognitiva y ontológicamente– que la realidad sea verdadera para cada «yo» y cada «yo» advierta esa realidad, el mismo que consigue que la conciencia se ponga en marcha y focalice su centro en aquellos aspectos

¹ Un ejemplo de semejante reivindicación la hallamos en *Personas, obras, cosas* (1916). En su prólogo (OC, I, 419) Ortega arguye una especie de elegía a su juventud, una despedida de ese ir a la contra del subjetivismo y un anhelo por reencontrarse con lo que negaba por accidente: el sujeto, lo individual.

de la realidad que nos interesan, nuestra atención. Mediante el gesto atencional, la conciencia se focaliza en los fragmentos de realidad que suscitan nuestro interés: un *tender hacia* la realidad en torno que le responde a modo de vista o perspectiva de lo que *ahí* hay. Esta será la verdadera realidad para cada yo vivo, para cada yo-ejecutivo, la que cada uno atienda, la que cada uno viva, su «paisaje». Como diría William James (1950, 402), Ortega descubre que «mi experiencia es aquello a lo que decido prestar atención» y es, mediante la aparición en escena de dicho fenómeno, que se revela al pensador madrileño el codiciado *methodos* que, al fin, dará respuesta a sus menesteres ontológicos: el perspectivismo:

La vida práctica y teórica de toda la especie, así como la de los seres individuales, es el resultado de la selección que produce la dirección habitual de su atención [...] cada uno de nosotros, literalmente, *elige*, a través de su manera de atender las cosas, qué tipo de universo le gustaría pensar que habita (James 1950, 424)².

Al definir este capítulo como perspectivista, lo hacemos acogiéndonos estrictamente a la acepción metodológica del concepto. No hablamos ni de etapas, ni de periodos en el pensamiento orteguiano. Nuestra intención es revisar y reivindicar el papel que la atención como fenómeno ejerce en su obra, por lo que nos sentimos abocados a describir, no a explicar. Nuestro objetivo nos empuja a emprender una relectura de la obra acentuando aspectos concretos y ofreciendo una nueva perspectiva de la misma –valga la aplicación del método–. No es otro el cometido: advertir un método de aproximación a la realidad que sitúe al fenómeno de la atención como elemento esencial de su aplicabilidad, he aquí el perspectivismo, pero no como doctrina. Por ello, aceptando como hemos aceptado que dicho método empieza a manifestarse modestamente ya en sus obras tempranas (v. g. «Adán en el paraíso»), recalcando que se reafirma –aunque con cierta moderación– en las *Meditaciones* y reverbera en su curso de Psicología, entendemos que son estos, los citados, todavía «primeros acercamientos», primeros tanteos al resguardo de reacciones o de respuestas. No obstante, en 1916 –año en el que arranca el presente capítulo–, con «Verdad y perspectiva», la solidez de sus argumentos y la renovación de conceptos de cariz más

² En CRARY, Jonathan. *op. cit.*, p. 67.

perceptivo hace que consideremos el método más que consolidado y el flirteo con el fenómeno de la atención, reconocido. Es, pues, a partir de 1916, que la aplicación de dicho método estalla en múltiples direcciones permaneciendo en el seno del pensamiento orteguiano hasta el final de sus días: ora en los paisajes, ora en el arte, ora en el amor, ora en uno mismo. Así, la aplicabilidad del método justificará nuestra distribución venidera. A partir de este momento estableceremos una división en capítulos según sea el contenido de aplicación del método perspectivista, según indique el foco de la mirada orteguiana. Por ello, en adelante, atenderemos al amor, al prójimo, a uno mismo e incluso a la propia atención, siempre bajo el tono perspectivista. Como arranque, en el presente capítulo, nuestro interés recaerá en las primeras oteadas reflexivas que Ortega dispensó al mundo, su forma de atender la circunstancia, bien mediante su idea de los «paisajes», mediante etnología o a través del arte. Por ello, en este capítulo, nos detendremos en textos de los considerados “mayores” como «Verdad y perspectiva» o *El tema de nuestro tiempo*; pero también examinaremos otros menos celebrados como «Dios a la vista» —que alberga gran importancia en el tema de la atención—; nos centraremos en el tema paisajístico con «Temas del Escorial», «Paisaje deportivo, paisaje utilitario» o las aproximaciones etnológicas de *Las Atlántidas* e «Intimidades»; veremos también textos de orden estético, donde la atención aparecerá a través del fenómeno figura-fondo, diferenciando entre acción y contemplación, a través de las variaciones históricas en la sensibilidad humana según los intereses de cada tiempo y un largo etcétera de aplicabilidades del fenómeno. Así, lo veremos en «Sobre el punto de vista en las artes», *La deshumanización del arte* e *Ideas sobre la novela*, textos en los que reposa el corpus central de las ideas estéticas orteguianas y en los que, como veremos, la atención reviste un protagonismo más que sugerente.

Todos estos escritos, más allá de aludir a la atención como fenómeno fundamental, mantienen un componente común que justifica su agrupación en un mismo capítulo: la aplicación frontal del método perspectivista en el estudio de la realidad, o lo que es lo mismo, la atención dirigida voluntariamente hacia el mundo, hacia afuera. Veámoslos uno a uno.

1. «VERDAD Y PERSPECTIVA»

El primero de estos textos es «Verdad y perspectiva». Es en 1916, inaugurando la fértil colección de *El Espectador*, que prorrumpe este denso artículo en el que Ortega aborda, de una manera preclara, la citada vinculación filosófico-psicológica de la perspectiva como ontología. El texto es un despliegue del perspectivismo en tanto método y una declaración explícita de los postulados que fundamentarán su doctrina consecuente.

Ortega abre el título –sin demasiados preámbulos– con una mordaz apelación al concepto de *verdad*. Según él, esta representa, en el hombre, una necesidad y una obligación esencial, pues el hombre tiene la obligación –y el derecho– de aprehender «lo que las cosas son por sí mismas» (VP, II, 12). Por ello, en línea con sus textos precedentes, denuncia los deslices cometidos hasta el momento por el pensador utilitarista o pragmatista, así como por el racionalista. Acusa al primero de confundir verdad con interés, de entender la verdad mediante una cultura de medios y no de *postrimerías* que implique todo un proyecto de vida³. Del racionalista, no obstante, rechaza su concepto del espectador contemplativo y desinteresado, que piensa sobre el pensar ignorando la vida espontánea que es la que en última instancia importa. Por ello, frente al fugaz pragmatismo que reniega de la posibilidad de una verdad universal y frente al vacío dogmatismo racionalista que rechaza la pluralidad, apela Ortega a un modo restaurador⁴, un modo que no confunde intereses por verdades y que, por supuesto, mantiene la vida como elemento cardinal: el método perspectivista.

«El Espectador [...] mira –pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él» (VP, II, 15), no aspira a un concepto abstracto e idealista de resistencia inalcanzable. El espectador pretende una verdad que le sea posible, que esté a su alcance, a la mano, que sea mundana; una verdad a la que se la pueda aprehender. Esa verdad será la verdad

³ Como bien apunta Rodríguez Huéscar, el utilitarismo comete un error de perspectiva a la hora de abordar la realidad acogándose o atendiendo únicamente a planos medios e ignorando por completo los planos últimos del hombre. Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *op. cit.*, p. 287.

⁴ Cita como antecedentes a su propuesta a Leibniz, Nietzsche o Vaihinger. Ferrater Mora reclama en esta lista también la presencia de Teichmüller, Simmel o Russell entre otros tantos pensadores no citados. Cfr. FERRATER MORA, José. *op. cit.*, pp. 57-58.

para cada uno, pues para Ortega, para su método, «realidad y punto de vista son “correlativos” [...]; o lo que es lo mismo, nada es real sino desde y para un cierto punto de vista» (Carpintero 1990, 56). Esa verdad, ese criterio de realidad al que aspira todo espectador sin perder de vista su vida será, precisamente, la de cada cual, según su punto de vista, según su perspectiva.

Ni escepticismo, pues, ni racionalismo: perspectivismo. Ortega –*El Espectador*– afirmará que «el punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio» (VP, II, 15), ya que «la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquella y este son correlativos» (VP, II, 16). Es pues, desde nuestra perspectiva y no de otro modo, la única manera en que podemos alcanzar el mundo en su verdad. La realidad está ahí dada, pero solo desde nuestra concreta situación, desde nuestro punto de vista o perspectiva, podemos en última instancia abordarla y, dado que la perspectiva de cada uno es particular e intransferible, dirá Ortega:

Cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra, lo que en realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios [...] cada individuo es un órgano de percepción distinto a todos los demás [...]. La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos (VP, II, 16-17).

Nuestro corazón repartirá los acentos; nuestro sistema de intereses y preferencias –enraizado en nuestra cultura– determinará y orientará nuestra atención hacia elementos concretos de la realidad, escrutando en el horizonte, seleccionando, fijando, advirtiendo e integrando, generando, en definitiva, nuestra percepción del mundo. «Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles» (VP, II, 16-17). Ese foco que el corazón mueve y que permite, cual tentáculo, llegar a trozos de universo para otros inasequibles es precisamente la atención, nuestro fenómeno. Por ello, «la atención por fuerza ha de ocupar un lugar

dominante. Representa, a no dudar, una de las manifestaciones esenciales del yo dinámico» (Carpintero 2000, 55), pues quien mira, lo hace focalizando sus sentidos en el campo consciente para desplegar su labor selectiva, para destacar aquellos aspectos de la realidad que suscitan su interés, que sacian sus preferencias, un sinfín de vistas que conformarán los atributos de una realidad que se ratificará a través de nuestras miradas, mediante sus aspectos: nuestras verdades⁵. Mediante la atención, el sujeto irá destacando distintos aspectos de la realidad, una realidad que, pese a ser común para todo ser, responderá a las preguntas particulares que se le lancen, a sus miradas. Las respuestas, pues, dado el tipo de pregunta, no serán de distinto modo. La visión que cada cual alcance de la realidad, aun de un mismo objeto, será siempre personal, particular e intransferible, aunque no por ello deje de poder ser compartida o comunicada:

no significa solipsismo ni unicidad, toda vez que «mi vida» incluye mi circunstancia; significa por el contrario, que en un marco de convivencia termino por reconocer que todo cuanto aparece ante mí se da en una única e intransferible perspectiva, y que todo lo que «hay», lo «hay» ejecutándose y siendo en tanto que se da en «mi vida», que es la única y radicalmente mía (Carpintero 2000, 46).

Parafraseando a Goethe, nos sugiere Ortega la posible dación de un mundo común, de una huida al solipsismo; versa: «solo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano» (VP, II, 16). Esto es, si fuese posible aunar –compartir– todas las perspectivas individuales, habidas y por haber, obtendríamos lo real en su totalidad y veríamos a Dios. Aunque, en última instancia, esta amalgama no sea más que una empresa quimérica, sugiere Ortega que, «en vez de disputar, integremos nuestras visiones» (VP, II, 17). La complementariedad del hombre necesario puede ser el único modo de aproximarnos, al menos, a la verdad en su conjunto, a la Verdad en mayúsculas. Todo hombre es poseedor de su porción de realidad, mediante la yuxtaposición de sus pedazos –evocando a las series dialécticas– debiéramos

⁵ La idea de verdad está vinculada a la de ética en Ortega. Tenemos una verdad que se define en términos de proyecto vital, proyecto que modula radicalmente el sistema de intereses y preferencias –el corazón– mediante el cual cada sujeto reparte sus acentos y, por tanto, genera perspectivas. Sobre la relación entre verdad y ética en Ortega ver: RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *op. cit.* y ARANGUREN, José Luís L.. *op. cit.*.

permitirnos obtener un atisbo de la realidad en su conjunto, *componiendo el torrente de lo real* como una *Gestalt* integradora que unificase las sensibilidades o atmósferas atencionales de todos los hombres, como «un auténtico sistema atencional supraindividual» (Carpintero 1990, 57). Tal es el valor de la intersubjetividad para Ortega, tal el exiguo escape a nuestra existencial limitación en tanto seres mundanos.

Por todo lo que acabamos de desgranar del presente artículo, por el papel cardinal que la idea de perspectiva cobra ya en sus líneas, afirmamos que «Verdad y perspectiva» confirma el periplo perspectivista en Ortega. Aun no siendo un texto de temática paisajística o artística, es la esencia de cada uno de ellos. Su importancia radica en que en él se despliegan los argumentos que fundamentarán el método perspectivista orteguiano, y lo hace de un modo sencillo y profundo. «Verdad y perspectiva» es el anuncio explícito de un método al servicio del cual emplazará Ortega a los paisajes, al arte, a los pueblos y a la realidad en su conjunto. Tal es su trascendencia, tal la eficacia del método y tal la fe de un Ortega al invitar a sus lectores a «que sean fieles cada cual a su perspectiva» (VP, II, 17)⁶, pues esa es la clave de la autenticidad y, por ende, de la vida plena.

2. LOS PAISAJES

«Un mismo trozo de tierra se multiplica en tantos paisajes cuantos sean los hombres o los pueblos que por él pasan» (OC, VIII, 54)⁷.

Confirma el presente capítulo el afán orteguiano por la *activa mirada* del hombre; la *activa mirada* hacia una realidad que le envuelve, que le circunda; la *activa mirada* hacia la circunstancia consciente que conforma su «paisaje». La realidad vivida, en tanto parte íntegra de lo que somos, se torna paisaje, circunstancia salvada, realidad en perspectiva. Los paisajes son esa facción de realidad que alcanzamos a vivir, filtrada

⁶ Una vez más, hallamos presente la idea de fidelidad consigo mismo que ya vimos, también en 1916, en los textos «Estética en el tranvía» (Cap. 3, 4) y en «Ideas sobre Pío Baroja», texto recogido en el tomo I de *El Espectador* y en OC, II, 69.

⁷ *Prólogo para alemanes*. 1958. (OC, VIII, 13).

por el *corazón que reparte los acentos*, interpretada en función de nuestro sistema de preferencias e intereses, de nuestra sensibilidad cultural, de lo que somos. Una circunstancia sobre la que desplegaremos nuestra atención a la búsqueda de lo que, ya de antemano, deseemos, modulando, a través de nuestros acentos, el carácter que tome dicho espacio. De aquí que afirme Ortega que, si sabemos a *qué atendemos, qué paisaje vivimos*, podremos inferir de él quiénes somos, qué se esconde tras ese vago término que es el «yo», pues mediante lo atendido podremos inferir lo deseado, un atisbo de nuestra alma: «Los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma [...]. Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres» (OC, I, 55).

Los paisajes han sido, sin duda, uno de los temas más recurrentes en la pluma del madrileño. Desde sus arranques en 1904 –con «Las ermitas de Córdoba» (OC, I, 421)– asoman infatigablemente hasta 1927 con firmes reverberaciones –como en 1929 con el cierre de las «Intimidades» (OC, II, 635)–:

Hay en mi obra bastantes estudios de paisaje. He sentido los campos apasionadamente, he vivido absorto ante ellos, sumido en su textura de gran tapiz botánico y telúrico; he amado, he sufrido en ellos. A la verdad, solo se ven bien los paisajes cuando han sido fondo y escenario para el dramatismo de nuestro corazón. Conforme avanza este por la vida lleva consigo a la rastra todo el repertorio de sus antiguos paisajes esenciales como un empresario de teatro viaja con sus decoraciones y bastidores (OC, II, 635).

En todas sus referencias, se presentan los paisajes como el fondo sobre el que, a modo de figuras sucesivas, aparecen y desaparecen los diferentes pueblos, las diferentes individualidades, las distintas pupilas que se apropian de desprendidos pedazos de su realidad. Los paisajes interactúan, cual *organismos*, con aquellas miradas que en cada momento los observan, los incordian. Lejos de ser meros espacios naturales, aunque de ellos emerjan, son producto histórico, son cultura, son la interpretación que de lo natural se hace en cada caso. Por ello, en los paisajes, es donde mejor se aprecia esa perfecta

amalgama entre perspectiva visual e intelectual⁸ que posibilita la atención y que defiende el madrileño.

Los detalles del paisajes, sus matices, pues, serán pedazos de realidad que respondan a nuestras parciales preguntas, son *vistas* al horizonte en forma perspectiva, en escorzo. Por ello, del mismo modo que no podemos ver el reverso de una naranja, tampoco podremos alcanzar secciones del paisaje ocultas a nosotros dada nuestra específica situación. Para ello, para ampliar nuestro campo, necesitaremos de un cambio posicional, de una menesterosa memoria y de una capacidad integradora, no menos de una apertura cultural y conceptual. Podríamos descubrir sus latencias, sus intimidades, los límites que delimitan figuras y que conectan elementos en un vasto sistema hasta incluirme a mí mismo en el propio paisaje. Aun así, nunca lo consumiremos su totalidad. Por ello, «paisaje» significa más que una mera visión de la naturaleza, es naturaleza *vivida*.

Esta apropiación del paisaje se realizará –como veremos en próximos capítulos– a partir y mediante nuestro sistema de intereses y preferencias, mediante la administración que efectúa nuestro bagaje cultural de las miradas, de la atención y de sus lecturas. El paisaje es, para Ortega, un elemento cultural⁹, mundo interpretado, en resumidas cuentas, una manifestación de lo que somos.

2.1. «TEMAS DEL ESCORIAL»

Como ya hemos apuntado, los artículos de temática paisajística son ingentes en la obra orteguiana. Como en todo, hay algunos en los que la atención se manifiesta con mayor tesón y otros en los que si apenas se refiere. Un buen ejemplo de los que implican a nuestro fenómeno sería la recreación del bosque de la Herrería del Escorial

⁸ Cfr. PAREDES MARTÍN, María del Carmen. «Elementos para una teoría del paisaje en Ortega y Gasset». En DOMÍNGUEZ, Atilano *et al.* (Coord.). *El primado de la vida: Cultura, política y estética en Ortega y Gasset*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-la Mancha, 1997, pp. 177-193.

⁹ Pero no entendiendo a la cultura como la cultura superior (*Kultur*) sino todo lo contrario, la cultura como *sentido*.

de las *Meditaciones del Quijote*. Pese a ser un texto de clara temática paisajística ya hemos comentado sus implicaciones, por lo que no insistiremos en ellas. Ahora bien, ya situados en el Escorial, aprovecharemos para quedarnos y expresar un poco más su rudo paisaje.

El Escorial es casi tan recurrente en Ortega como el propio concepto de «paisaje» –el factor biográfico pesa y mucho en la figura del madrileño– y a menudo «paisaje» y Escorial se amalgaman en una misma idea. Una de esas ocasiones se da en «Temas del Escorial». Este texto, conformado por una serie de manuscritos que la revista *Mapocho* publicó en 1915¹⁰, representa una exposición didáctica excelente de qué supone el paisaje para Ortega.

A propósito de una anecdótica conversación entre los ilustres Giner de los Ríos y Concepción Arenal, aprovecha Ortega para ofrecer la idea de que el paisaje es resultado de lo que cada cual alcanza de la realidad toda, *lo que este consigo traiga*, es decir, resultado de una ineludible interacción entre realidad –física– y sensibilidad que permite que esa realidad sea dada a cada sujeto. Por ello, como bien diría von Uexküll¹¹, nunca será el mismo el mundo para una mosca que para un erizo, ni lo mismo para un pintor que para un cazador, pues «de la infinita riqueza de objetos que forman el universo solo llega a entrar en relación vital con cada ser orgánico una parte, mayor o menor, pero siempre y fatalmente circunscrita, predeterminada por su constitución» (OC, VII, 408). Y es que nuestra configuración biológica así como nuestra sensibilidad, evidenciada por nuestras afinidades, marcará el que será nuestro terreno consciente, nuestro mundo o paisaje, lo que preparará un terreno ya vivido para el despliegue de nuestra atención confirmando o perfilando los detalles que configurarán el mismo. Lo que somos, por tanto, coexiste con la realidad para desplegar esa realidad radical que Ortega declaró como «mi vida»:

¹⁰ Escritos preparatorios para una conferencia que dio Ortega el 9 de abril del mismo año, conferencia ofrecida en el Ateneo madrileño a propósito de una *Guía espiritual de España*. Cfr. ORTEGA Y GASSET, José. «Temas del Escorial». *Revista Mapocho* Tomo IV, núm. 1, vol. 10, 1965. pp. 5-21. Algunos fragmentos se incluyen en el Tomo VI del *Espectador* (en 1927) bajo el epígrafe «Meditación de El Escorial». Actualmente se recogen completas en la nueva edición de las *Obras completas* (OC, VII, 405), precisamente estas, serán las que sigamos para las citas del presente texto.

¹¹ Afirma von Uexküll que «en el mundo de una mosca encontramos solo “cosas de moscas”, en el mundo de un erizo de mar solo encontramos “cosas del erizo de mar”». En CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Trad. de Eugenio Ímaz. México: FCE, 2008, p.45.

el individuo no es sino la mitad de sí mismo; su otra mitad es su medio propio, con él forma la verdadera unidad superior que llamamos organismo. De él recibe las excitaciones frente a las cuales reacciona. La vida es precisamente este esencial diálogo entre el cuerpo y su contorno (OC, VII, 409).

Lo que yo soy y mi circunstancia interaccionan, se comprenden el uno al otro, el mundo se convierte en el conjunto de mis asuntos, que me reclaman, que me interesan. Hacia ellos lanzaré mi atención cuando de ellos requiera, serán el fondo con el que cuento del que alcanzaré a percatarme cuando me afrenten, cuando me reclamen. Así actúa el «círculo funcional» del citado von Uexküll¹², también las ideas ya plasmadas de Köhler cuando estudiaba sus primates, justo en esos mismos momentos, entre 1914 y 1920, en la isla de Tenerife, cuando conoció a Ortega. Decía Köhler¹³ –coincidiendo con el madrileño– que la propia estructura de la situación problemática es la que permite llegar a la solución del problema planteado. La realidad, cuando se torna problemática, apela al sujeto quien lanza su atención –se percata– de ella tratando de diagnosticar el foco del problema, buscando solución, la cual surge de los procesos dinámicos coordinados con la misma situación, donde “cuerpo” y contorno interactúan de manera que el primero obtiene del segundo las respuestas que él mismo le plantea. Coincide, pues, Ortega con el pensamiento de sus más ilustres coetáneos¹⁴ al atribuir un papel imprescindible y fundante al contorno con respecto del comportamiento humano, también de su atención. Existe una distinción fundamental –ya planteada en sus *Meditaciones*– que otorga fundamento ontológico a la distinción entre realidad

¹² El término «círculo funcional» defiende la idea de que cada organismo animal posee anatómicamente un sistema "receptor" y otro "efector", que interactúan y se equilibran mutuamente, con los que el organismo interacciona con el entorno, un sistema sin el cual, la adaptación del organismo a dicho medio, sería imposible. Cfr. VON UEXKÜLL, Johannes. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlín: Julius Springer Ed., 1909. [en línea]: <https://archive.org/details/umweltundinnenwe00uexk>

¹³ Cfr. KÖHLER, Wolfgang. «Zur Psychologie des Schimpansen». *Aus der Anthropoidenstation auf Teneriffa*, vol. 5, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1921.

¹⁴ Pintos-Peñaranda ve cierta complicidad entre un grupo de científicos de primeros de siglo XX sobre este sistema de interacción organismo-entorno y su tendencia a recuperar la unidad sujeto-mundo. Dice exactamente: «el organismo es él y su situación vital en un medio entorno, es decir, él y las tareas que conlleva para él el estar en una situación vital de conjunto» (2008, 339). Esto la conduce a conjuntar a un grupo de pensadores que, tras estas ideas, refundan sus propios paradigmas. Entre ellos cita a Saussure desde la lingüística; Berr en historia; Wertheimer, Koffka y Köhler en psicología; De la Blanche en geografía; Mauss en antropología; von Uexküll en biología; Goldstein en neuropsiquiatría; y, finalmente, a Husserl en filosofía. Cfr. PINTOS-PENARANDA, M^a Luz. «Aron Gurwitsch: fenomenología de la percepción y encuentro con Kurt Goldstein». *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, núm. 6, 2008, pp. 327-355. Es evidente, pues, como estos argumentos orteguianos se pueden ver reflejados en el pensamiento de cualquiera de los citados autores.

fenoménica y realidad –llamémosle– geográfica; entre paisaje y naturaleza: el comportamiento humano, así lo verá también Ortega, no está modulado por el medio en bruto, sino por la interpretación que de este haga cada cuál, es decir, por el medio fenoménico o vivido que en última instancia es el que radicalmente nos afecta:

Aquello del mundo que existe realmente para cada individuo, es su realidad, es su vida misma. [...]. Y cada especie animal tiene su paisaje y cada raza de hombre el suyo. No hay un *yo* sin paisaje con referencia al cual esté viviendo: yo soy aquello que veo [...]. No hay un yo sin un paisaje, y no hay paisaje que no sea mi paisaje o el tuyo o el de él. No hay un paisaje en general [...]. Tú eres eso (OC, VII, 409).

Así, una vez más, yo y mi circunstancia se dan como las dos mitades de mi alma. Somos figuras situadas, circundadas por un campo, por un mundo en el que debemos desenvolvemos y con el que nos las vemos de continuo. Sus menesteres son nuestros asuntos, en ellos naufragamos. El comportamiento de un sujeto puede resultar incomprensible para otro si se desestima el entorno en el que vive, su paisaje, pues es para con este con el que se despliega. «No existe, pues, otra manera de comprender íntegramente al prójimo que esforzarse en reconstruir y adivinar su paisaje, el mundo hacia el cual se dirige y con quien está en diálogo vital» (OC, VII, 410). Es lo que Ortega llama «la manera cervantina de acercarse a las cosas» y el mensaje más importante –a nuestro juicio– del presente texto: el atender al sujeto en su paisaje.

2.2. «INTRODUCCIÓN A UN “DON JUAN”»

El diálogo vital entreabierto entre sujeto y paisaje reaparece en 1921¹⁵ en un texto polifacético que, *a priori* y dado su lema, nada pareciera querer sumar a nuestro cometido. Pero, en su lectura, pronto advertimos matizaciones paisajísticas que no podemos desatender dada su rotundidad y firmeza.

¹⁵ Artículos publicados en *El Sol* en junio de 1921. Recogidos en las *Obras completas* dentro del título *Teoría de Andalucía*. (OC, VI, 121).

«Introducción a un “Don Juan”» es un texto –como lo serán *Las Atlántidas* o «Intimidades»– de aquellos que podemos llamar de paisajismo antropológico. Son textos de profunda raíz antropológica que versan sobre paisajes humanos, valga la redundancia. Hablan, precisamente, de esa interfaz en la que sujeto y mundo flirtean. Son textos que acentúan cómo el paisaje marca aquello que el sujeto es o puede llegar a ser y donde la atención un terreno de cierto protagonismo.

En el artículo, describe Ortega un Don Juan que se erige como prototipo – desatendido– de la *raza española*¹⁶. No puede el madrileño más que afirmar que «en todo paisaje hallamos preformado un estilo peculiar de vida» (OC, VI, 128). La tierra es un escenario donde la existencia humana se despliega. Cada época y cada lugar aluden a un tipo posible de vida, a un estilo, es la *razón geográfica de cada lugar*. Como afirma en sus *Temas de viaje*¹⁷:

Cada raza lleva en su alma primitiva un ideal de paisaje que se esfuerza por realizar dentro del marco geográfico del contorno. Castilla es tan terriblemente árida porque es árido el hombre castellano. Nuestra raza ha aceptado la sequía ambiente por sentirla afín con la estepa interior de su alma [...] pocas cosas declaran más sutilmente la condición de un pueblo como el paisaje que acepta (OC, II, 373).

No descubrimos nada, a estas alturas, cuando aseveramos que el fenómeno responsable de acentuar aspectos de esa realidad –de ese campo consciente– es, precisamente, la atención en su función selectiva, una atención que descubre los matices que afirman o despejan la armonía del sujeto con su entorno. Pero Ortega va más allá en esta «Introducción a un “Don Juan”» para insertarnos en una acepción ética de dicha interacción,

¹⁶ Sobre la figura de Don Juan y sus implicaciones filosóficas, es interesante remitirnos a LASAGA, José. *Las metamorfosis del seductor. Ensayo sobre el mito de Don Juan*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004. En él, Lasaga repasa las evoluciones (“inversiones” dirá el autor) de la figura de Don Juan a lo largo de la historia, pasando del Burlador sevillano de Tirso de Molina al Don Juan libertino de Molière, del romántico de E.T.A. Hoffmann y Zorrilla al existencial de Kierkegaard, sin dejarse el Don Juan más *dandy* o el alicaído de Azorín, Unamuno o Valle-Inclán entre otros. Un interesante repaso de la figura y su significado dentro de las diferentes épocas del pensamiento.

¹⁷ Cfr. «Historia y Geografía». *Temas de viaje* (OC, II, 371). 1922. También recogido en el tomo IV de *El Espectador* en 1925.

viceversa, conduce todo hombre en su dintorno la vaga iniciación de un paisaje donde su vida alcanzaría la plenitud [...]. Late pues en cada localidad un posible destino humano [...] actúa como imperativo atmosférico sobre la raza que lo habita. A su vez, cada forma típica de vida humana proyecta ante sí el complemento de un paisaje afín (OC, VI, 129).

Reaparecen las brisas schelerianas al mentar ese imperativo atmosférico que remueve el carácter intencional de nuestra aprehensión del entorno sobre el cual va a cabalgar la atención, un carácter mediante el cual, proyectando sus intereses y preferencias, llevará a cada sujeto –in-corporando la sensibilidad de cada *raza* (cultura o pueblo)– a alcanzar ciertos aspectos de la realidad, desestimando otros, en un constante diálogo entre paisaje y ser. Es, a través de nuestra cultura y experiencia, que conformamos una sensibilidad –un corazón o alma– con la que, por sus apetitos, conducimos nuestra atención hacia los aspectos más afines de la realidad circundante, realidad que nos responderá concediendo *vistas*, liberando *aspectos*, dándonos. «Depende, pues, la faz que el mundo tome a nuestra vista de la electricidad sentimental con que llevemos cargado el corazón», por ello, «para descubrir la faz verídica de las cosas necesitamos, ante todo, regular nuestro punto de vista emocional» (OC, VI, 135), como veremos en adelante, nuestra alma.

Así, en esa dualidad entre lo que somos y nuestro entorno, entre lo que nuestra alma reclama y la realidad ofrece, la atención aparece y reaparece, cual mayordomo infatigable, a merced de una sensibilidad que la conduce y la espolea para aprehender, cual figuras sobre el horizonte, aquellos elementos que el sujeto necesita para, sencillamente, consolidar su adaptación al medio, su despliegue vital.

2.3. *BIOLOGÍA Y PEDAGOGÍA: «PAISAJE UTILITARIO, PAISAJE DEPORTIVO»*

El 16 de marzo de 1920 empiezan a aparecer publicados en *El Sol* un conjunto de títulos reunidos bajo el epígrafe *Biología y pedagogía* que incluye en sus adentros un

texto –el penúltimo de la serie– de penetrante mensaje: «Paisaje utilitario, paisaje deportivo»¹⁸. Este, pese a reiterar postulados ya familiares, es un texto que nos legitima, pues evidencia, de un modo definitivo y preclaro, el papel que el fenómeno de la atención desempeña en el ejercicio perspectivista y, por consiguiente, en la obra orteguiana. Pareciese como si, de repente, Ortega, a propósito de un texto desapercibido y camuflado, perdiese todo miedo hacia el fenómeno y decidiese, por fin, hacer los honores para su presentación pública. Es obvio que ya no queda aquí nada de aquellos primeros acercamientos a la atención.

El compendio, en su conjunto, pretende realizar una aguda crítica pedagógica al modo en que se educa en las escuelas. Surge a propósito de una crítica que el escritor Antonio Zozaya¹⁹ arremete contra la institución por su instrucción de enseñar *El Quijote* en las escuelas²⁰, cosa con la que Ortega comulga de pleno. No así con el resto de sus ideas, a las que reprueba. Ortega, no obstante, comparte con Zozaya que la sensibilidad del niño es para con la vida y no con otros asuntos, por tanto, el libro de Cervantes, excede y despista, de un modo vital, las demandas del niño.

Según va exteriorizando el madrileño, sus argumentos se fundamentan en la idea de que el niño no comparte intereses con el adulto, tiene sus propias preferencias, sus anhelos. La educación escolar debe, así, atender a tales menesteres y no desviar su foco, si pretende formar y no confundir. Ortega reivindica, como argumento, el cambio radical que se produce en el régimen vital del niño en su tránsito hacia la adultez, un cambio impelido por una diferencia importante en su *medio vital*. Y decimos *medio vital*, pues no se refiere Ortega al medio biológico, sino al medio sentido o vivido y, por

¹⁸ Este conjunto de artículos se recogieron, tras ser publicados en *El Sol*, en el tomo tercero de *El Espectador*, dentro del apartado «Ensayos filosóficos». Asimismo aparecen en el tomo II de las *Obras completas* (OC, II, 273). Según Lasaga, este texto «apunta las direcciones que va a seguir la obra de Ortega durante la década que se inicia, los años 20» (2003, 59) en referencia a su vitalismo.

¹⁹ Sobre Antonio Zozaya sabemos, a través de San Martín, nacido en Madrid en 1859, fue un reputado ensayista, poeta y filósofo discípulo de Giner de los Ríos y Salmerón. Republicano consecuente, publicó obras como *La sociedad contra el Estado; Libertad, propiedad y alma colectiva* y *La crisis religiosa*. Con 79 años tuvo que emigrar a México, donde murió en 1943. Cfr. SAN MARTÍN, Javier. «Ortega y Gasset, Cervantes y Don Quijote». En LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.). *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Tébar, 2005, p. 229n.

²⁰ En el mismo texto, expone San Martín, que fue en 1905, por Real Orden, que se instaura la obligatoriedad de estudiar el *Quijote* en las aulas, en plenas celebraciones del Tercer Centenario de la publicación de la primera parte de la obra. Orden reafirmada en 1906 donde se indicaba la lectura en todas las escuelas. A estas se les suceden sendas ratificaciones, una 1912 y otra en 1920, siempre acompañadas de ediciones adaptadas o revisadas para tales fines. Cfr. *Ibid.* pp. 230 y sig..

tanto, a aquella porción del medio que el sujeto sea capaz o tenga voluntad de atender: su paisaje:

Cada especie, merced de su sensibilidad, *selecciona del mundo infinito un repertorio* de objetos, únicos que para el animal existirán, y *articulados en admirable arquitectura, formarán su contorno*. Hay un mundo para el hombre y otro para el águila, y otro para la araña. No solo el organismo se adapta al medio, sino que el medio se adapta al organismo hasta el punto que es una abstracción, cuando se habla de un ser vivo, atender solo a su cuerpo. El cuerpo es solo la mitad del ser viviente; su otra mitad son los objetos que para él existen, que le incitan a moverse, a vivir (OC, II, 297-298; subrayados míos).

Los objetos que para él existen serán determinados por su sensibilidad, por sus intereses o preferencias, y emergerán del fondo consciente mediante el gesto atencional, iluminando las sombras del horizonte desatendido, diferenciando, mediante su acento, aquello que nos interesa de lo que no. Así es en cada momento como en cada etapa de la vida. Nunca prestaremos atención a lo que no nos interesa, a lo que no despierta en nosotros cierta armonía con el momento vital en el que nos hallemos. De la misma manera que el mundo es diferente para el hombre que para el águila o la araña, lo será también para el niño respecto del adulto, cada cual con su sensibilidad. El mecanismo es claro: el «medio vital [...] no es el mundo, sino solo aquel conjunto de objetos o porciones de ese mundo que existen vitalmente para el animal» (OC, II, 301). No todo lo presente, no todo aquello de lo que somos conscientes es, como tal, percibido en todo momento. Si así fuese, viviría el hombre sometido a un bombardeo incesante de impresiones, en una alteración y agitación impracticable. Los aparatos perceptivos albergan limitaciones, en primer lugar, fisiológicas (bien sea en su espectro o modalidad de registro, en su capacidad, etc.) por lo que, de todas las impresiones habidas, realizan los sentidos un primer *filtrado* o *selección* que evita el colapso cognitivo, una selección fisiológica o primaria. Tras ella –apunta Ortega–, sobre el campo consciente pero no necesariamente percibido, desplegará la atención un segundo filtrado, mucho más fino y elaborado:

Sobre la superficie de sonidos que nuestro oído deja pasar realiza la atención una nueva faena selectiva, de modo que en cada momento no oímos todo lo que materialmente podríamos oír, sino solo aquellos sonos y ruidos que escoge nuestra atención pasiva o activa (OC, II, 301).

Este segundo proceso selectivo proviene de nuestra intimidad, de nuestras preferencias e intereses, de nuestra sensibilidad que implica sentimientos, experiencia, cultura, creencias y valores, que implica a nuestra alma y a nuestro espíritu. Así, «cada individuo posee un régimen de atención distinto [...] “se fija” en unas cosas y se ciega para otras» (OC, II, 301), por lo que cada sujeto se enfrenta irremediamente a una visión distinta realidad, *sensu stricto*, a aspectos diferentes de ella.

«La atención es un a priori psicológico que actúa en virtud de preferencias efectivas, es decir, de intereses» (OC, III, 405), con lo que «el sistema de mundo en perspectiva depende, en parte esencial, de ese *a priori* que es el sistema de intereses» (Carpintero 1990, 56) o, lo que es lo mismo, de las intimidades que se expresan a través de la atención, del ya citado *foco luminoso*. Por ello –por el filtrado particular que ejerce la atención en cada sujeto– es factible que, frente a un mismo paisaje, un cazador y un agricultor noten pronto la diferencia que entre ellos se da al vislumbrar el horizonte. Para cada uno se destacarán figuras que el otro directamente desestimarán. Así, el mismo paisaje tomará una apariencia radicalmente diferente para cada uno de ellos. Cada vida, cada estilo de vida, por su configuración biológica y por su sensibilidad, se abre a unos elementos mientras se ciega a otros; alcanza a atender unos elementos mientras desatiende los demás. Ello se ve claro al contraponer dos estilos de vida radicalmente opuestos como pueden ser el utilitario y el deportivo. «El utilitarismo proporciona ciertamente mayor agudeza para percibir algunas cosas, pero es a costa de estrechar el horizonte vital. Cuanto más desprendida de intereses prácticos sea nuestra visión, más amplio y múltiple será nuestro contorno» (OC, II, 302).

En resumen, Ortega destaca en el texto el doble proceso selectivo al que se somete la realidad al sernos dada, primero en tanto vivida –esto es, la parte que de ella tengamos conciencia–, después como atendida. Sobre el campo consciente, la atención ejercerá un nuevo filtrado que delimitará qué aspectos de la realidad se acentúan, que aspecto se iluminan manifestándose con la luz del sentido. Realidad, pues, será aquello

con lo que *contamos* más aquello en lo que *reparamos* y, esta, por tanto, será distinta según sea nuestra sensibilidad y nuestra disposición hacia ella, según seamos utilitarios o más bien deportivos.

2. 4. «APATÍA ARTÍSTICA»²¹

Decimos que no depende únicamente del sujeto dónde afine su atención y dónde elija dejar recaer sus desatenciones, no siempre actúa uno voluntariamente, el mundo también tiene algo que decir al respecto. Hemos advertido cómo la relación entre paisaje y sujeto se define como dialéctica, ambos se aluden mutuamente, se correlacionan. Y es que, «no es indiferente donde coloquemos las cosas. La ley de perspectiva vital no es meramente subjetiva, sino que está fundada en la esencia misma de los objetos que habitan el círculo de nuestra existencia» (OC, II, 337).

Sobre lo percibido, ejerce la atención la labor de consolidación de nuevas estructuras. Así, la perspectiva es «una jerarquía que imponemos al mundo en torno, acomodando su contenido en una serie de planos» (OC, II, 337). Pero no lo hacemos libremente y con absoluta potestad. Cada cosa ocupa un lugar previo a nuestra mirada, las cosas por sí mismas pertenecen ya a un orden o un plano determinado. Así, se diferencian una simple piedra de una catedral cuando nos imponen una distancia diferente para ser vistas. Se produce un error de perspectiva²² cuando pretendemos que

²¹ El presente texto se escribió en 1921. Aparece recogido en 1925 en el tomo IV de *El Espectador* dentro de las «Incitaciones» y en las *Obras completas* en OC, II, 334.

²² A propósito de los *planos* y los *errores de perspectiva* es de interesante mención el ya citado texto de 1916 «Ideas sobre Pío Baroja» (*El Espectador* tomo I; OC, II, 69). En él, se refiere Ortega –como también vemos en *Meditaciones del Quijote*– a la división de la realidad en dos planos complementarios: el externo y aparente, frente al interno y sustancial cartesiano. Cada uno de ellos ocupa su lugar y su misión específica, su confusión implicaría caer en una *farsa*. También en «Para la cultura de amor», de 1917 (recogido en el tomo II de *El Espectador* y en OC, II, 141), critica Ortega la tendencia errónea de conformar nuestra visión de la realidad a partir y solo a partir del plano de lo real ignorando el de lo imaginario, lo virtual. Esta apelación a lo imaginario aparece también en «Verdad y perspectiva» conectando con la distinción entre patente y latente. Por otro lado, en el ya visto «Introducción a un “Don Juan”» de 1921 (OC, VI, 121), se da otra referencia al error de perspectiva que supone pretender afirmar que el aspecto más verídico de una cosa es aquella que obtenemos al mirarla desde una visión próxima, cuando cada cosa requiere de su necesaria distancia para ser vista. También se refiere aquí al presente ejemplo de la piedra y la catedral. Idea, la de la distancia, que se reiterará en 1923 en el texto «Oknos el

las cosas de primer plano queden relegadas a último término y viceversa. La razón de ello –dice Ortega– es sencilla:

Cada uno de los planos en la perspectiva significa un grado y calidad peculiares de nuestra atención. La atención es la facultad jerárquica y organizadora por excelencia. No se puede atender a un punto sin crear en torno [...] una zona de desatención, ni es posible hacer más intensa nuestra atención a algo sin deprimir nuestra atención hacia otras cosas. Esta gradación dinámica de la atención es la que crea fuera de nosotros los planos de la perspectiva (OC, II, 338).

Así, debe la atención ajustarse, equilibrarse con la realidad en torno. No debe imperar una atención forzada por parte del sujeto, so pena de caer en distorsiones – incluso patológicas como el caso del enamoramiento –, que lleguen al extremo de suspender la misma vitalidad del acto. Pero tampoco podemos dejar que el entorno dirija alteradamente nuestras miradas. En el temple de la atención descansa una vida organizada y conectada con el universo, una vida “sana”. Un exceso o defecto de atención es causante de pérdida, como poco, de gracia en la vida, ya que «el paisaje tiene el destino de ser fondo de algo que no es él y servir de escenario a una escena vital. La manera mejor de absorber el encanto de un paisaje es no mirarlo y amar y odiar en él» (OC, II, 339).

2. 5. *EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO*

En 1923 aparece una de las obras más importantes y comentadas del pensamiento orteguiano: *El tema de nuestro tiempo*²³. Como muchos de sus críticos

Soguero» –también recogido en 1927 en «El espíritu de la letra» (OC, III, 593)–, en él apunta Ortega: «en toda perspectiva cada plano exige que acomodemos nuestro aparato ocular. De otro modo nuestra visión sería borrosa o falsa» (OC, III, 593). Reaparece el tema –dentro de los textos paisajísticos– en el artículo «Intimidaciones», de 1929, que veremos en adelante (OC, II, 635). En él se reiteran semejantes argumentos, esta vez, respecto de la distancia que hay que tomar frente al pueblo de la Pampa para verlo en su autenticidad.

²³ En el proemio a la primera edición, nos informa Ortega de que el texto es una ampliación de las lecciones universitarias que él mismo impartió en el curso escolar 1921-1922 a partir de los apuntes realizados por Fernando Vela. La obra fue posteriormente revisada en dos ocasiones. En 1934 aparece en

anuncian, este libro supone el culmen en la exposición de su doctrina perspectivista. En él se revelan todas las claves del método así como el fundamento de sus principios²⁴.

La obra, en suma, es la reivindicación ejemplar de una superación de la modernidad, una entrada exuberante a ese siglo XX del que Ortega se siente parte pero del que no comparte su modernidad, por obsoleta: «nada “moderno” y “muy siglo XX”»²⁵. Arranca anunciando el necesario cambio generacional tan acorde a las *Meditaciones del Quijote*, un cambio que dé el protagonismo a una generación nueva, a una generación que, con diferente régimen vital, no tiene más opción que asumir el cambio si pretende ser fiel consigo misma, con lo que auténticamente es. La nueva generación, forjada en un contexto de fuerte crisis epistemológica, está abocada, si aspira a la autenticidad, a romper con ese culturalismo opresivo sobre el que se ha desarrollado toda cultura occidental hasta la fecha, un culturalismo racionalista que comienza a hacer aguas y que arrastra consigo a toda su cosmovisión.

Pretende, pues, Ortega, que el hombre del siglo XX no siga sometiendo su espontaneidad a la cultura, al despotismo de la razón²⁶, aunque entiéndase cultura con mayúsculas, como cultura superior (Cultura)²⁷. Los intereses del hombre actual

el número 16 de la *Revista de Occidente* con el añadido del ensayo «Ni vitalismo ni racionalismo» publicado en la misma revista en 1924. Aparece también en el Tomo III de las *Obras completas* con los apéndices «El ocaso de las revoluciones» y «El sentido histórico de la teoría de Einstein».

²⁴ Es interesante destacar el paralelismo advertido por San Martín entre la estructura de este libro y el texto «sensación, construcción e intuición» donde ambas obras se dividen en tres partes: una para rechazar el positivismo; otra para lo mismo con el culturalismo; finalmente, una tercera, para exponer su propia teoría, en tal caso de la razón vital. Cfr. SAN MARTÍN, Javier. «La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*». En J. ZAMORA BONILLA (Ed.). *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Ed. Comares, 2013, pp. 47-68.

²⁵ El lema alude al título de un artículo a tal efecto que publicó en 1916. «Nada “moderno” y “muy siglo XX”». Fue recogido en el primer volumen de *El Espectador* y, consecuentemente, lo hallamos en el Tomo II de las *Obras completas* (OC, II, 22).

²⁶ Hay que apuntar, como lo hace Ferrater Mora (*op. cit.*, pp. 75 y sig.), que cuando Ortega critica la razón no lo hace en pos de una hegemonía irracionalista, todo lo contrario. Ortega demanda una crítica feroz de la *razón pura*, abandonando la noción tradicional del racionalismo, pero no abandonar la razón sino entender a esta como una herramienta para la vida, una razón vital. Apunta Lasaga que percibir en Ortega una inspiración irracionalista de corte vitalista e inspiración nietzscheana es uno de los mayores malentendidos al leer los textos de los años 20, pues, no se trata «de rechazar la tarea fundadora de la cultura [...] sino de evitar que una forma excesiva de entenderla desplace el otro polo de lo real: el de la espontaneidad de la vida» (Lasaga 2003, 69).

²⁷ Para comprender este texto es muy importante tomar en consideración la dualidad cultura y Cultura, a saber, en sentido superior. Apunta San Martín en su revisión para la *Guía Comares* cómo Ortega, en algunas alusiones, confunde ambas nociones: «El problema de este libro [...] proviene de la utilización que Ortega hace de lo que es concepto de cultura superior (Cultura) como equivalente *tout court* del concepto de cultura» (San Martín 2013, 59). Esto sucede especialmente cuando contrapone vida humana

sobrevuelan otros paisajes, anhelan otras lides. Ya lo advertía en «Verdad y perspectiva» cuando decía que el espectador contemporáneo, a diferencia del antiguo, «especula, mira –pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él» (VP, II, 18). Si bien es cierto que la vida no debe renunciar a la Cultura, pues es un inexcusable instrumento, no debe errar el hombre en su perspectiva, no debe confundir los planos ni seguir atendiendo a la parte creyendo poseer el todo²⁸. Para los hombres y mujeres del nuevo siglo, pide Ortega un modelo en el que «la vida debe ser culta, pero la cultura debe ser vital» (TNT, III, 169), esto es, apela al uso de la cultura en tanto elemento al servicio de la vida, a esa noción de cultura que ya usó en *Medicaciones del Quijote* y que es anterior al surgimiento de cualquier tipo de Cultura (*Kultur*).

El llamamiento a la toma conciencia es claro. Asumido el fracaso del racionalismo radical y sin dejar de recelar frente su antagonista escéptico, avisa Ortega: «ni el absolutismo racionalista –que salva la razón y nulifica la vida–, ni el relativismo, que salva la vida evaporizando la razón» (TNT, III, 162), es momento de síntesis. No cabe otra opción mas que dar un paso al frente y, como Sócrates hizo en su tiempo al implantar la razón pura como réplica a sus necesidades –ese era *el tema de su tiempo*–, toca ahora desbancar a esa agotada razón y reubicarla en su lugar como parte subsecuente de una compleja ecuación que la ensamble a la vida. Este será el *tema de nuestro tiempo*: «someter la razón a la vitalidad [...] supeditarla a lo espontaneo» (TNT, III, 178). La cultura debe postrarse al servicio de la vida y no al contrario. «*La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*»²⁹ (TNT, III, 178). Su planteamiento no puede ser más despejado:

¿No es tema más digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna hacer un ensayo opuesto a la tradición de esta y ver qué pasa si en

y cultura (refiriéndose a Cultura), pues toda vida humana es, por el hecho de ser humana, cultural. Ahora bien, y así lo afirma Ortega, no por humana debe ser o es Cultural, no si Cultura es algo que niegue la vida –como denuncia en el culturalismo–, más bien defiende Ortega que debe ocurrir al contrario, la cultura al servicio de la vida.

²⁸ Rodríguez Huéscar define el acto inicial de toda cultura como la elección del punto de vista. El tema de nuestro tiempo sería algo así como la elección del punto de vista vital, por lo tanto deberíamos ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida. Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *op. cit.*, p. 297.

²⁹ «Razón vital es, simplemente, la formación del sistema filosófico teniendo a la vida como último punto de referencia [...] La gran revolución de Ortega consiste en que considera la vida como ese objeto primario al cual hay que referir todo lo demás, y el conocimiento de la vida como ciencia primera» (Morón Arroyo 1968, 111).

lugar de decir «la vida para la cultura» decimos «la cultura para la vida»? (TNT, III, 186).

Pide Ortega que razonemos sobre y para la vida. El espectador quiere ver fluir su vida frente a él, pero «ver no es contemplar el propio aparato ocular, sino abrirse al mundo en torno [...] una constante movilización de nuestro ser hacia más allá de él: sagitario infatigable» (TNT, III, 187); arquero que tiende hacia *–ad-tiende–* lo otro, lo que no es él, abriéndose, arrojándose al mundo que le circunda. Ese es el carácter humano: ser intencional. La vida humana es transitiva, emigra del yo vital hacia lo demás, siempre enfrascado en el mundo, en sus asuntos, interesado por las cosas. Debemos, pues, ser responsables con nuestro tiempo, mojarnos *–como vulgarmente diríamos–*. Ortega pide al hombre del siglo XX que acepte, al fin, que los viejos modos de mirar están obsoletos, ya no sirven para los nuevos tiempos. Pasa otra sensibilidad. Del mismo modo que la mirada del hombre no sirve para la araña o para el tigre, la mirada de la modernidad tampoco sirve ya para el siglo XX.

Vivimos en función de nuestro contorno, el cual, a su vez, depende de nuestra sensibilidad. No es el mismo el «mundo» de la araña que el del tigre o el del hombre. No es el mismo el «mundo» del asiático que el del griego socrático o el de un contemporáneo (TNT, III, 192).

2.4.1. EXCURSO A *LAS ATLÁNTIDAS*³⁰

Así, se reafirma Ortega, una vez más, defendiendo cómo nuestra vida, la de cada cual, se desenvuelve «en función de nuestro contorno, el cual, a su vez, depende de nuestra sensibilidad». Aunque con nuevo formato, contorno y sensibilidad, sujeto y

³⁰ *Las Atlántidas* es un texto publicado en la *Revista de Occidente* en octubre de 1924 e incluido en las *Obras completas* en su tercer tomo (OC, III, 283). Esta obra bien puede incluirse en el grupo de los paisajes, pero en tal caso, de los paisajes humanos, de las culturas, de la etnología en definitiva. El texto es un repaso por diferentes y lejanas culturas para, desde fuera, poder lanzar vistazos a la propia cultura europea. Incide Ortega en la necesidad de atender al otro y a sus miradas para comprender su parcialidad y con ella la nuestra propia. Es la aplicación del método perspectivista a las diferentes culturas para resolver la necesidad de una razón histórica, a saber, vital.

mundo, se dan como las variables que moldean, en coexistencia, la ecuación de lo que en cada momento seamos.

La historia se presenta, pues, para Ortega, como un baile constante y consecutivo entre sensibilidad y contorno, un inquebrantable jugueteo dialéctico en el que la primera actúa sobre y frente al segundo, perfilándose en el choque el carácter que, en cada caso, adquiera el espectáculo de la vida. El ser humano vive su vida del mismo modo que aquella gran *figura* protagoniza el drama de su transcurrir vital sobre un *horizonte* teatral, interactuando y ocupándose de las cosas que en él se dan. «Vivir es convivir, y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor. No entendemos, pues, un acto vital, cualquiera que él sea, si no lo ponemos en conexión con el contorno hacia el cual se dirige» (OC, III, 291).

Esa alteridad, que es mi contorno en cada caso, no puede ser más que un horizonte de carácter histórico, ya que las sensibilidades que por él transcurren mudan generación a generación, temporalmente circunscritas. Así ocurre, pues, que cada cultura, en cada tiempo, dada su sensibilidad, lanza su atención sobre fragmentos precisos del horizonte mientras oscurece el resto; así ocurre, pues, con el hombre del siglo XX frente a sus generaciones precedentes. Ha cambiado su sensibilidad y con ella su atmósfera atencional, esto es, lo que Carpintero llamará su sistema atencional:

Una época es para él [Ortega] un conjunto de generaciones en interacción, ese sistema irá variando al compás de las modulaciones que las sucesivas generaciones introducen en el campo social. La generación es la unidad mínima del cambio histórico. Su cambio tendrá por fuerza que ser, en algún modo, un cambio en la perspectiva de los intereses y, en general, del sistema atencional (Carpintero 1990, 57-58).

La atención se erige, una vez más, como ejemplo y evidencia del cambio. Ortega recurre a su “mayordomo” –como lo hiciera en sus *Meditaciones*– para expresar el modo en que cada época demuestra su particular sensibilidad, un modo distinto de ser frente al universo. Y es que, para cada cultura, mediante la atención, se desvelarán fracciones de realidad para otras ignoradas, aún tomando estas el cuerpo de un paisaje armónico y en apariencia completo, ya que así se llega a vivir el mundo, como un todo

significativo. Pero en realidad, en sentido estricto, cada pueblo, cada individuo, solo obtendrá pedazos, vistas o aspectos de una realidad tan magnánima que les es existencialmente imposible asir. Por ese motivo define Ortega la vida, la de cada cual, a partir de este constante e incesante diálogo de nuestra cambiante sensibilidad con pedazos de universo, con nuestro contorno, a través de la atención. Así, la vida de mi vecino, la del asiático, también la del griego socrático... puede que se asemejen más o menos a la mía, pero nunca serán la misma:

Cada especie tiene su escenario natural, dentro del cual cada individuo, o grupo de individuos, se recorta un escenario más reducido. Así el paisaje humano es resultado de una selección entre las infinitas realidades del universo, y comprende solo una pequeña parte de estas. Pero ningún hombre ha *vivido* íntegro el paisaje de la especie. Cada pueblo, cada época, operan nuevas selecciones sobre el repertorio general de objetos «humanos», y dentro de cada época y cada pueblo, el individuo ejecuta una última disminución. Sería preciso yuxtaponer lo que cada uno de nosotros ve en el mundo a lo que ven, han visto y verán los demás individuos para obtener el escenario total de nuestra especie (OC, III, 291-292).

Pero ello nos acercaría tanto a Dios que resulta impracticable para nuestra disposición mundana. Se necesitarían todas las miradas para ver el Universo, sin falta alguna, pues «períodos y razas –o, en una palabra, las culturas– son órganos gigantes que logran percibir algún breve trozo de ese trasmundo absoluto» (OC, III, 313)³¹. Pero no es este nuestro sino, sino conformarnos con fragmentos, paisajes o perspectivas. Nuestro *paisaje vital* no es el Universo en su compleción, nuestro *paisaje vital* es el que nuestra conciencia sea capaz de alcanzar y nuestra atención de perfilar, y este es mucho más modesto.

³¹ En «Oknos el Soguero» (OC, III, 593), apuntaba Ortega como «en toda perspectiva cada plano exige que acomodemos nuestro aparato ocular. De otro modo nuestra visión sería borrosa o falsa» (OC, III, 593). En otras palabras, para ver hay que mirar, y ello implica una acomodación ocular, una aguzamiento o distanciamiento de la mirada, próxima o lejana, según se pretenda atender. Pues lo mismo -esgrime Ortega- ocurre con la historia: «Cada época exige una acomodación peculiar de nuestro órgano intuitivo e intelectual» (OC, III, 593); cada época exige, e implica, un régimen atencional diferente de las demás. Así pues, el historiador debe ser un hermeneuta atento al espíritu de cada tiempo, y por tanto con la facultad de acomodar su capacidad a los intereses de cada época; «historiar es descubrir que lo que hoy es de una manera fue ayer de otra» (OC, III, 594).

El mandato que de ello se desprende –o que podemos recoger– es el que nos empuja a asumir la responsabilidad de ser capaces de interpretar las miradas ajenas, esas visiones del mundo tan necesarias para intuir el absoluto quimérico que tanto ansiamos; un mandato que clama por una hermenéutica de la sensibilidad de cada generación, de cada pueblo; una hermenéutica de su régimen atencional, pues «el sentido histórico comienza cuando se sospecha que la vida humana en otros tiempos y pueblos es diferente de lo que es en nuestra edad y en nuestro ámbito cultural» (OC, III, 308). Así, para tomar plena conciencia de nuestro tiempo, no debemos –no podemos– desestimar que, en otros tiempos, el mundo tenía otro aspecto y, por tanto, eran otras las necesidades.

Contra la razón pura, pues, demanda Ortega razón histórica, a saber, razón vital. Con este grito regresamos a *El tema de nuestro tiempo*, como libro y como motivo, pues esa es, precisamente, la apelación orteguiana a su generación: reconocerse –para lo que es menester reunir el culturalismo y el vitalismo en una síntesis sin pleitesías–. Ni racionalismo, ni relativismo: raciovitalismo. «El sujeto ni es un medio transparente, un “yo puro” idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en esta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, una síntesis ejemplar de ambas» (TNT, III, 198), porque no es una cuestión ni de la realidad ni del sujeto, sino del modo en que ambos correlacionan³². La multiplicidad se produce justamente por la condición en que ambas confluyen, cuando el sujeto atiende a la realidad pudiendo solo prender pedazos de la misma:

Cuando se interpone un cedazo o una retícula en una corriente deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que selecciona, pero no que deforma. Esta es la función del sujeto [...] claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un número de ellos, cuya forma y

³² Lasaga apunta como, tras la publicación de *El tema de nuestro tiempo*, parece que «no terminaba de estar clara la síntesis que se postulaba en sus páginas; al parecer se escoraba gravemente hacia el irracionalismo. Para responder a estas observaciones no del todo inapropiadas, escribió Ortega un largo artículo “Ni vitalismo, ni racionalismo”» (2003, 71). El texto, publicado en la *Revista de Occidente* en octubre de 1924, lo podemos hallar en OC, III, 270.

contenido coinciden con las mallas de sus retícula sensible. Las demás cosas [...] quedan fuera, ignoradas, no percibidas (TNT, III, 198).

Es la atención la que evidencia, en primera instancia, el elemento diferencial, pues, movida por la sensibilidad epocal, será quien conceda los más prístinos vientos de cambio. Tras una primera selección, que realizan los órganos sensitivos y, por tanto, compartida por toda la especie, adviene un segundo filtro, más selectivo, el filtro cultural, el que determina nuestra sensibilidad, nuestros intereses y preferencias. Este es, precisamente, el que «permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras» (TNT, III, 199). Cada cultura ejerce, dada su idiosincrática sensibilidad, el segundo y diferencial filtraje de la realidad que relega a dicha cultura a un pequeño y limitado lugar dentro de una inmensa serie histórica. A cada cultura le corresponde «su congrua porción de verdad» (TNT, III, 199).

Recorre, Ortega, a uno de sus acostumbrados ejemplos paisajísticos para condensar lo hasta aquí defendido con cierta, y agradable, sencillez. Dice: «desde distintos puntos de vista dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera» (TNT, III, 199). Según su situación –no solo física sino, especialmente, vital–, el mismo paisaje, ese que ambos están contemplando, se presentará diferente en sus facciones. Lo que para uno queda en primer plano, destacado como figura sobre el horizonte, será para el otro pasto del desdén, reducido a fondo inadvertido. Ambos espectadores viven condenados a no compartir nunca paisaje, pues «la realidad cósmica es tal, que solo puede ser vista bajo una determinada perspectiva» (TNT, III, 199), fatalmente. Ensortija Ortega, de este modo, los argumentos que esgrimíamos en «Verdad y perspectiva» y que hemos visto desplegados a lo largo de todo el periplo paisajístico: que «cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época– es un órgano insustituible para la conquista de la verdad» (TNT, III, 200).

En resumen, esta es la clave de la doctrina del punto de vista; este es el principio fundamental de la razón vital: el mundo, la historia, es un horizonte sobre el que cada pueblo, cada cultura, mediante su sistema de preferencias, alcanza determinados pedazos de ella, circunscrito siempre desde su localidad, mediante su sensibilidad, pues:

la peculiaridad de cada ser [...] es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde [...] la verdad integral solo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente (TNT, III, 202).

Pese a la fatal condena que nos aflige y que Ortega se empeña en recordar recurrentemente, despierta siempre, el madrileño, cierto aire de posibilidad por un atisbo de verdad –quimérica– que vemos asomar el hocico de su facción trascendental por encima de su condición histórica. La verdad es y contiene múltiples perspectivas igualmente verídicas y auténticas, aunque siempre se muestre, resignadamente, irrealizable para nosotros en su compleción. Y puesto que lejos queda el intento de aspirar a la omnímoda situación divina, no nos queda alternativa que reconstruir Babel, que contar con el *otro*, con la complementariedad necesaria de su mirada, de su *selección* en el amplio campo histórico para yuxtaponer la mayor parte de las perspectivas. Como apuntaba en *Las Atlántidas*: «Esta doctrina del paisaje vital [...] no consiste sino en una hermenéutica o interpretación de las vidas ajenas» (OC, III, 293). Eso sí, siempre sin perder de vista que tratamos de apagar un fuego eterno. Completar el horizonte de realidad es un intento del que, fatalmente y a pesar de todo esfuerzo, solo obtendremos una parte. Dios no necesita atender, solo nosotros estamos condenados a ello. Sirva al menos de consuelo, que, en consecuencia y tras esta observación, alcanzamos cierto atisbo de lo que tal verdad nunca será, al menos para nosotros: «*lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde “lugar ninguno”*» (TNT, III, 200).

Así cierra Ortega el corpus central de *El tema de nuestro tiempo*, esa llamada a sus conciudadanos a asumir la responsabilidad de ser auténticos –“muy siglo XX”– a través del cargo de contar siempre los unos con los otros. Pero antes de cerrar su obra reitera tales argumentos en el apéndice «El sentido histórico de la teoría de Einstein». Un agregado que no solo ultima el discurso, sino que, en la introducción de la primera edición de *El tema de nuestro tiempo*, ya venía destacado de un modo enfático. Quizá la importancia que le otorga Ortega fuese debida a la admiración que sentía por Einstein y

la oportunidad de su visita³³, aunque no extrañaría que hubiese también cierto interés por eclipsar el regusto teológico, incluso melancólico, que nos queda al final del corpus principal de *El tema de nuestro tiempo*. El caso es que cierra la obra con un texto mucho más parco y pragmático, más mundano, que nos hace aterrizar de un modo casi forzoso antes de abandonarnos:

Habrà una sola realidad, y esta serà la que la física positiva aproximadamente describe. Ahora bien, esta realidad es la que el observador percibe desde el lugar que ocupa; por tanto una realidad relativa. Pero como [...] es la única que hay, resultará a la vez que relativa, la relativa verdadera, o, lo que es igual, la realidad absoluta (TNT, III, 232-233).

El relativismo, lejos de oponerse aquí al absolutismo, se funde con él, se comprende con él. El sujeto que mira, *sensu stricto*, al toparse con la realidad, obtiene de ella una *aparición*, una vista. Es su visión de la realidad, realidad en perspectiva. Pero, precisamente por ser “su visión de la realidad”, le es al sujeto como plena, como verdadera, pues «es la única que hay», es su única visión, “su realidad” en tanto que vivida. La *apariencia* es una cualidad objetiva de lo real, un ingrediente de esta que se manifiesta en perspectiva, es «el orden y forma que la realidad toma para el que la contempla» (TNT, III, 236). Se renueva, con ello, el valor de la atención en tanto define qué aspectos de la realidad podamos alcanzar y cuales comprenderán el contenido de nuestra verdad, una verdad sometida a una realidad que, físicamente, es siempre una parcialidad relativa, aunque para nosotros, vivencialmente, siempre sea la única y verdadera realidad para cada caso. El sujeto, de entre lo posible –potencial o virtual–, según su compostura fisiológica, su acervo cultural y, específicamente, su proyecto de vida, demarcará qué porción de realidad patentiza, validada como verdadera mediante su atención. «De entre las cosas de la vida son seleccionadas algunas como posibles formas de cultura; pero de entre estas posibles formas de cultura, selecciona a su vez la vida las únicas que deberán realizarse» (TNT, III, 241). Por ello, vive el sujeto sus parcialidades como plenas, como holismos.

³³ Albert Einstein visitó España en marzo de 1923. En tal visita tuvo Ortega la oportunidad de ejercer como su cicerón. Cfr. CRIADO CAMBÓN, Carlos. «Einstein en España y su relación con Ortega y Gasset». *Paradigma, revista universitaria de cultura*, núm. 0, 2005, pp. 7-10.

A partir de este argumento abre Ortega el que será motivo central de un nuevo capítulo (Cap. 6): la pre-visión o preferencia en la elección. Esgrime el autor que el sujeto, del entorno, elige qué atender y qué no de una manera más o menos consciente. Lo hará en función de su vida, de su proyecto de vida. Habla ya Ortega de una ordenación que aporta el sujeto *a priori* –el *a priori* cordial– por lo que:

no es la razón pura quien resuelve cómo es lo real [...], la realidad selecciona entre esos órdenes posibles, entre esos esquemas, el que le es más afín [...]. La razón deja de ser norma imperativa y se convierte en arsenal de instrumentos (TNT, III, 241).

La razón pura tiene, pues, que ceder su imperio a la razón vital. Ese y no otro es *el tema de nuestro tiempo*.

2.5. «ÍNTIMIDADES»

En septiembre de 1929 aparece uno de los últimos textos con temática paisajística en Ortega³⁴. Hay referencias posteriores al tema –como podrían ser las lecciones en torno a Toynbee de 1948³⁵–, pero el grueso empieza a decaer a partir de 1927 siendo «Intimidades» uno de las últimas apariciones. «Intimidades» es, pues, el cierre a nuestra revisión, un cierre que rescata un texto, como lo fue *Las Atlántidas*, de paisajes humanos, esta vez alrededor del carácter de los habitantes de la Pampa³⁶. Pero lo interesante no es precisamente su temática, sino el hecho de que el artículo, casi *avant la lettre*, se muestra como anticipo experimental de ciertos temas que, posteriormente y de modo mucho más específico, ocuparán decenas de páginas en la obra orteguiana.

³⁴ «Intimidades» apareció como texto en 1930 dentro del tomo VII de *El Espectador*, recogía dos textos de 1929: «La Pampa...promesas» y «El hombre a la defensiva». Reaparecerá con posterioridad en las *Obras completas*, en OC, II, 635.

³⁵ Cfr. *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*. (OC, IX, 9).

³⁶ Resulta interesante leer los comentarios de Lasaga (cfr. 2003, 78 y sig.) sobre la “escandalosa” acogida que los jóvenes argentinos tuvieron de este texto. La juventud «no aceptó de buen grado que aquel señor español le dijera lo que tenía que hacer, y sobre todo, lo que no debía hacer» (Lasaga 2003, 80).

Comienza el autor rescatando la necesidad –ya esbozada en varios textos y que reaparecerá en adelante– de mantener la precisa distancia con el objeto para verlo en su naturalidad. La distancia que precisa la Pampa para ser vista es la que marca, precisamente, el mismo gesto de vivirla, de ejecutarla. Insiste Ortega en que «no basta el aparato ocular con su función abstracta del ver. Todo el ser tiene que servir de órgano y colaborar en la percepción de este paisaje» (OC, II, 637). Para ver, hay que atender y, como bien apunta el autor, la atención no es más que la punta de vanguardia que arrastra consigo la sensibilidad –el orden de preferencias– de cada pueblo, de cada ser. Atender es como un abrirse en cuerpo y alma a la realidad en torno, una manifestación abierta de nuestros apetitos culturales. Percibir la Pampa requiere, al menos, abrir todo nuestro ser a ella: vivirla.

Como cualquier paisaje, precisa este que «nuestra mirada se fije primero en lo que nos es más próximo [...] atendemos primero a los objetos inmediatos [...] Solo después, y sin insistencia, nuestra mirada percibe el confuso fondo [...] papel de personaje secundario, de marco» (OC, II, 637). En nuestro mirar, la figura resalta pronto sobre el fondo de un modo natural, escrutamos el paisaje y fijamos, de lo expuesto, lo que mayor afinidad mantiene con nuestros intereses siendo que «el ojo busca *algo* interesante que ver» (OC, II, 638). Las apetencias del alma vibran desde las profundidades de nuestro ser cuando hallan aquello que ansían en el contorno. Una vez hallado, insaciables por definición, continúan con el escrutinio. «Las cosas a nuestra vera atraen la atención visual, retienen primero la mirada, nos *interesan*. Cuando las hemos cobrado en la visión como buenas piezas, la mirada avanza, poco a poco, en dirección a lo lejano» (OC, II, 637).

Así nos topamos con la primera anticipación temática del texto sobre la Pampa: la elección; un tema que veremos floreciente en *Estudios sobre el amor* y que nos afina en el conocimiento de nuestro fenómeno de la atención. La *elección* conecta nuestros intereses y preferencias –nuestra alma– con las decisiones –emanadas del espíritu– que marcarán los actos que elicitemos al mundo. Toda elección sella nuestro quehacer venidero, es un gesto de escrutinio; un gesto mediante el que decidimos a qué prestar atención y a qué no; decidimos qué seleccionar. Cuando amamos, cuando miramos, cuando escuchamos, cuando desempeñamos cualquier acción que defina nuestra vida,

previamente elegimos. Elegimos qué vestir, hacia dónde ir, si hacer esto o aquello, si callar o hablar, si ayudar, agredir, ignorar. Elegimos qué atender. Elegir es poner en marcha el mecanismo de la vida y asumir que cada decisión marcará el decurso consecuente de nuestra trayectoria vital. «La fatalidad ha seleccionado de nuestras posibles trayectorias una y ha eliminado las demás» (OC, II, 636), pues así es la vida, un constante sacrificio de potencialidades en pro de un gesto proyectivo que asegure la continuidad. Angustia sí, pero también empresa.

La vida entendida como un evento transitivo, este es otro de los puntos interesantes del artículo. Defiende Ortega en él el carácter proyectivo de la vida, el carácter ético de la existencia. «Toda vida es en su raíz proyecto [...] es algo que va lanzado por el ámbito de la existencia, es un proyectil, solo que este proyectil es a la vez quien tiene que elegir su blanco» (OC, II, 644). Tenemos que elegir lo que vamos a hacer, lo que vamos a vivir, y esa elección, la que decida la meta de nuestra vida, fundamentará lo que seamos, pues «el hombre superior no lo es tanto por sus dotes como por sus aspiraciones» (*Ibid.*). Así define la vida Ortega como un acto dinámico, un acto vocacional. «Vivir es siempre vivir, por algo o para algo; es un verbo transitivo. De aquí que no pueda existir una vida humana sin un interés vital que sostiene, constituye y organiza esa vida» (OC, II, 655). Sin intereses, la vida deja de ser. Sin ese motor que empuja al hombre a tomar decisiones, a elegir y a seleccionar, el proyecto vital carecería de sentido. «Para entender a un hombre y averiguar la anatomía de su alma hay que indagar [...] qué es lo que primeramente le interesa del Universo, a qué tiene puesta su atención más espontánea» (*Ibid.*). Pues *dime lo que atiendes y te diré quién eres*, tal es el valor de la atención: una ventana abierta a los intereses más hondos del ser humano, a los resortes vitales de cada hombre. Como la atención, también «la vida es tensión en el sentido mecánico de la palabra; la tensión supone un resorte que la produce y mantiene, y el resorte, a su vez, requiere alguna cosa donde esté prendido para tenderse» (*Ibid.*). La vida es tensión, la vida es un tender-hacia, un *at-tendere*... qué sencillo sería ahora afirmar que la vida es atención, un abrir el alma al Universo tras haber elegido y seleccionar de él lo que nos es afín, lo que nos resulta vital. Qué sencillo sería ahora afirmar que la vida consiste en atender al mundo, en atender a la circunstancia para salvarla... pero, quizá, sería demasiado.

El argentino, dice Ortega, ha elegido de entre todas sus posibilidades atenderse a sí mismo, está fascinado por ello, como un narcisista, enamorado de sí mismo, maniático de él. Otro avance que se oculta en las «Intimidades»; otro avance que atenderemos calmadamente en capítulos venideros: el enamoramiento como manía, como alteración de la atención (Cap. 7). Para el caso, advierte Ortega al habitante de la Pampa que si se entusiasma demasiado consigo mismo, si focaliza la atención en su persona de un modo obsesivo, difícilmente «atenderá radicalmente a cuanto le vaya pasando de hecho en su existencia» (OC, II, 658). Quien vive tan absorto en su propia imagen, está de espaldas a la vida. Este es el mal de Narciso, un mal que comparte con los enamorados, un mal que se produce por defecto de la atención. «El egoísmo es una falta de atención hacia los demás seres y cosas. Pero lo grave del narcisismo no es que desatienda a lo demás, sino que lleva a desatender la propia persona real, la auténtica vida» (OC, II, 660).

Pero sobre este tema, sobre los peligros existenciales a los que nos arroja un exceso en la atención, nos detendremos cuando veamos *Estudios sobre el amor*. Entre tanto, con estas premonitorias «Intimidades» que tanto nos han prometido, damos cierre al apartado destinado a los estudios de tema paisajístico. Reservamos, no obstante, el último apunte para un breve extracto de *En el centenario de Hegel*³⁷ donde Ortega enfatiza, en un escueto párrafo, el imperio de la atención en su capacidad para desvelar, o revelar, el sentir humano, pues no es esta otra cosa que una elección convertida ya en saeta, en acción. No importa cual sea el objetivo: una amada, una pincelada o un paisaje, la atención siempre desvela el fondo insobornable del hombre:

Hay que acabar por reconocer una afinidad entre el alma de un pueblo y el estilo de su paisaje. Por eso se fija aquel en este: porque le gusta. Para mí, pues, existe una relación simbólica entre nación y territorio. Los pueblos emigran en busca de su paisaje afín, que en el secreto fondo de su alma les ha sido prometido por Dios. La tierra prometida es el paisaje prometido (OC, V, 425).

³⁷ Cfr. «Historia y Geografía». *En el centenario de Hegel* (OC, V, 411). Conferencia ofrecida por Ortega el 1931 en el Instituto Internacional de Señoritas de Madrid.

En adelante, abandonaremos los paisajes, pero lo haremos para alcanzar otro tipo de manifestación contemplativa: el arte, otra amplia hacienda para la aplicación y arraigo del método perspectivista. Antes, quisiéramos detenernos un instante en revisar un breve texto que alberga un valor desproporcionado a su extensión y que representará un broche ideal para coronar lo hasta aquí desplegado: «Dios a la vista».

3. «DIOS A LA VISTA»

Fuera ya de los escritos paisajísticos aparece, en noviembre de 1926³⁸, otro breve artículo que, como tantos anteriores, esconde, cual perfume, un intenso mensaje en su pequeña apariencia. A modo de síntesis del sistema ontológico-perspectivista planteado hasta el momento, «Dios a la vista» expone, en clave atencional –a través de su función selectiva– los puntos cardinales de la doctrina del punto de vista.

Hay algo en este texto, más allá de su carácter resolutivo, que lo hace indispensable para nosotros. Por fin hallamos a un Ortega que ya no teme referirse a la atención como uno de los elementos substanciales de su argumentación, que decide finalmente reconocer a esta el papel que venimos observando desde sus arranques en 1906. El mayordomo, que paulatinamente fue ganando presencia en este palacio intelectual, halla por fin un reconocimiento sin precedentes, ni siquiera visto en «Paisaje utilitario, paisaje deportivo». Dice Ortega de un modo magnífico:

Como un inmenso panorama se halla el Universo todo, patente siempre ante nosotros; pero en cada hora solo una porción de él existe para nosotros. La atención del hombre peregrina como el reflector de un navío sobre el área inmensa de lo real, espumando de ella ahora un trozo, luego otro. Esa peregrinación del atender constituye la historia humana. Cada época es un régimen atencional determinado, un sistema de preferencias y de proposiciones, de clarividencias y de cegueras. De modo que si dibujamos el perfil de su atención habremos definido la época (OC, II, 494).

³⁸ El artículo inaugura el sexto tomo de *El Espectador*. También en OC, II, 493.

Por fin se hace explícito el valor de la atención en ese dialéctico proceso de interacción entre sujeto y mundo. Cada época se asocia a un régimen atencional determinado configurando, mediante cada cambio, un pedazo de la historia. La atención se entiende como parte esencial de la existencia y del ser de cada hombre y, por tanto, elemento necesario para toda ontología. Y es que, como venimos argumentando, no podemos entender la relación del hombre con su mundo, del yo con su circunstancia, sin entender primero el modo en que ese hombre se abre a ella, sin entender el modo en que la percibe. Un acto que se origina y despliega mediante una serie de *procesos selectivos*, de *ordenación de planos*, de *jerarquización de impresiones*, de *filtrajes y fijaciones* de determinados objetos frente la desatención de tantos otros, en definitiva, de la puesta en marcha del proceso atencional.

La capacidad humana es ínfima frente a la extensión inabordable de la realidad, le excede en todos los sentidos: en el biológico –nuestros órganos perceptivos son muy limitados– y en el biográfico –somos seres situados espacial y temporalmente–. Como seres biológicos tenemos importantes limitaciones de capacidad, ya hemos apuntado las dificultades sufridas por nuestros sentidos para cubrir el rango total de valores en que se presenta la realidad, por ello se da ese primer filtraje, impuesto fisiológicamente por los sentidos:

No se advierte hasta qué punto es condición para que veamos unas cosas que nos ceguemos para otras. La mente humana es angosta; en cada momento caben en ella solo algunos objetos. Si quisiéramos tener presentes todas las cosas visibles que hay ante nosotros en la habitación donde estamos, no lograríamos percibir ninguna. No podemos ver sin mirar, y mirar es fijar unos objetos con el rayo visual, desdeñando, des-viendo los demás. La mirada va dirigida por la atención, y el atender una cosa es, a la par, desatender otras (OC, II, 494).

Pero, más allá de las limitaciones biológicas, se presta un segundo grado de filtraje que tampoco se debe despreciar: el presentado por nuestra biografía y que se traduce en aquello que culturalmente somos o no capaces de percibir, aquello que nuestra mente es capaz de reconocer de entre el caos de impresiones que advertimos.

Como con la mirada acontece con toda nuestra mente. El foco mental ilumina un objeto gracias a que sumerge los demás en las tinieblas. No basta, pues, que algo se halle ante nosotros para que lo percibamos; es menester, además, que el órgano receptor lo busque y se acomode a él. El ojo se acomoda a la visión lejana o a la próxima, a lo que está a la derecha o a lo que está a la izquierda. Pero, a su vez, esta acomodación muscular de los ojos es consecuencia de la acomodación atencional de nuestra conciencia entera, órgano integral de la percepción (OC, II, 494).

Ciertamente, poco cabe añadir a la meridiana luminosidad con que Ortega expone el papel de la atención en este artículo, quizá el más rotundo de los vistos hasta el momento. Sirva este para culminación de una de las aplicaciones del método perspectivista y, a su vez, para clarificar un mecanismo que veremos operar de semejante manera frente a otros tipos de realidad, como el caso del arte. El arte será el motivo que nos reúna en lo que resta de capítulo. Los argumentos del autor serán semejantes; el papel de la atención más destacado si cabe; los paisajes mudaran en creaciones artísticas y, en vez de servir para exponer la manera en que la realidad se ofrece al alma, servirán ahora como ventanas al alma misma, como canales de acceso a la sensibilidad del hombre en su tiempo. Tanto al transitar el camino de entrada como el de salida de esta hermosa y fascinante mansión, el amo de llaves que regula el acceso no cambia, sigue siendo nuestro acompañante y mayordomo de palacio: nuestra atención.

4. EL ARTE

El arte, como lo fueran los paisajes, es un terreno muy concurrido por el pensamiento orteguiano. Aparece temprano en sus escritos, prácticamente desde sus comienzos³⁹, y su presencia se reitera a lo largo y ancho de su labor filosófica. También como los paisajes, debe su motivo al ser este un campo fértil para enraizar sus miradas

³⁹ Una demostración temprana de este interés lo hallamos en «Arte de este mundo y del otro», de 1911, donde Ortega muestra las palmarias divergencias habientes entre la sensibilidad gótica y la realista (OC, I, 186); también la hallamos en «Tres cuadros del vino», del mismo año (OC, II, 50), donde repasa tres imágenes monotemáticas vistas por tres autores con distinta sensibilidad: Tiziano, Poussin y Velázquez.

perspectivistas, un terruño especialmente apto para recoger sus teorías⁴⁰. Tanto el arte como los paisajes se refieren a la manera en que el hombre percibe su realidad, al modo en que este se abre a ella en cada momento, desde su punto de vista. Así que, como no podía ser de otro modo, frente a la obra de arte, la atención renovará su inquebrantable protagonismo, pues también en ella se pondrán en valor el juego de miradas, el fenómeno figura-fondo, los procesos selectivos, especialmente el papel de la sensibilidad del artista y, con ella, de sus mudanzas temporales que tanta curiosidad despiertan en Ortega, pues, más que el arte en sí mismo, lo que a Ortega parece interesarle es, precisamente, cómo este muda en forma y contenido a lo largo de la historia, esto es, cómo ha ido transformado su *aspecto* junto con los distintos cambios de sensibilidad, con sus diferentes regímenes atencionales o atmósferas vitales.

Como indica Larrambebere (1987, 174), para Ortega, «todo estilo artístico, como toda creación humana, es hijo de su tiempo». Temporalidad, la del arte, que resultará fundamental para entender el sentido de lo que aquí presentamos. Ortega entiende el arte como una expresión vital de los hombres, como la moral o los valores⁴¹, y si bien:

a lo largo de la historia la atención de los hombres se va desplazando de unos valores a otros, sin poder [...] ser realizados todos los valores a la vez. Es decir, que *inevitablemente una época atiende –encarnándolos– unos valores y desatiende otros* (García Alonso 1997, 78).

No iba a ser diferente el arte, manifestación estética de la sensibilidad humana. El arte, la visión estética, se presenta cargada de un fuerte temperamento ético, temporal, epocal. Estética y ética caminan de la mano en Ortega como emergencias complementarias de un imperativo mayor, el imperativo de vida. «La estética orteguiana, en tanto que estética vital o sentido estético del vivir, se constituye como imperativo a la vez que estético, político, biológico y ético»⁴². «En cada época

⁴⁰ Como los paisajes, la obra de arte se puede presentar como un organismo vivo: «las obras artísticas, si lo son, también son seres vivientes, cuerpos, órganos» (García Alonso 1997, 83).

⁴¹ Sobre valores: «Introducción a una estimativa» (OC, VI, 315), 1923.

⁴² GONZÁLEZ MORENO, Fernando y HARO HONRUBIA, Alejandro. «La estética de Ortega y el proceso de creación de un arte nacional». *Taula, quaderns de pensament*, núm. 38, 2004, p. 234.

predomina un repertorio de formas, y la vida, diríamos, consiste en jugar a ellas» (OC, VIII, 590)⁴³. El objetivo es que, tanto la ética como la estética, remen en un mismo sentido, a la búsqueda de la autenticidad de cada sujeto, «orientadas hacia la realización de ese imperativo de perfección (*entelequia*) pindárico –llega a ser el que eres–, que para Ortega supone la vida auténtica»⁴⁴.

Así, el arte implica una manifestación firme de la vida del artista, una muestra de su sensibilidad, una expresión de su sistema de intereses y preferencias, de sus valores culturales, de sus ideas y creencias: «cada estilo es no más que un sistema de ocultas preferencias y a él tenemos que descender, a esa trastierra necesitamos emigrar» (OC, VIII, 6)⁴⁵. De este modo, un cuadro «presenta solo la porción de sí mismo que emerge sobre el nivel de las convenciones de su época. Presenta solo su faz: el torso queda sumergido en el torrente temporal que lo arrastra vertiginoso hacia el no ser» (OC, III, 428), hacia lo que no se muestra o esconde, hacia el pintor. Tal lo ve así Ortega que llega a aseverar que el papel de todo crítico de arte debiera ser, si no lo es, «revelar el sistema de preferencias que actúa en el subsuelo de todo nuevo estilo» (OC, VIII, 6), de otro modo, el crítico no lo es tal.

El arte, pues, se presenta para Ortega como una de las más claras manifestaciones de la vocación del artista, una expresión de su vida, de su proyecto de vida. Como los paisajes, muestra el lugar al que dirige el foco atencional quien lo practica, pues «cada obra de arte solo puede realizar algunos [valores estéticos] y es forzoso que cada época, cada grupo de artistas, cada artista singular seleccione de esa riqueza innumerable un pequeño repertorio» (OC, VIII, 6), de tal modo que, analizando las miradas del artista en cada tiempo, de la selección de ese repertorio particular, distinguiremos quién se esconde tras cada trazo de su pincel, tras cada metáfora de su poema o tras cada pasaje de su obra:

⁴³ *Introducción a Velázquez. -1947* (OC, VII, 555).

⁴⁴ GONZÁLEZ MORENO, Fernando y Alejandro de HARO HONRUBIA. *op. cit.*, p. 235.

⁴⁵ Cita según la nueva edición de las *Obras completas* que incluyen este texto de 1931, «La verdad no es sencilla». Texto que fue publicado por Garagorri en ORTEGA Y GASSET, José. *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. (2ª Ed.). Madrid: Alianza: Revista de Occidente, 1983, y que no incluía la anterior edición de las *Obras completas*.

En el orbe estético es el estilo, a la vez, palabra y mano y pupila [...]. Lo que un estilo dice no lo puede decir otro [...] merced a ellos llega a nosotros un rincón de belleza que, de otra suerte, quedaría nonato. Cada poeta verdadero cuantioso o exiguo, es, por tal razón, insustituible (EEMP, VI, 263).

Dice Ortega en *Historia como Sistema* que «el diagnóstico de una existencia humana –de un hombre, de un pueblo, de una época– tiene que comenzar filiando el sistema de sus convicciones» (OC, VI, 16). En él subyace el valor diferencial de cada tiempo. Destacaba –esta vez en «Para un museo romántico»⁴⁶– cómo «la vida varía profundamente de época en época [...] porque el sentimiento radical de la vida era en ellas diferente. Lo que pensamos y lo que hacemos es resultado y fruto de un clima sentimental que traemos al mundo» (OC, II, 517).

Siendo el arte, pues, un observatorio tan privilegiado para advertir el clima sentimental de cada época, no podemos dejar pasar la oportunidad para conocer cuál es el clima que impera en su más candente actualidad, en ese tiempo crítico que tanto se afana Ortega en actualizar. A través de su manifestación artística, Ortega degusta las peculiaridades del que llama pueblo “nuevo”, una generación que emerge, rebelde, en una ya caduca Modernidad.

Parte de sus disquisiciones sobre arte se destinarán, aviesas, a evidenciar cómo el siglo XIX comienza a adolecer claramente de frescura, su realismo estético y su necesidad de hallar al hombre en cada obra los asfixia. Frente a ellos, evidenciando si cabe mayor ocaso, irrumpe a una emergente generación “nueva” que, precisamente, detesta lo humano. Una generación que, cual fenomenólogo en plena *epojé*, despliega un giro en su mirada abandonando el estado natural para verter su atención sobre fenómeno en sí mismo, sobre la obra como tal, deshumanizándola. El artista nuevo, ese artista joven que emerge en tiempos de Ortega, es un artista que desatiende lo humano para buscar lo estético por y en sí mismo. Tal es el viraje atencional a tener en cuenta y tal es el cambio de sensibilidad que a Ortega le agrada acentuar.

⁴⁶ «Para un museo romántico» (OC, II, 514). 1921.

Ahora bien, a pesar de lo fértil que parece presentarse el terreno artístico, Ortega tampoco ahorra prendas en prevenirnos y situarnos en tierra firme. A pesar de los argumentos desplegados, a pesar de las promesas que parece augurar el arte para el desvelamiento del ser más íntimo del hombre,

no digo –¡cuidado!– que la obra de arte nos descubra el secreto de la vida y del ser; sí digo que la obra de arte nos agrada con ese peculiar goce que llamamos estético por parecernos que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva (EEMP, VI, 256).

Así, con esa necesaria prudencia que requiere todo estudioso y que demanda el autor, desmenuemos los arcanos del arte y tratemos de hallar, tras ellos, el trasmundo que lo sustenta.

4.1. «SOBRE EL PUNTO DE VISTA EN LAS ARTES»

Si lo que defendemos es que a Ortega el arte le interesa por ser una lúcida manifestación de la intimidad del artista –por consiguiente, de su época–, el presente texto, «Sobre el punto de vista en las artes»⁴⁷, resulta ejemplar en su cometido.

El artículo pretende realizar un repaso de la producción artística a través de la historia europea con la finalidad de demostrar cómo la mirada del artista en cada momento refleja la sensibilidad de su época, por tanto, a través de cada obra, producir una radiografía de su tiempo:

Cada cuadro es una instantánea en que aparece detenido el móvil [...] es simplemente el punto de vista del pintor [...] toda imagen sensible arrastra el sino

⁴⁷ «Sobre el punto de vista en las artes» –al menos su primera parte, aunque, aun prevista, no hubo continuación– apareció el febrero de 1924 en la *Revista de Occidente*. Reaparece en 1932 recogido en una recopilación de textos de la *Revista de Occidente* realizada por Fernando Vela, bajo el paraguas de *Goethe desde dentro*. Así se recoge también en las *Obras completas*: OC, IV, 443.

inexorable de su localización, es decir, que la imagen nos presenta algo visto desde un punto de vista determinado (OC, IV, 444).

Como lo hiciese con los paisajes, Ortega presenta la obra de arte como un ente aglutinador de perspectivas. Apunta García Alonso (1997, 88) cómo «la obra de arte [...] es un organismo dotado de algún *principio de unificación* que el historiador puede intentar reconocer, y que no es ajeno al querer artístico de la época, a sus intenciones». Vistas de manera sincrónica, las obras de arte demuestran una sensibilidad epocal. A su vez, diacrónicamente, contempladas sucesivamente en su conjunto histórico, generan el efecto del torrente de la historia humana, de la sucesión de miradas, de vidas en definitiva. Ese es el atractivo para Ortega, descubrir bajo la mirada estática de cada cuadro el fluir de la vida, la ejecutividad en la obra de arte. Para el madrileño «la ardua faena del historiador, del filósofo, consiste justamente en reconstruir el sistema latente de supuestos y convicciones que emanaron las obras de otros tiempos» (OC, III, 425).

Apelando al *leitmotiv* de nuestra tesis —«dime lo que atiendes [o dime qué paisaje vives] y te diré quién eres»— la inferencia es franca: si analizamos la mirada del artista en cada época, donde anida la atención de este, advertiremos tras su afán el conjunto de intereses y preferencias que le subyacen, lo que en definitiva son. A ese empeño es al que se aboca Ortega en el presente artículo, al análisis del modo en que el artista atiende para advertir quién se esconde tras la mirada, quién dirige el foco atencional; estudiar ese haz de luz que reparte los acentos. «Cada cambio de dirección de la atención implica un cambio de perspectiva. También muestra la sensibilidad de la que parte» (García Alonso 1997, 89).

Comienza Ortega hablando de las formas de ver, de visiones en plural. Retomando ideas ya perfiladas en nuestro trabajo, defiende la existencia de dos modos fundamentales y distintos de visión⁴⁸: *la visión próxima y la visión lejana*, causantes, si se toman ambas de manera articulada, del fenómeno figura-fondo, un efecto que se

⁴⁸ Sobre los diferentes tipos de visión hallamos, en *El hombre y la gente*, cómo «las dimensiones en que las miradas se diferencian, y por tanto pueden clasificarse y medirse son muchísimas [...] hay una mirada que dura un instante y la mirada insistente, la que se desliza por la superficie de lo mirado y la que se prende a él como un garfío, la mirada recta y la mirada oblicua» (HG, VII, 156). La mirada recta se refiere a la visión próxima, la oblicua a la distante.

produce por lo que el autor acostumbra en llamar la *acomodación ocular*. Sucede que al mirar

el campo visual adopta una peculiar estructura. En el centro se halla el objeto favorecido, fijado por nuestra mirada; su forma aparece clara [...] en torno a él, hasta el borde del campo visual, se extiende una zona que no miramos y, sin embargo, vemos con una visión indirecta, vaga, desatenta [...], su «fondo» (OC, IV, 445).

La llamada *visión próxima* será la encargada de organizar el campo visual, de imponer jerarquía, de generar estratos o planos. En su centro se irán conformando *figuras*, objetos que emergerán sucediéndose sobre una masa informe, vana, pasto para una *visión lejana*. Esta, por su parte, no establecerá ordenes, no estructurará. Para ella todo es *fondo*, pues intenta abarcar la totalidad del campo visual, se despliega de manera cóncava, comenzando desde nuestros ojos hacia lo lejano, posibilitando, con ello, que tomemos conciencia de que también nosotros somos parte de ese fondo, compartiendo horizonte con el resto de objetos.

Este juego de miradas, esta alternancia de regencias entre la visión próxima y la lejana, será la clave a la que Ortega se acoja para su examen cronológico del arte europeo. Sabe Ortega que «la atención del pintor sigue un itinerario de desplazamiento nada caprichoso» (OC, IV, 447). Sucede que se produce, a lo largo de la historia «un retroceso de lo distante –aunque cercano– hacia lo inmediato al ojo» (OC, IV, 447). Dicho de otro modo, a través de la producción artística, Ortega va desvelando una intencionada variación en los intereses del artista, una variación ostensible si nos fijamos en dónde y cómo dirige este su mirada a lo largo del tiempo, advirtiendo cómo el pintor, en los diferentes momentos históricos, muda el foco de su atención para ir abandonando el objeto hasta dirigirse a su mismo sentir. Se provoca, así, «un retraimiento desde el objeto hacia el sujeto pintor» (OC, IV, 447), retraimiento que encauzará el despiece histórico que, a continuación, despliega el madrileño.

Arranca, Ortega, escrutando las miradas propias del *Quattrocento*, miradas planas, sin jerarquía. Para sus artistas todo es primer plano. Prima, en ellos, una mirada próxima que debe ir desplazándose para captar la totalidad de elementos del cuadro. El *Quattrocento* aprehende cada objeto por sí mismo, separado del resto. Lo mismo

ocurrirá en el *Renacimiento*, aunque rompiendo ya con la pluralidad. Habrá que esperar a una *Transición*, con Tintoretto y el Greco –aferrados todavía a la mirada próxima–, para ver cómo comienzan a mudar los gestos, cómo empiezan a surgir personajes que apuntan ya intenciones, movimiento. Así llegamos a los *claroscuristas* quienes – advierte Ortega– manifiestan ya un retraimiento claro de la mirada. Ya no atienden al bulto, se fijan en la superficie, aman la luz. Para ellos los objetos han dejado de interesar por sí mismos, solo sirven de pretexto. La sensibilidad del artista muda y, con él, su forma de expresarse. Llegamos así a Velázquez, quien detiene su pupila, fija el punto de vista y se aleja plenamente del objeto. Velázquez se afilia a una mirada lejana, una mirada que permite ver la obra, por fin, en su conjunto y de una sola vez, sintetizada, «el punto de vista se vuelve sinopsis» (OC, IV, 453).

En pleno apogeo de la mirada lejana irrumpen los *impresionistas* y retraen aún más la mirada hacia el sujeto, casi ensimismándose, hasta el punto que, «en vez de pintar los objetos como se ven, se pinta el ver mismo» (OC, IV, 454). Con los impresionistas nos enfrentamos al dominio de lo virtual, en el que entramos ya con el *cubismo*. En él, la desrealización del arte, se consume de manera plena. Lo que pinta el cubista son ya ideas, objetos tácitos, inventados, «los ojos, en vez de absorber las cosas, se convierten en proyectores de paisajes y faunas íntimas» (OC, IV, 455), descubrimos nuestra intimidad.

Así –lo resume muy bien el mismo Ortega–, «primero se pintan cosas; luego sensaciones; por último, ideas [...] la atención del artista ha comenzado fijándose en la realidad externa; luego, en lo subjetivo; por último, en lo intrasubjetivo» (OC, IV, 456). Curiosamente, la misma trayectoria ha seguido también el pensamiento –la filosofía occidental– a lo largo del tiempo, pues arrancando con el realismo de Dante –en tiempos de Giotto– pasamos a descomponer, con Descartes, las pluralidades y, con Leibniz, a descubrir las mónadas. Por su parte, mientras emergía el impresionismo, se radicaliza el subjetivismo que desrealiza gradualmente el mundo: «el filósofo retrotrae todavía más su atención, y en vez de dirigirla a lo subjetivo como tal, se fija en [...] lo intrasubjetivo» (OC, IV, 457), en las ideas, como sucedía con el cubismo.

Es palmario, arte y pensamiento caminan de la mano y no por capricho. Arte y pensamiento caminan de la mano porque ambas son emergencias de un sentir, de una

sensibilidad que les subyace, que les empuja a prorrumper. Esa sensibilidad, que muda con el tiempo, es la que instaura épocas, la que erige regímenes de dominación al servicio de un interés determinado, aplaudidas por un conjunto de creencias que en connivencia con la sensibilidad consienten la hegemonía de ciertas preferencias frente a otras que son aplacadas. Son periodos evidenciados por un régimen atencional determinado que, en sentido metafísico, se dilata hasta convertirse en adalid de un régimen vital más profundo. «Una época es ante todo, señores, un cierto pulso vital» (OC, II, 519); *cada época es, pues, la hegemonía manifiesta de un régimen atencional distinto*, que emergerá tras la pintura, tras la filosofía y tras todas y cada una de las manifestaciones ejecutivas de la vida humana. Dime lo que prefieres (OC, IV, 40), dime lo que atiendes (ESA, V, 579) y yo podré decirte quién eres.

4.2. LA DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE

Una manera de aplicar, desde un punto de vista sociológico, lo expuesto en el artículo anterior se da en el ensayo *La deshumanización del arte*⁴⁹. En este texto, pretende Ortega tildar la «compacta solidaridad [...] que cada época histórica mantiene en todas sus manifestaciones» (OC, III, 354), entre las cuales se incluye el arte. Como hijo de su tiempo, a Ortega le interesa predicar con el ejemplo, por ello no puede rehusar tomarle el pulso a este su siglo XX remarcando una de las manifestaciones artísticas más neurálgicas de este periodo, la que el propio Ortega llamó arte joven o *arte nuevo* (las vanguardias).

Este arte es fruto de una generación que prorrumpe con una sensibilidad renovada, un arte que pronto discrepará del hegemónico arte realista frente al que responde, precisamente, con nuevas inquietudes, con nuevas apetencias, ya que aborrece los viejos centros de atención y, contrariamente, se prenda de aspectos de la realidad hasta el momento desatendidos. Curiosamente, este arte joven, a diferencia del

⁴⁹ La primera edición del ensayo completo apareció en la *Revista de Occidente* en 1925, edición que contenía a su vez a *Ideas sobre la novela*. Previamente, aparecieron fragmentos de la misma en el diario *El Sol* los días 1, 16, 23 de enero y 1 de febrero de 1924.

naturalista y romántico *arte viejo*, resulta extrañamente antipopular. El giro que imprime en su enfoque resulta incomprensible para la mayoría de la gente. Es un arte que no parece armonizar con la sensibilidad de su pueblo, sino solo con un sector angosto de entendidos. Es un arte culto, egregio, no profano ni vulgar, es arte para artistas; es un arte que huye de la repetición, que rehúye la naturalidad humana, que la evita. Si el arte viejo humaniza la pintura, el arte joven la deshumaniza, le quita trascendencia, buscar el arte por el arte, el arte en sí mismo y no el pretexto.

Pero, si como decíamos, el arte manifiesta la sensibilidad de una época, ¿qué ocurre entonces en esta que el arte divide, segmenta o distribuye? Parece ser –así lo expone Ortega– que lo que el arte joven evidencia es toda una división en el seno mismo de la sensibilidad de su tiempo, una dualidad de regímenes atencionales conviviendo en un mismo instante. Ya advertimos cómo el siglo XX se define como un periodo de cambio, un horizonte en el que confluyen, en quiasmo, dos tendencias sucesivas: el ocaso de un periodo –el moderno– y el amanecer del siguiente –el “muy siglo XX”⁵⁰–. Así se manifiesta también en el arte, frente a la visión humanizada de la pintura realista, donde el sujeto es objeto de la misma, emergen las vanguardias buscando todo lo contrario, haciendo el arte por el arte, «un arte para artistas y no para la masa de los hombres» (OC, III, 359). El arte joven descubre, con su giro, una falla en el seno social de una época, evidencia una crisis, un momento de transformación. La masa sufre una falta generalizada, no solo de criterio artístico, sino de sensibilidad para advertir las cosas en sí mismas, para ir más allá del estado natural en sentido husserliano. La población es incapaz de ver lo que no conoce y, esta, carece de los necesarios conceptos o ideas⁵¹ para ver las cosas en sí mismas, para el caso, el arte que solo pretende el arte. La mayoría de la población del siglo XX desconoce la cosa en sí al estar acostumbrada a la forma “natural” de esta, una tendencia que «nos lleva a creer que la realidad es lo que pensamos de ella [...] nuestro prurito vital de realismo nos hace creer en una ingenua idealización de lo real. Esta es la propensión nativa, “humana”»

⁵⁰ «En nuestro tiempo llega a madurez una nueva disociación [...] El hombre europeo de las nuevas generaciones posee una sensibilidad histórica de incalculable refinamiento. Por fin hemos llegado a sentir el pasado como tal, es decir, como algo esencialmente distinto del presente [...] algo que fue y ya no es» (OC, III, 844 nueva edición de las *Obras completas*). Originalmente en *El Sol* (14 de junio de 1925).

⁵¹ «Cada nuevo concepto es como un nuevo órgano que surgiese en nosotros» (OC, III, 375). No podemos ver lo que no conocemos.

(OC, III, 375-376). El arte joven, al ser todo lo contrario, no resulta popular, por ello pasa inadvertido, porque el hombre vulgar pretende a la cosa:

La mayoría de la gente es incapaz de acomodar su atención al vidrio y transparencia que es la obra de arte; en vez de esto, pasa a través de ella sin fijarse y va a revolcarse apasionadamente en la realidad humana que en la obra está aludida. Si se le invita a soltar esa presa y a detener su atención sobre la obra misma de arte, dirá que no ve en ella nada, porque, en efecto, no ve en ellas cosas humanas, sino solo transparencias artísticas, puras virtualidades (OC, III, 358).

Para justificar esa dualidad atencional que convive en un mismo momento, remite Ortega a un ejemplo mundano que nos evoca el tema paisajístico. Versa como, frente a una misma situación (v. g. un hombre moribundo), diferentes espectadores presenciarán diferentes aspectos de la misma realidad, pero no solo por su diferenciada situación física, sino especialmente por su situación espiritual. A diferencia de cuando mirábamos una “naranja”, acentúa ahora Ortega la *distancia espiritual* que separa al espectador del “espectáculo”, una distancia que se mide mediante el distinto grado de implicación sentimental que mantenga el espectador con lo sucedido. Así, un pintor, un periodista, un médico, la esposa del agónico individuo, mantendrán diferentes perspectivas del suceso según el grado de participación sentimental que mantengan, grado que oscilará entre la pura contemplación y la pura implicación, según distintos planos vivenciales.

Esto mismo es, según Ortega, lo que ocurre con el arte en el siglo XX. Se dan, en un mismo momento, diferentes grados de participación sentimental respecto de la obra. Unos buscan humanizarla, otros, en cambio, deshumanizarla. Y no es menester ignorar ninguno de los dos acentos si se pretende entender el tiempo en que uno vive. Por ello la obligación de todo hombre es intentar comprender las distintas sensibilidades de su época, los motivos que empujan a atender unos aspectos frente a otros, pues «cada época trae consigo una interpretación radical del hombre. Mejor dicho, no la trae consigo, sino que cada época es eso. Por esto cada época prefiere un determinado género» (MQ, I, 366).

4.3. IDEAS SOBRE LA NOVELA

Adjunto a la primera edición de *La deshumanización del Arte*, la del año 1925 en *Revista de Occidente*, venía un segundo ensayo que prolongaba el revisado análisis sociológico a propósito del arte, esta vez centrado en la novela en tanto género literario: *Ideas sobre la novela*⁵².

El texto, en su generalidad, se ocupa de la cotidianidad de la novela como un género literario en decadencia, un género obtuso en su misión de hallar temas nuevos que aprovechar. En el siglo XX, afirma Ortega, la narrativa se ha convertido en presentadora de personajes, ya no narra, solo presenta, como lo hace el pintor impresionista con sus trazadas, disponiendo «en el lienzo los ingredientes necesarios para que yo vea la manzana, dejándome a mí el cuidado de dar a ese material su última perfección» (OC, III, 392), lo que, para una novela, es imperdonable. Pero más allá del devenir editorial, lo que Ortega busca resaltar es cómo, nuestro interés –nuestra sensibilidad–, evidenciado a través de la novela, ha mudado hasta tal punto de quedar ciego para la trama de figuras y se ha abierto para los actos de los personajes.

Una vez más, halla, Ortega, un reflejo del interés y la sensibilidad de cada tiempo en el arte, ahora tras los géneros literarios. Nos presta, el autor, un breve ejemplo de cómo un mismo género se ofrece a diferentes sensibilidades, habla del teatro. El teatro francés es un teatro de carácter noble, el español, por su parte, es más bien popular. Ambos son teatro, un mismo arte, no obstante, ambas son expresas manifestaciones de dos sensibilidades de temperamento contrario, acentúan distintas facciones de un mismo arte. Lo mismo ocurre en la novela, entre aquella que atiende a la acción –rápida y nerviosa– y la que contempla las atmósferas, que detiene y dilata el tiempo al estilo proustiano. Acción y contemplación –como indicara en *La deshumanización del Arte* a propósito del gradiente de implicación sentimental– demuestran, en rigor, dos tipos de hombre opuestos, dos sensibilidades confrontadas, «dos formas polares de la conciencia que, en principio, mutuamente se excluyen» (OC, III, 404-405), el hombre ejecutivo y el hombre contemplativo. Ahora bien:

⁵² Cfr. OC, III, 387.

esta contraposición radical es, como todo radicalismo, una utopía del espíritu geométrico. La pura contemplación no existe, no puede existir. Si exentos de todo interés concreto nos colocamos ante el universo, no lograremos ver nada bien. Porque el número de cosas que con igual derecho solicitan nuestra mirada es infinito. No habría más razón para que nos fijásemos en un punto más que en otro, y nuestros ojos, indiferentes, vagarían de aquí para allá, resbalando, sin orden ni perspectiva, sobre el paisaje universal, incapaces de fijarse en nada. Se olvida demasiado la humilde perogrullada de que para ver hay que mirar, y para mirar hay que fijarse, es decir, hay que atender. La atención es una preferencia que subjetivamente otorgamos a unas cosas en perjuicio de otras. No se puede atender a aquellas sin desatender estas. Viene a ser, pues, la atención un foco de iluminación favorable que condensamos sobre una zona de objetos, dejando en torno a ella una zona de penumbra y desatención (OC, III, 405).

Y es que la atención, como venimos probando, resulta fundamental para la exposición y aplicabilidad del método perspectivista. La atención es el mecanismo mental que definirá el modo de abrirse al mundo; es la saeta que el interés lanza hacia este para otearlo, para conocerlo, para interpretarlo o, como diría en *Meditaciones*, para salvarlo. Solo vemos lo que somos capaces de atender, nunca al contrario:

Advertimos que tras ella [la contemplación], como supuesto ineludible, funciona el mecanismo de la atención que dirige la mirada desde dentro del sujeto y vierte sobre las cosas una perspectiva, un modelado y jerarquía, oriundos de su fondo personal. *No se atiende a lo que se ve, sino al contrario, se ve bien solo aquello a que se atiende.* La atención es un *a priori* psicológico que actúa en virtud de preferencias efectivas, es decir, de intereses (OC, III, 405. Subrayados míos).

Solo podemos conocer aquello que atendemos, aquello que deseamos en algún momento, aquello que, previo a buscarlo en el horizonte, ya conocemos o tenemos afinidad para conocer. Ver es un prever, pero esto ya nos mete de lleno en siguientes capítulos (Cap. 6) que no anticiparemos aquí. Con todo, para ir dando cierre al presente capítulo, nos interesa observar como, en apenas dos párrafos, Ortega ha reforzado, una vez más, el papel que la atención juega en su doctrina filosófica. Tanto en el arte como frente a los paisajes, la atención de cada cual marcará el modo en que este viva ese arte

y ese paisaje, una atención provocada siempre por el grado de interés o de implicación sentimental que cada sujeto tenga frente a lo percibido. Como en un gradiente de implicación, cada sujeto, cada pueblo, cada época, se distribuirá en un lugar de la línea situándose desde el interés extremo –el que sentiría un labrador frente a un paisaje labriego, la esposa frente al marido moribundo– al desinterés total –el que sentiría un turista frente a esos campos cultivados, el periodista que narra el óbito–. Tanto el uno como el otro, en extremo, pueden llegar a perturbar la mirada y alterar el conocimiento de la realidad, por ello advierte Ortega que:

la situación prácticamente óptima para conocer [...] es intermediaria entre la pura contemplación y el urgente interés. Hace falta que algún interés vital no demasiado premioso y angosto, organice nuestra contemplación, la confine, limite y articule, poniendo en ella una perspectiva de atención» (OC, III, 406).

Sea de uno u otro modo, no cabe duda de que, para Ortega, el interés, mediante la atención, es el auténtico productor de percepciones⁵³. El ver no tiene la capacidad de mostrar nada con sentido, se necesita acción o interés para mudar el ver plano y estático en mirar, en atender: «la humanidad solo ha ido viendo el universo trozo a trozo [...], como si cada una de sus situaciones vitales, de sus afanes, menesteres e intereses le hubiese servido de órgano perceptivo con que otear una breve zona circundante» (OC, III, 407), pues el resto queda desatendido, desconocido e inexistente.

⁵³ Se ven aquí reflejadas las ideas de James sobre el «interés selectivo» y su concepción teleológica de la mente humana. Dice James: «Solo los objetos que considero forman mi espíritu –sin un interés selectivo la experiencia es un caos total. Únicamente el interés pone el acento y el énfasis, de luz y sombra, compone el primer plano y el trasfondo– en una frase, genera una perspectiva comprensible. Ciertamente el interés es distinto en cada ser, pero sin interés la conciencia de todo ser vivo sería algo gris, caótico, indeterminado e imposible de aprehender» (James 1989, 402-403).

CAPÍTULO QUINTO
ATENCIÓN ORIENTADA AL SUJETO: INTIMIDADES

Hay un gesto característico en Ortega –que sus lectores habrán observado con frecuencia– que se repite cada vez que el madrileño se refiere a algún tipo de aplicación de su metodología. Tanto si se trata de paisajes, de arte o de Dios, tras las distendidas miradas de hondas cavilaciones, se suele concluir el texto habiendo pasado por un pasaje de reflexivo desenlace, reflexivo en sentido literal. Es costumbre en Ortega que, antes de dar cierre a una descripción paisajística o al análisis de una obra, se produzca, a propósito de cualquier detalle, un giro atencional que dirige el interés del lector a posarse sobre la mirada misma del espectador que otea dicho paisaje, analizando sus gestos, sus procederes o, más aún, en su defecto llegando a virar incluso hacia las sus más profundas intimidades. Como apunta Paredes Martín (1997, 187), «se establece al menos una estrecha relación [...] entre ciertas valoraciones paisajísticas y la apelación a la intimidad y el recogimiento». Y parece que así es. Para Ortega, tanto el paisaje como el arte son maravillosas excusas para desplegar su metodología, asientos, en última instancia, para una ontología de carácter raciovitalista que analiza el ser en cuanto ser-en-el-mundo, en su circunstancia. Resulta inevitable, pues, que, al atender a un paisaje o a un cuadro, pueda Ortega evadir la tentación de atenderse a sí mismo en tal circunstancia, de torcer el gesto, de dar la espalda a la realidad exterior y flexionar su mirada hacia el propio ser que brota espoleado por ese sinfín de estímulos candentes que le ocupan. Sucede porque la realidad nos incluye y acoge como parte íntegra de la misma; por ser nosotros siempre espectadores interesados, que escrutamos y seleccionamos de esa realidad aquello que armoniza con nuestra pulsión de vida, con ese reverberación que emerge de nuestras entrañas existenciales, de nuestro sistema de preferencias e intereses. Sea cual sea el motivo, mirar hacia fuera hace irresistible la tentación de sumergirnos en los adentros que esas realidades exteriores despiertan y hacen vibrar.

Así, este indiscreto paseo por las habitaciones de invitados en nuestra provechosa mansión –habitaciones, como hemos visto, de espléndidas vistas por sus

paisajes y maravillosa ornamentación *artística*— hace que nos comportemos como cualquier fisgón que se sabe a salvo, merodeando sin discreción hasta los rincones más pudorosos. Nuestra sana curiosidad, pese a la formas, acaba siempre por conducirnos a los lugares más privados, hacia los apartamentos más recogidos y personales en los que todo anfitrión guarda la esencia concentrada de su intimidad.

Nuestro paseo por la obra orteguiana —cada vez más parejo a un paseo por la propia existencia humana— no será diferente. Esta curiosidad consentida hace que transitemos de estancia en estancia en un cerco que, desde afuera, nos arroja hacia el corazón más recóndito de la mansión. Por tanto, habiendo comenzado en la superficie, anticipamos que el rincón último que visitemos serán los sótanos de la mansión, sus adentros más profundos, su pura intimidad, lo que convendremos en llamar la estructura fundamental que subyace al edificio y que, cual cimientos funcionales, hacen que el conjunto de la casa se desarrolle con normalidad. Nos referimos al sistema de intereses y preferencias, el corazón de la mansión, del palacio. En él alcanzaremos a conocer el funcionamiento del servicio, intimaremos con mayor detalle con este omnipresente mayordomo que, cual cicerón, nos acompaña fiel en la visita, pero ello será en adelante (Cap. 6), antes, antes de adentrarnos en el núcleo sumergido del edificio, deberemos visitar las estancias privadas que aún nos separan del corazón interesado, esa parte de realidad que somos nosotros mismos como sujetos, como intimidad, el ser que late bajo la piel.

Esta vez, el haz de luz abandona los jardines y muros para posarse, afanoso, sobre el regente de la mansión, sobre su señor, el sujeto. El presente capítulo tratará de ilustrar cómo, Ortega, partiendo de su realidad circunstancial, tiende a torcer su atención hasta alcanzar esa complementaria parte de realidad que es uno mismo, el ser en tanto humano, vivo y existente. Como seres vivos, somos también parte de la realidad contemplada, objeto de atención —nunca mejor dicho—, pues, como veremos a continuación, lo que de nosotros lleguemos a saber no cursará por diferentes caminos de lo que de la realidad exterior hemos aprehendido, pues:

¿no acontece lo propio en la percepción íntima? En cada momento no percibimos de nuestro yo sino un corto número de pensamientos, imágenes y emociones que vemos pasar como un flujo de un río por delante de nuestra mirada

interior [...]. El hombre [...] no percibe en cada instante sino una mínima porción de él (OC, VI, 159).

Es nuestro interior otro tipo de paisaje, quizá tan semejante a una obra de arte como cualquier cuadro impresionista. Es nuestro interior un conjunto de estancias por descubrir, por otear, por atender. Por ello, el modo en que veamos nuestro interior no distará demasiado de cómo vemos nuestra circunstancia. Diferentes sentidos, diferentes impresiones, pero un mismo mecanismo, el de la atención. Por ello, la mirada interna vendrá, como lo estaba la exterior, motivada por nuestros valores, por nuestros intereses, por nuestro lugar en el mundo. Todo aquello que hacía del paisaje un poliedro de miradas reaparecerá en lo que cada cual perciba de sí mismo y del otro en cuanto tal.

Por esa lógica, estructuraremos el presente capítulo comenzando por ese reconocimiento que Ortega hace de la pluralidad de miradas hacia lo que el sujeto es, de cómo la atención media en cada caso para elaborar una figura coherente de lo que somos en tanto seres humanos –«Reflexiones de centenario»–. A continuación, reconocida la parcialidad de dichas daciones, veremos la que Ortega defiende como suya propia, su análisis particular de la geometría humana –«Vitalidad, alma, espíritu» y «La expresión del fenómeno cósmico»– y esta aplicada a la alteridad –«Percepción del prójimo»–. Establecida su anatomía sentimental, seguiremos al autor y a su curiosidad a la pesquisa del motivo que llevó al hombre, dentro de su evolución, a torcer la mirada, a dejar de otear el horizonte para advertir en él un foco de concentración. Lo veremos a través de *Ensimismamiento y alteración*. Por otro lado, también mediado por un giro atencional, aborda Ortega el descubrimiento por parte del hombre de su subjetividad, lo que veremos en dos lecciones de *¿Qué es filosofía?*

A grandes trazos, este será el itinerario a seguir por las estancias privadas de nuestra mansión, las últimas a visitar antes de adentrarnos en su subsuelo. Con ellas quedará contemplada la totalidad del espacio superficial, el espacio residencial. A partir de aquí, nos adentraremos en sus profundidades y en sus anormalidades, en sus desviaciones, en sus silencios y en sus excesos, pues la atención –como veremos– es proporcionalmente tan ineludible para la existencia como peligrosa en sus anomalías.

1. UNA TOPOGRAFÍA DE LA INTIMIDAD

No es solo a propósito de los paisajes o del arte que Ortega accede a analizar la intimidad de la persona. Ciertamente es que tal gesto se refrenda en sus escritos. Pero tal y como sus apetitos se sacian en la contemplación del horizonte, no menos encuentran satisfacción en el gran lienzo que es el ser humano. Y es que este se presenta en Ortega cual otro paisaje en sí mismo, otro organismo susceptible de infinitas miradas, de apariencias y latencias, de estructura y orden, de una geometría que de lo superficial penetra hacia lo hondo buscando la más profunda intimidad del alma.

No solo a través de los paisajes y del arte, pues, visita Ortega nuestros adentros, también tiene un tiempo de atención específica para esos íntimos lugares, un periodo, llamémosle de antropología filosófica, en el que estima, tras lo advertido en sus textos previos, realizar una topografía de la intimidad, una analítica de la persona y de su personalidad. Ahora bien, fiel a su camino, Ortega asume el reto de desmontar al hombre mostrándose ferviente practicante de su método perspectivista. Así, desnuda la estructura humana desde su propia y particular perspectiva, pero solo desde ella, desde aquello que su atención, movida por intereses personales, le permite advertir. Por ello avisa de buen inicio de su plena conciencia sobre que esta, su visión, es solo eso, una *vista*, una perspectiva más, nada más lejano a la verdad plena y absoluta de lo que el hombre pueda ser.

Así lo deja ver a propósito de la celebración del centenario del nacimiento de Kant, en una crítica comparativa entre el análisis antropológico del germano y el que pudiese desplegar cualquier pensador mediterráneo, como pudiese ser el propio Ortega, quien, por cierto, mientras escribía sobre Kant redactaba ya su personal versión de la anatomía existencial del hombre, «Vitalidad, alma, espíritu». Por ello, por esa comparativa, por esa asunción de la limitación de la mirada y del conocimiento de cada sujeto sobre lo que el hombre es, tiene, una vez más, importancia nuestro fenómeno de la atención, pues el espectador deberá, como lo hiciera frente al paisaje, seleccionar e interpretar las impresiones que su interior le preste, negándole, así, su totalidad.

1.1. «REFLEXIONES DE CENTENARIO»

Entre abril y mayo de 1924, a propósito del centenario del nacimiento del ilustre pensador alemán Immanuel Kant, aparecieron dos estudios en la *Revista de Occidente* bajo el título general de *Kant*, uno de los cuales pretendía servir de revisión a su doctrina con la distancia que ofrecen los cumplidos cien años. Tal estudio se rubricó bajo el epígrafe «Reflexiones de centenario», su anexo –en el que no nos detendremos– se titulaba «Filosofía pura»¹.

Más allá de los halagos y reproches que Ortega dispensa a tal doctrina – reproches más que señalados a lo largo de esta tesis–, nos interesa la confrontación que Ortega evidencia en su comparativa a otras doctrinas de desigual origen, concretamente a las de solera mediterránea. Y lo hace a propósito del modo en que ambas se enfrentan al conocimiento de la realidad. Así, más allá de revelar los arcanos y aspectos de la doctrina kantiana –lo que resultaría redundante–, aguza el madrileño su intención hasta centrarla en el foco de confrontación entre la disposición del alma germana –con Kant como paradigma– frente a la de un supuesto pensador mediterráneo o meridional.

De este modo, presenta Ortega al pensador germano como un ser que lo fundamenta todo mediante el conocimiento puro, abstraído en una férrea torsión sobre sí mismo que le arroja, inevitablemente, a la plena despreocupación por el Universo. Encerrado en sí mismo, atendiendo a su intimidad, el pensador germano deja al mediterráneo en sus antípodas, pues este despierta en una plaza pública, funda su filosofía sobre el mundo exterior lanzando su foco atencional hacia fuera. Por tanto, lo que a uno le resultará problemático en su reflexión, le será al otro natural. Si el mediterráneo esquiva la realidad del yo-conciencia por serle esta confusa; el germano la entenderá como su única realidad verdadera. Mientras el uno vive su interior, el otro lo interpreta siempre desde fuera. El mediterráneo fundirá su yo con el alma, el germano con la conciencia de sí mismo... Y así sucederá con todo, incluso cuando hablemos del prójimo, donde el alemán verá a este como una proyección de su yo –un *alter ego*–

¹ Sobre este texto a propósito de Kant, ver REGALADO, Antonio. *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza Universidad. 1990.

mientras que el meridiano lo considerará como «esta diferencia entre mí y el otro [...] como yo» (OC, IV, 37).

En definitiva, lo que Ortega pretende con esta polarización de interpretaciones, más allá de evidenciar las discrepancias entre dos *puntos de vista* o *modos de ver* una misma realidad, es enfatizar la idea ya preconizada, aquí directamente presente, de cómo la vida, las manifestaciones vitales de cada sujeto, son un reflejo de esas pulsiones interesadas, de esas preferencias culturalmente mediadas. Como diría Rodríguez Huéscar (1985, 336), «el mirar va regido por la ley de la *atención*, y esta por la del *interés*, por nuestro sistema de *intereses* y *preferencias*, que emana de nuestro “centro cordial”». Así, expone nítidamente Ortega, «dime lo que prefieres y te diré quién eres» –a lo que sigue– «Toda predilección es una auténtica confesión [...] Kant, dando voz a la secreta tradición de su raza [...] pone de manifiesto el arcano mecanismo del alma alemana» (OC, IV, 40).

A través de lo que atiende Kant, advertimos sus preferencias y, con ellas, tenemos lo que Kant es. Tal y como hemos reiterado hasta la extenuación en la presente tesis –pues es el fundamento de nuestra exposición–, Ortega defiende resueltamente que, a partir de lo que cada cual atienda, podremos advertir quién es, qué esconde en sus adentros, cuál es el sistema de intereses y preferencias que conforma su más profunda intimidad: «Hay una gravitación originaria del alma hacia determinadas realidades que orienta la dirección de nuestra atención y, por tanto, la perspectiva vital» (Rodríguez Huéscar 1985, 323).

A pesar de insinuarlo, Ortega no estima profundizar todavía en estos aspectos tan *cordiales*, se limita a remarcar las diferencias culturales y acentuar la idea de que, en función del sistema cultural de cada cual atenderemos fragmentos de la realidad para el otro completamente ignorados: «La psique alemana y la española son dos máquinas que funcionan de manera muy distinta [...]. El español es muy fácilmente impresionable; el alemán, más hondamente impresionable» (OC, IV, 40). Por ello, el germano y el mediterráneo nunca percibirán lo mismo de la realidad, sea esta un paisaje, un cuadro o la propia psique humana, pues toda realidad se les resistirá como la naranja o la manzana de sus ejemplos de juventud. La realidad es tal que solo puede ser percibida desde el punto de vista que cada cual despliegue. Evidencia pues, Ortega, que incluso

cuando se trata de lo íntimo, de la psique, del interior de la persona, las diferentes perspectivas conducirán a fragmentos distintos de una misma realidad, resistiéndose por tanto la plena realidad misma.

1.2. «VITALIDAD, ALMA, ESPÍRITU»

A pesar de ello, de las dificultades para describir con plena evidencia la topografía íntima del ser humano, no deja Ortega de perder el paso para plasmar la perspectiva que de la misma alcanza. Aunque la verdad de un hombre siempre sea parcial, será para él auténtica en tanto que vivida y complementaria a otras en cuanto mundana. Por ello, no resiste la tentación de ofrecer, mientras defendía la imposibilidad metodológica de conseguir la plenitud, su propio punto de vista, su propia antropología personal. Así, semanas después de su argumento a propósito de Kant, publicaba otro de los textos más populares de su trayectoria, un artículo en el que desgrana la integridad de las intimidades del ser humano, en el que realiza una tectónica de la intimidad, una tópica al muy estilo psicodinámico²: su «Vitalidad, alma, espíritu»³.

El mismo nombre ya indica que el propósito de Ortega es realizar una disección de la intimidad humana en sus orbes o esferas; una «topografía de las grandes zonas o regiones de la personalidad» (VAE, II, 455); una tópica que despedace al hombre, para el caso, en tres porciones o regiones fundamentales: la vitalidad, el alma y el espíritu. Que estas y no otras sean las regiones advierte –y Ortega así lo explicita– que su

² En esta pretensión de realizar una distribución, ternaria, de la intimidad humana, no podemos dejar de ver bastantes paralelismos –pese a las críticas explícitas en el texto hacia el psicoanálisis– entre la distribución orteguiana y la tópica freudiana. Como ejemplo del paralelismo tenemos las notorias semblanzas entre los conceptos de vitalidad y pulsión; alma y deseo inconsciente; o de espíritu y yo consciente. Cfr. GARCÍA LARA, José Enrique. *Ortega y Gasset y el psicoanálisis*. Universidad Complutense de Madrid, 2002. [En línea]: <http://eprints.ucm.es/4118/>.

³ En la edición de las *Obras completas* de 1946 se data esta obra de mayo de 1924. No obstante, como bien se indica en la última edición de las mismas, la fecha correcta es mayo de 1925. La serie apareció en el diario *El Sol* entre el 24 de mayo y el 12 de julio de 1925 como una rectificación al resumen de una conferencia suya aparecida en el mismo diario el 20 de mayo, la segunda de las dos que formaron su curso «Temas de antropología filosófica» impartido en la Residencia de Señoritas los días 1 y 19 de mayo de 1925, de las que se derivaría la publicación «Sobre la expresión, fenómeno cósmico» que trataremos a continuación. En 1926, «Vitalidad, alma, espíritu», se incluyó en el tomo V de *El Espectador*.

propósito no parte de rehacer herencias –pudiéndose acoger a las tópicas ya habientes para su reinterpretación–, sino de generar nuevas miradas. Así, y ya de inicio, expone la abierta renuncia a abrazar la hegemónica e instaurada división dual de alma y cuerpo de la que avisa por falsa e inaceptable. Su argumento es sencillo, en la práctica difícilmente se alcanza frontera entre ambas, por tanto no satisface el motivo que le ocupa. Estima mejor dejar atrás la tradicional dualidad y emprender un nuevo sondeo, quizá más cercano a aires freudianos. Su empresa arrancará, precisamente, de la síntesis de estas dos partes esenciales, cuerpo y alma, en una mixtura que ocupe, precisamente, el estrato primero de las regiones íntimas, lo que convino en llamar alma corporal –o carnal–, esto es, la vitalidad.

Pero antes de adentrarnos en la tópica como tal, detengámonos un instante en el método que el madrileño emplea para semejante cometido. Para exponernos su proceder, Ortega recupera la ya vista diferencia que se da entre ver al hombre desde fuera o verlo desde dentro (cfr. «Ensayo de estética a la manera de prólogo» (Cap. 1, 3.3)). No es lo mismo el andar visto desde fuera (él anda), cual objeto externo; que el andar visto desde dentro (yo ando), como sensación propia y vivida. Existe una notoria diferencia entre lo que siente el sujeto cuando observa una alteridad a cuando trata de atenderse a uno mismo. El interior del hombre o intracuerpo, como el exterior, es perceptible mediante sensaciones, pero a diferencia del exterior no son estas visiones, sino sensaciones táctiles o de movimiento. Diverge, pues, la hegemonía sensitiva, prima la propiocepción frente a la visión. El acopio de sensaciones dista mucho si se mira hacia fuera del que se pueda recoger si se atiende hacia adentro. Pero, más allá de la radical ruptura sensitiva, se produce pronto un encuentro que Ortega no desprecia, si bien la diferencia en el carácter de las sensaciones y en los instrumentos de recepción es ostensible, el director de orquesta sigue siendo el mismo en ambos casos. Tanto los sentidos abocados hacia afuera, como los que ostentan la percepción interna, son focalizados, siempre, por la atención. La atención marca el *tempo* a los sentidos, la trayectoria, el objetivo, tanto si se mira a un hombre andar como si se percibe a uno mismo andando. Advenimiento tal, lleva a Ortega a trasladar el centro de la exposición desde la divergencia sensitiva hasta ese pretendido giro en el foco atencional que debe

realizar todo sujeto para abandonar la realidad externa y fijarse en su intimidad⁴. Un gesto que –como bien apunta– no resulta en absoluto corriente:

Que el hombre desatienda el medio, en diálogo con el cual vive, y, haciendo virar la atención, se vuelva de espaldas a aquel y se ponga a mirar su interior, es relativamente anómalo [...]. La percepción del intracuerpo, motivada por anomalías fisiológicas, ha sido probablemente el pedagogo que ha ensañado al hombre a revertir la dirección espontánea de su fuerza atencional [...] hasta lo psíquico y lo espiritual (VAE, II, 458).

Más allá de que el gesto responda a ciertas anomalías⁵ –nos detendremos en ello en el siguiente bloque del presente capítulo (Cap. 5, 2)–, entender que la intimidad se descubre mediante un giro atencional conduce a Ortega a concebir el interior del sujeto –así lo avisábamos– como si de un paisaje se tratase, como un campo endógeno. Siendo la atención, una vez más, quien concentre el campo perceptivo, Ortega no puede más que afirmar que de la realidad interna, de su totalidad, como ocurre frente a un paisaje, solo advertiremos fragmentos, aspectos o vistas, pues siendo nuestra atención la encargada de organizar su escrutinio, estaremos condenados a seleccionar solo aquello para lo que estemos interesados o pre-parados, el resto quedará en silencio. De aquí los argumentos de «Reflexiones de centenario» y que esta, su tópica, responda solamente a su perspectiva, de modo que el método esgrimido no pueda ser otro que este, el perspectivista.

Dicho lo cual, acentuada la fundamentación perspectivista del método, podemos retomar ya la exploración topográfica del madrileño. Y en esta misión, la primera región que nos descubre el autor es, como decíamos, el *alma corporal* o *vitalidad*. A grandes

⁴ En «La percepción del prójimo» (1924) dice Ortega: «la psicología trata precisamente de desentenderse de ese mundo exterior e investigar la intimidad del hombre» (OC, VI, 154); «La psicología nos invita a que, al ver una cosa, en lugar de atender a esta cosa presente ante nosotros, miremos nuestro ver» (OC, VI, 155).

⁵ Es muy destacable la semejanza existente entre los argumentos que presenta Ortega sobre cómo la disfunción es causante del giro atencional y los argumentos heideggerianos sobre que la estructura subyacente a un proceso cotidiano solo se advierte a través de una disfunción en el mismo. Cfr. SAN MARTÍN, Javier. «Filosofía de la cultura. ¿Qué es la cultura?: Para una fenomenología de la cultura». *Antropología filosófica. Filosofía del ser humano*. Madrid: UNED, 2005, pp. 247-279.

trazos, esta esfera supone el cimiento donde se funden lo somático y lo psíquico⁶, la región de la que emerge la fuerza vital, un poso de energía que nutre el resto de nuestra persona y que establece nuestro carácter. Es una región «subconsciente, oscura y latente, que se extiende al fondo de nuestra persona como un paisaje al fondo del cuadro» (VAE, II, 462). Sobre la vitalidad, en la cima de este fondo, coronando el ancho campo pulsional como la figura que se erige en medio del horizonte, se concentra «lo más personal de la persona» (VAE, II, 461), el *espíritu*, esto es, el «conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista [...] lo que estrictamente debe llamarse “yo”» (VAE, II, 461). De él nos dice García Lara que

es el mundo de lo cultural, [...] lo psicológico, las facultades de nuestra conciencia, que nos permiten reconocernos como nosotros mismos, autores de nuestros actos, directores y administradores de nuestros recursos mentales, planificadores de nuestros proyectos vitales y orientados en un tiempo y un espacio en los que reconocemos las referencias que nos sirven de balizamiento en nuestro caminar existencial (García Lara 2002, p. 284).

Y entre la vitalidad y el espíritu, en un terreno intermedio, como la atmósfera que rellena el espacio intersticial, aparece «la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos, lo que vamos a llamar, en sentido estricto, alma» (VAE, II, 462).

El *alma* será la región que más nos comprometa en esta empresa, pues el alma contiene, disipados en los poros de su ambiente, los intereses, las preferencias y apetitos de la persona, aquellas emergencias que espolean al foco de nuestra atención y que estimulan el resto de nuestro ser a tender hacia algo, hacia aquello que le cautiva – recuérdense ahora las *Gesinnungen* de Pfänder (Cap. 2, 2.2.)–. Unas emergencias, por ello, que el espíritu se encargará rabiosamente de desatar o reprimir cual Yo freudiano, pues, al fin y al cabo, «Yo soy el que piensa, el que decide y quiere» (VAE, II, 462). Como diría el mismo Freud:

⁶ Freud define el concepto «pulsión» en semejantes términos a los que Ortega usa para «vitalidad». Dice el austriaco de la pulsión que es «un concepto límite entre lo anímico y lo somático, [...] como una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión a lo somático» (Freud O.C.T.II, pp. 2040-2041).

El pobre yo [...] sirve a tres severos amos y se esfuerza en conciliar sus exigencias y sus mandatos. Tales exigencias difieren siempre, y a veces parecen inconciliables [...]. Sus tres amos son el mundo exterior, el super-yo y el ello [...] conducido por el ello, restringido por el super-yo y rechazado por la realidad, el yo lucha por llevar a cabo su misión económica, la de establecer una armonía entre las fuerzas y los influjos que actúan en él y sobre él» (Freud O.C.T. III, pp. 3144-3145).

Así, el espíritu –metiéndonos ya en plena dinámica interna– se erige como el propietario o apoderado en la mansión de nuestra persona, de nuestra vida íntima, ejerciendo arbitraje sobre las demandas del alma cual salón repleto de invitados en un convite de *gourmets*. Cada huésped de esta mansión, cada invitado, con derecho autoadquirido, desata sus apetencias y exige su satisfacción, despliega sus amores, sus odios, sus deseos... El alma, convertida en salón de banquetes, se ve inundada por las exigencias, colmada de pulsiones. Frente a ellas –siguiendo nuestra práctica analogía– aparece, como siempre sumido en pleno meollo, nuestro estimado mayordomo (nuestra atención). Si, como requiere el alma, la atención tuviese que responder a todas las demandas de sus invitados, a todas las pulsiones, colapsaría y la mansión quedaría desatendida, indefensa, tal que pronto enfermaría por el desorden y la locura (cfr. «La atención y sus deterioros» (Cap. 7)). Para evitar tal aluvión se despliega el espíritu que, «como jefe de policía, sentencia sobre ellos como un juez, los disciplina como capitán» (VAE, II, 463). El espíritu, ejerciendo de propietario, autoriza o restringe al servicio ofrecer sus atenciones a los invitados. El Yo, solemne e imperioso, gestiona la atención permitiendo la complacencia de ciertos apetitos, silenciando otros. El mayordomo – nuestro mayordomo–, destinado a satisfacer las necesidades de los inquilinos, espoleado por las demandas que del alma emerjan, actuará –en su mayor parte y bajo un prisma de salubridad– organizado y bajo aprobación del espíritu, el cual accederá o reprimirá en cada caso dónde y qué se debe atender y, en consecuencia, dónde y qué no:

El espíritu o «yo» no puede, por ejemplo, crear un sentimiento, ni directamente aniquilarlo. En cambio, puede, una vez que ha surgido un deseo o una emoción en cierto punto del alma, cerrar el resto de ella e impedir que se derrame hasta ocupar todo su volumen (VAE, II, 463).

Así, el espíritu indicará siempre a la atención el grado de tolerancia o apertura que deba dejar al alma, la premura y eficiencia en la satisfacción de sus demandas para una mejor adaptación al entorno. En el siguiente capítulo (Cap. 6) profundizaremos en el modo en que el alma exige a nuestro espíritu la satisfacción de ciertas demandas y cómo este, pese a ser el regente, debe elegir siempre de entre las opciones que el alma le presenta, esto es, conformarse con ser un mero gestor o dispensador de concesiones, de desatar la atención frente a uno u otro interés, pero siempre tras ese interés. Dicho de otro modo, el espíritu nunca propone –«no puede crear un sentimiento»–, solo dispone, pues quien propone es el alma. Eso sí, siempre a merced de la voluntad espiritual, no existe otro modo que se pueda considerar saludable. «Cabe, pues, bajo el imperio de la voluntad [espiritual] contraer el alma [...] o, por el contrario, esponjarla, dilatar sus poros» (VAE, II, 463-464).

En virtud de ello, de si nuestra alma se halla –por consentimiento espiritual– cerrada o abierta, porosa o hermética, provocaremos dos estados en la persona: el sensible o el sentimental. Esto es, en función de si el alma se halla abierta o cerrada hacia fuera o abierta o cerrada hacia adentro tendremos un estado de mayor o menor alteración o, por el contrario, de pleno ensimismamiento. Hasta tal punto puede llegar a indicarnos el carácter del ser humano la dirección que prevalezca en nuestra atención.

Esta lógica, que se refiere a la modulación del carácter según la permisividad del alma, la lleva Ortega, incluso, hasta un nivel histórico. Un ejemplo de ello lo hallamos en sus lecciones de 1948-1949 tituladas *Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal (Exposición y examen de la obra de A. Toynbee, A Study of History)*⁷. En ellas, esboza Ortega una especie de clasificación de diferentes pueblos históricos, o diferentes épocas de un mismo pueblo, según su grado de apertura o absorción atencional. Dice:

La vida de un pueblo en cada una de sus etapas puede caracterizarse por una de estas dos actitudes: una, estar abierto a otros modos distintos de ser hombre diferentes del suyo; otra, [...] estar sumergido en su propio modo de ser, atento solo

⁷ Copiladas en las *Obras completas* bajo el lema: *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee* (OC, IX, 9).

a él; en suma, absorbo en sí mismo. Esto nos proporciona una categoría dual histórica, cuyos dos conceptos se contraponen: el de abierto y el de absorbo (OC, IX, 130).

Huelga decir que, una vez más, la atención se erige, es esta distribución, como elemento necesario para comprender el funcionamiento del expuesto sistema humano. Quizá, estructuralmente, la atención no forme parte de la tríada tópica, ni ocupe de arranque un lugar prioritario. Pero en el momento en que el autor desea mostrar una tópica con carácter dinámico, funcional, debe enfrentarse a elementos activos. Entre ellos, como no podía ser de otro modo, destaca la atención por derecho propio; por su capacidad dinámica e integradora; por su capacidad de ejercer como argamasa articuladora en el mantenimiento integral de una mansión que, en su vital funcionamiento, debe actuar como un engranado sistema de relaciones pues, de otro modo, fenecería por desadaptación.

Desplegada su tópica y su dinámica, prosigue Ortega su artículo por terrenos menos psicológicos, más sociológicos. Pretende, ahora, mostrar cómo las distintas regiones sufren sendas transformaciones con la maduración tanto filogenética como ontogenética del ser humano. Así, a través de la evolución de la especie y de la persona, en función de la solidez que alcance el espíritu en cada caso, el sujeto se tornará más o menos capaz de controlar las demandas de su alma, alejándola del centro de su persona, convirtiéndola en excéntrica. Según se desenvuelva el juego de centros y periferias, de excentricidades y polaridades, se verá la atención modulada en su cometido. Un ejemplo de ese juego de poderes y de sus peligros lo veremos con el análisis del enamoramiento como fenómeno de la atención en el capítulo séptimo del presente trabajo: un claro ejemplo de cómo una atención descontrolada puede comportar riesgos existencialmente graves.

Esta maduración o dinámica en la topografía íntima deriva, dado el carácter cambiante que la define, en un intento pobre –por su escaso desarrollo y la ausencia de tratamiento experimental– de caracterología. Trata Ortega de revisar, muy *grosso modo*, cómo, según la distribución de las tres regiones internas, se advertirá un tipo u otro de persona. Con la intención de ofrecer testimonio, retrata, a partir de su supuesto comportamiento, de su régimen atencional y de su producción, la tópica de un niño, de

una mujer, de la juventud, de diferentes culturas y de diferentes tiempos. Lo que parece pretender, el madrileño, es completar –aunque de una manera menesterosa dadas las limitaciones de la disertación– una aplicación mundana de nuestro citado apotegma principal: «Dime lo que atiendes y te diré quién eres»; a su vez, siguiendo el argumento que defendía en «Reflexiones de centenario», dar muestra aplicada de que cada persona, cada pueblo, cada raza, puede únicamente albergar su propia perspectiva de la realidad, uno de los motivos de que así sea es, precisamente, la distribución tópica de su vitalidad, alma y espíritu.

1.3. «SOBRE LA EXPRESIÓN, FENÓMENO CÓSMICO»

Dando continuidad a los argumentos perspectivistas de «Reflexiones de centenario» y de «Vitalidad, alma, espíritu», aparece «Sobre la expresión, fenómeno cósmico»⁸. Ahora bien, si hasta el momento imprimíamos el acento en un tipo de mirada panorámica, el presente artículo cambia la serie dialéctica alterando la posición de salida para disponernos a un trayecto divergente, más penetrante. Dicho de otro modo, en los anteriores artículos, el tratamiento que hace Ortega del ser humano sería semejante al que podría hacerse de un paisaje o de una obra de arte, mediante una mirada de trazada plana, panorámica. El sujeto que mira estaría situado en el mismo horizonte que lo mirado, se incluiría en el mismo espacio, solo que de lo perceptible en cada caso seleccionaría y escrutaría su ojo segmentos de cuanto hay, atendiendo y desatendiendo elementos mediante un procedimiento semejante al del fenómeno figura-fondo. Aquí, ahora, la intención es bien distinta. Si hasta el momento Ortega nos situaba ya en el interior humano para describir sus páramos y regiones como insertados en él, ahora abandona la horizontalidad y elige escrutar *cómo* llegamos hasta ese interior. Por ello la incursión no será tendida, sino vertical, incisiva, penetrante. Parte ahora Ortega de la exterioridad que supone el ser humano a primera vista e inicia un proceso de

⁸ Como bien se indica en la nueva edición de las *Obras completas*, el curso «Temas de antropología filosófica» impartido en la Residencia de Señoritas los días 1 y 19 de mayo de 1925 se publicó en *El Sol* entre julio y septiembre del mismo año, bajo el título «Sobre la expresión, fenómeno cósmico». El artículo se recogería en el Tomo VII de *El Espectador* y en OC, II, 577.

ahondamiento a través de la carne, mediante una agudización de la mirada, como si activase un mágico *zoom* visual hasta alcanzar la misma intimidad del ser humano. Ahora se fija en el camino a seguir hasta ese mundo interior que tanto se afanó en describir en «Vitalidad, alma, espíritu».

Comienza, pues, enfatizando, casi con asombro, la extraordinaria particularidad que acontece cuando percibimos el cuerpo humano frente otro tipo de objetos⁹. Y es que este es, según indica Ortega, un cuerpo que difiere de cualquier otro, sea cual sea ese otro, al no regalar la sensación de plenitud que ofrece todo cuerpo inerte en la mirada del observador. Cuando atendemos a un mineral por ejemplo, más allá de la parcialidad reconocida de nuestra perspectiva a su respecto, inferimos ya desde el principio que todo él es exterioridad, que su totalidad se agotaría si pudiésemos ejecutar el sistema completo de miradas superficiales que sobre él pudiéramos verter. Pero con el cuerpo humano, como ya parece que advertimos en el animal, incluso pudiendo realizar todas esas hipotéticas vistas, nos seguiría quedando la sensación de que hay algo más en él, de que hay algo que se nos resiste, algo que, *a priori*, no ofrece el mineral y que el animal no acaba de mostrar, aunque anuncie su intimidad:

La piedra *me es* piedra, pero yo no le soy a la piedra [...]. Mas en el caso del animal la realidad varía [...] no solo el animal *me es*, sino que también yo *le soy*. [...] El animal y yo [...] mutuamente nos somos [...] *co-existe* conmigo. La piedra existe, pero no *co-existe* (HG, VII, 134-135).

Y todo coexistir, como dirá en *El hombre y la gente*, es un coexistir de dos intimidades, porque cuando un cuerpo es señal de intimidad, el cuerpo es algo más. Ese algo más que hace particular al cuerpo humano es que este es «carne» y la carne se resiste a la plena visión precisamente por aquello que sugiere. «Al ver la carne, prevemos algo más que lo que vemos; la carne se nos presenta, desde luego, como exteriorización de algo esencialmente interno» (OC, II, 577); la carne nos incita a

⁹ En «La aparición del “otro”», texto recogido dentro de *El hombre y la gente* (HG, VII, 124), Ortega enfatiza el valor del cuerpo humano en sus múltiples facetas, una de ellas es la relativa a la capacidad del cuerpo para situar al ser humano en un «aquí» determinado desde el que trazar la propia perspectiva, un «aquí» excluyente y radicalmente particular e intransferible. Siendo este el que sitúa al ser, el resto de objetos del mundo (enseres o *prágmata* para el hombre) estarán, así, agrupados en regiones o campos pragmáticos en relación última al propio cuerpo humano.

vislumbrar el alma, a advertir bajo su capa esa intimidad, esa cara latente de la vida; la carne nos obliga a un tipo de mirada muy diferente de la que suscita cualquier otro cuerpo, pues acentúa, de un modo especial, ese matiz que tiene la atención en cuanto cuidado o cura de algo, en cuanto hacerse cargo de lo que uno mira, pues ve más de lo que se muestra¹⁰.

El cuerpo, carnal, juega con nosotros insinuando lo que cubre, abriendo una profundidad en extremo insondable. «No vemos nunca el cuerpo del hombre como simple cuerpo, sino siempre como carne [...] cargada [...] de alusiones a una intimidad» (OC, II, 580). El cuerpo humano, pese a someterse a la misma parcialidad que todo cuerpo, va más allá ejerciendo a su vez de símbolo, obligándonos a un trabajo casi hermenéutico, a un trabajo semiótico. El cuerpo humano se mira, como un paisaje o un cuadro, pero resulta infinitamente más sinuoso y sugerente que la mejor de las obras de arte, pues el cuerpo, la carne, «es jeroglífico. Es la expresión del fenómeno cósmico» (OC, II, 580).

Y aquello que la carne expresa, sucede que es particular en cada caso. Nunca dos seres ríen del mismo modo, ni se mueven idénticamente. Cada sujeto expresa de un modo peculiar su intimidad. Dice Ortega, «el señalar y el caminar declaran no pocos secretos del íntimo ser, mucho más acontece con la mirada. Es esta casi el alma misma hecha fluido» (OC, II, 589)¹¹. Cada gesto permite entrever facciones de intimidad; nos ofrece testimonios de lo que se esconde tras la carne, de lo que el hombre alberga ser; cada gesto conduce a ciertas interpretaciones de quién es el sujeto que lo realiza. Si, por albur, el gesto a estudiar es la mirada del hombre, la visión que obtenemos de la intimidad es casi directa. «Los *ojos*, “ventanas del alma”, nos muestran más del otro que nada porque son miradas, actos que vienen de *dentro* como pocos. Vemos *a qué* es a lo que mira y *cómo* mira. [...] notamos desde qué profundidad mira» (HG, VII, 139). No es necesario volver a incidir en la relación que mantiene el mirar con el atender y, por ende, las implicaciones ontológicas que suscita nuestro fenómeno como manifestación

¹⁰ Recordemos la relación entre Ortega y Heidegger a propósito del concepto de cuidado (*Sorge*) y lo que implica para el fenómeno de la atención. Ver: Cap. 2, 1.4.

¹¹ Enlaza con la idea de que es el alma la única que se expresa, no el espíritu, que por su intelectualidad mina la espontaneidad inconsciente del alma. Cfr. VAE, II, 476n.

de lo que uno es, pues lo venimos repitiendo una y otra vez desde el comienzo de nuestra tesis: «dime lo que atiendes, y te diré quién eres».

Con todo, resolvemos que, según Ortega, el hombre, por su geometría y porosidad, resulta ser el menos obtuso de todos los objetos, aun así, sin duda, es con diferencia el más complejo de percibir.

1.4. «LA PERCEPCIÓN DEL PRÓJIMO»¹²

La particularidad que guarda la percepción del cuerpo humano, de la carne, en cuanto excede toda exterioridad, crece sobremanera cuando tomamos plena conciencia de que ese cuerpo, ni es mera exterioridad, ni tampoco mera alteridad, sino que es la alteridad más semejante o próxima a lo que nosotros somos. Es nuestro prójimo.

Según Ortega, «la vida es una constante preocupación y ocupación con las cosas que nos rodean, un dinámico diálogo con el contorno» (OC, VI, 154)¹³ y, entre los estímulos con los que se encuentra el sujeto en su contorno, se halla el otro, en este caso, el prójimo, he aquí el problema. El prójimo es la alteridad más problemática con la que se puede encontrar el sujeto humano en su tarea perceptiva, una alteridad que desentona entre los objetos que conforman su horizonte; una alteridad que, bajo su carne, parece recelar otro yo, otra mente que actúa como la suya pero independientemente de ella; una alteridad próxima que el sujeto percibe pero que, sin embargo, se le resiste.

Ha hablado Ortega, a lo largo de su obra, sobre dos clases de percepción: una externa (unida a los paisajes, cuadros, objetos varios) y otra interna, la percepción íntima. Pero, ¿y qué hay de la percepción destinada al prójimo?, ¿está esta incluida en las anteriores?

¹² Cuando el texto se recogió en las *Obras completas* se le fechó en 1929, lo que debía de ser una errata, pues el texto aparecía publicado en 1924. Cabe decir que, aunque los artículos se publicasen en *El Sol* entre septiembre y noviembre de 1924, el texto está fechado de agosto. La nueva edición de las *Obras completas* así lo respeta apuntando la posibilidad de que Ortega estimase mantener la fecha de redacción.

¹³ Recordemos lo familiares que resultan los conceptos «preocupación», «cuidado por», «atención a».

En su búsqueda de una respuesta, tras un repaso por los desengaños históricos a tal efecto, flirtea el madrileño con los novedosos argumentos –de calado scheleriano– sobre la empatía (*Einfühlung*). Revisa la posibilidad de realizar una «introyección simpática» con el prójimo entendiendo a este realmente como otro yo. Pero pronto advierte la misma suerte de decepción que acusa en las propuestas precedentes. En general, Ortega desestima todo tipo de vías de acceso al prójimo que den por supuesto ciertos *a priori* aún no aclarados, como el tan sencillo desliz de afirmar que uno se conoce suficientemente a sí mismo como para poder colegir que el otro se le asemeja. Así que Ortega intenta dejar atrás todo prejuicio y suposición y, quizá menos omniabarcante pero más estricto, argumenta que el error de pretender percibir al otro como si de uno mismo se tratase nace ya de un error de dirección inversa, a saber, de creer que se puede percibir plenamente a uno mismo. Creyendo poder advertir todo lo que somos en nuestra intimidad tropezamos con la misma dificultad con la que nos topamos para percibir el mundo exterior: que mi capacidad atencional es igualmente limitada en una y otra dirección, hacia fuera y hacia dentro.

Como dice Ortega: «del mundo exterior no percibimos en cada momento sino un pequeño trozo, un reducido paisaje o escena que se nos presenta destacado sobre la vaga totalidad, difusa y latente, del universo material» (OC, VI, 159). La razón de ello ya la hemos visto, miramos desde nuestra perspectiva, desde nuestra situación. Nuestro cuerpo nos constriñe en un lugar y en un momento determinados y desde dicha posición ejerce de intermediario entre nuestra conciencia y el mundo, actúa «como un cedazo o retícula que selecciona por medio de sus sensaciones el cúmulo inmenso de objetos que integran el mundo» (OC, VI, 159). Sucede análogamente con nuestra intimidad: en nuestro ensimismamiento, en la percepción íntima, el hombre «no percibe en cada instante sino una mínima porción de él» (OC, VI, 159). Es la misma irremediable necesidad de seleccionar, de elegir.

Lo interesante –y específico– del presente artículo es que, a continuación de exponer el problema, el autor se embarca en un intento de aproximación funcional para dar razón del modo en que se produce tal proceso selectivo. Si bien da pronto por justificada la percepción externa aludiendo a la sensibilidad exterior, se detiene más en la interna apelando a los estados sensitivos intracorporales –la citada propiocepción–. Es

lo que Ortega llama «sensibilidad intracorporal». Según él, dicha sensibilidad realiza, internamente, una labor equivalente a la de los sentidos externos respecto de la realidad circundante, «subraya o apaga nuestros estados íntimos y hace que percibamos ahora estos y no los otros; luego los otros y no estos» (OC, VI, 160). Esa sensibilidad, tanto la que emerge hacia fuera como la que actúa hacia dentro, apaga o subraya, permite la elección y selecciona qué percibir. Esa sensibilidad, sea cual sea su orientación, es, precisamente, la causante de la puesta en marcha de nuestra capacidad atencional.

Tristemente, debido a la forzosa necesidad que tenemos de atender y, por tanto, de desatender, ignoramos tanto más los entresijos más recónditos de nuestro ser que los recodos más lejanos de nuestro universo. Nuestra mirada siempre es parcial, situada, epocal, restringida en suma y, por ello, incapaz de obtener respuestas plenas. Y si el mundo se le resiste como lo hace su intimidad, ¿cómo vamos a preguntarnos por ese fenómeno tan especial y furtivo que es el prójimo? Aun así lo hacemos sin remedio...

Lo que está claro es que, desconociéndonos a nosotros mismos tanto como lo hacemos, el atrevimiento de derivar lo que el prójimo es desde nosotros mismos no es más que eso, un atrevimiento. Aun así, a pesar de la oscuridad que todavía campa en estos eriales, no podemos más que encender una pequeña luz de consuelo –que Ortega parece advertir con perspicacia aunque con reserva– que aduce que, para entender al prójimo, solo cabe una opción, la opción del *diá-logo* o comprensión mutua¹⁴.

No es el mundo único y objetivo quien hace posible que yo coexista con los otros hombres, sino, al revés, mi socialidad o relación con los otros hombres es quien hace posible la aparición entre ellos y yo de *algo así como* un mundo común (HG, VII, 151).

Es el *nostrismo* o la *nostridad* la primera realidad social, la que primero implica *proximidad* y finalmente se convierte en *intimidad*, cuando yo y tú, tú y yo actuamos recíprocamente. Pero estos son ya otros asuntos.

¹⁴ Sobre los límites y entresijos de la intersubjetividad ver en *El hombre y la gente* los capítulos IV y V, esto es, «La aparición del “otro”» (HG, VII, 124-140) y «La vida inter-individual. Nosotros-tú-yo» (HG, VII, 141-153).

2. MUDANDO INTERESES

Vista la topografía íntima del ser humano tal y como la presentó Ortega y visto el papel que la atención, como fenómeno, juega en tal operación, seguiremos las inquietudes del autor para centrarnos precisamente en el gesto evolutivo que, inicialmente, llevó al hombre a realizar tal viraje en su régimen atencional. Un giro reflexivo que, en un momento dado, conducía al sujeto humano a dejar de otear el horizonte (dejaba de estar *alterado*) para comenzar a advertir en sí mismo un posible foco de concentración, esto es, a *ensimismarse*.

Tal gesto, el de ensimismamiento, biológicamente anti-natural pues deja al sujeto a merced de las inclemencias externas, será el que marque la diferencia radical entre el hombre y el resto de seres, porque, pese a que Ortega llega a afirmar que «sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca» (OC, IX, 27), como bien explica San Martín en su artículo «Ortega y la técnica», estrictamente podemos entender que:

no es la técnica la que hace al ser humano, sino la *creación de un plan que puede ajustar con los datos de la percepción* para producir la técnica [...] por tanto, la emergencia del hombre pleno [...] no está en la técnica, sino en algún otro factor, que muy bien puede ser la mayor capacidad de *ensimismamiento* (San Martín 2012b, 16).

La técnica, como expone San Martín siguiendo los actuales estudios de antropología cultural, no es estrictamente humana, la técnica del azar¹⁵ se puede situar ya en prehumanos, por lo que no puede ser un rasgo definitorio del ser en tanto humano. Sin embargo, sí su capacidad para ensimismarse y explorar sus intimidades, de reflexionar, de meditar y engendrar ideas que contrasten sus creencias, que mitiguen sus dudas, de trazar elaborados planes con los que regresar al mundo exterior con un

¹⁵ En sus *Meditaciones de la técnica*, Ortega divide el curso evolutivo de la técnica en tres periodos fundamentales: técnicas del azar (que atribuye a los hombres primitivos, pero que la antropología actual asignaría también a prehumanos); técnica del artesano (que atribuye al hombre antiguo –Grecia, Roma, Edad Media–); y técnica moderna, la actual.

programa preconcebido, con unas ideas destinadas a transformar la realidad en torno y hacerlo, mediante la *técnica*, mucho más seguro y servicial, doméstico en definitiva.

Esa capacidad de ensimismarse, ese gesto que permite al ser humano descubrir un territorio hasta el momento ignoto que llamamos *intimidad*, será, como veremos, un gesto radicado en la educación y dominio del fenómeno de la atención por parte del sujeto, un acto no natural y forzado que permitirá al ser humano un avance evolutivo, pausado, quizá timorato, pero sin precedentes en el régimen biológico. Por otro lado, refuerza este argumento el valor ontológico que hemos desvelado en la atención. Como veremos, el modo de manifestarse el ser del ser humano a lo largo de su evolución correlaciona, de un modo directo, con la capacidad de control atencional que este mantenga atravesando tres estadios fundamentales: alteración, ensimismamiento y la acción planificada.

Otro cambio centrípeto en el foco de nuestra atención, aunque situándonos en una esfera completamente distinta de comprensión del ser humano¹⁶, se produce con el “descubrimiento” de la subjetividad ya en plena Modernidad, un cambio que afectará al hombre occidental y que marcará el porvenir de los años próximos hasta la superación del subjetivismo como modo de comprensión, un cambio que, al modificar nuestro régimen de intereses, supondrá una nueva muda atencional. Veamos qué dijo exactamente Ortega a tales efectos.

¹⁶ No hablamos ya de un sujeto que, como animal, puede ser comparado con el resto de animales, sino como de un hombre que, mediante la técnica, va creando sus mundos, un hombre cultural. Para esa dualidad que supone la técnica en la comprensión del ser humano ver SAN MARTÍN, Javier. «Ortega y la técnica». *Revista de Occidente*, núm. 372, 2012, pp. 11- 23.

2.1. ENSIMISMAMIENTO Y ALTERACIÓN¹⁷

El primer viraje de la atención que describe Ortega se produce en una etapa muy temprana en el decurso evolutivo del hombre. En una de sus conferencias en Darmstadt¹⁸, narra Ortega un mito a propósito del hombre como ser técnico en el que expone, precisamente, esa prístina torsión de la atención en «ese animal que se convirtió en el primer hombre» (OC, IX, 621), ese animal que realizó el más grande descubrimiento al que podía alcanzar, su fantasía, su mundo interior. Este giro, afirma Ortega:

es lo más opuesto de lo que podemos imaginarnos acerca de la orientación natural de la atención en los animales. Los animales dirigen su atención [...] totalmente hacia el mundo exterior, el entorno, porque [...] es para ellos un horizonte lleno de peligros y riesgos. Pero cuando este animal que se convirtió en el primer hombre encontró tal riqueza en imágenes internas, la dirección de su atención realizó el más grande y patético giro desde fuera hacia dentro. Empezó a prestar atención a su interior, es decir, *entró en sí mismo* (OC, IX, 621-622).

El animal, y entramos ya en *Ensimismamiento y alteración*, es un ser que vive siempre alterado, que «no vive desde *sí mismo* sino desde lo otro» (OC, V, 299), atento a su mundo entorno, un mundo repleto de peligros y riesgos frente a los que debe mantenerse alerta. Es una mera cuestión de adaptación al medio. Sin embargo, el hombre, y esto lo diferencia del animal, en un momento dado de su evolución, descubre la capacidad de:

¹⁷ El texto refleja la primera lección de un curso ofrecido, a finales de 1939, en la Asociación de Amigos del Arte en Buenos Aires, bajo el lema «Seis lecciones sobre el hombre y la gente» (Recogidas póstumamente, en 1957, bajo la epígrafe *El hombre y la gente* (ORTEGA Y GASSET, José. *El hombre y la gente*. (10ª Ed.). Ed. a cargo de Paulino Garagorri. Madrid: Alianza: Revista de Occidente, 2010); y en sus *Obras completas* en OC, VII, 71. La lección que nos atañe fue publicada en dicha ciudad, en 1939, como ORTEGA Y GASSET, José. *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1939. También la podemos encontrar recogida en las *Obras completas* en OC, V, 291 como *Ensimismamiento y alteración*; y en OC, VII, 79 como *El hombre y la gente*.

¹⁸ «El mito del hombre tras de la técnica». Conferencia impartida por Ortega en 1951 en el Congreso de Darmstadt. Fue publicada un año después en *Mensch und Raum*. Nosotros la citamos de la traducción al castellano publicada en el tomo IX de las *Obras completas* (OC, IX, 617), aunque, siguiendo a San Martín (2012, 16) respetamos el nombre que el propio Ortega dio a su conferencia.

suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical [...] volverse, por así decirlo, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad (OC, V, 300).

Dicho en una sola palabra, el hombre, a diferencia del animal, alcanza la posibilidad de ensimismarse. La realidad “natural” en la que el hombre está, la naturaleza en la que se desenvuelve, le resulta *extraña*¹⁹. Descubierta su intimidad, el hombre halla un lugar donde meterse, un lugar propio, lo que hace que la naturaleza se torne el *absoluto fuera* frente a un *dentro* descubierto²⁰. Por ello, cuando atendemos al hombre, sentimos que, estando en la naturaleza, no parece pertenecer a ella, le es extraña, poco hecha a sus aspiraciones “fantásticas”. El sino, pues, de su quehacer humano a partir del descubrimiento de la intimidad es la adaptación de la naturaleza a sus ideales, la creación de un mundo, por eso «humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal»(OC, V, 302), porque busca que se torne amable, lo suficientemente humano para no sentirse amenazado por él, pues, así, en bruto, la naturaleza «no es su circunstancia, sino que está solo sumergido en ella» (OC, V, 324).

Pero, para poder meterse en sí de un modo íntegro y satisfactorio, para poder recogerse o ensimismarse, debe el hombre, primero, afianzar un mínimo de seguridad, saber que haciéndolo no pondrá en riesgo su vida. Será necesario, pues, haber obrado lo suficiente en el entorno como para generar un margen de seguridad que se lo permita, para lo cual usará la *técnica*²¹. Con ella reobrará el mundo permitiéndose un espacio de concentración, liberando su atención del entorno y para fijarla en sus ideas²², las cuales

¹⁹ El hombre, «aunque inserto en la naturaleza, es extraño a ella» (OC, IX, 620).

²⁰ Esa es, precisamente, la esencia de toda elección y el fundamento de la libertad humana, elegir entre lo instintivo y lo fantástico, el afuera del adentro. Es lo que define al hombre como un *animal esencialmente elector*. Cfr. OC, IX, 622.

²¹ A tal propósito, recogido dentro de la publicación que inaugura *Ensimismamiento y alteración*, hallamos la citada *Meditación de la técnica*. Un curso de XII lecciones impartido en la Universidad de Santander el año 1933.

²² Ortega expone, en el segundo capítulo de *Ideas y Creencias*: «Los mundos interiores» (diciembre de 1934) (OC, V, 395), cómo, cuando una creencia se muestra débil o quebradiza, cuando emerge la duda, el hombre, a diferencia del animal, se retira de la realidad y se va a vivir a su mundo, se *ensimisma*. Es un periodo de reflexión sobre la debilidad de la creencia con la que interpreta la realidad, un periodo en el cual emergen ideas, nuevos planteamientos, hipótesis o planes posibles a contrastar con la realidad que puedan subsanar o substituir la creencia errónea. Por ello, toda visión de realidad es una interpretación de

podrán referirse al propio entorno, es decir, tratar sobre cómo actuar frente a las demandas o dificultades que este le requiere y seguir modificándolo en su pro. Este proceso, que es plenamente antinatural, no surge espontáneamente y de un modo plenario, primero hay un descubrimiento, luego una familiaridad y un desarrollo que se retroalimenta a sí mismo: una mayor capacidad de reflexión desarrolla planes óptimos y las técnicas necesarias para desplegarlo, ergo mejora la seguridad y, por tanto, se obtiene más tiempo para reflexionar y mejorar la propia capacidad. La atención, pues, así como la capacidad de reflexión es entrenada durante milenios —«el pensamiento no es un don del hombre, sino adquisición laboriosa» (OC, V, 307)— hasta conseguir resultados elaborados, llegando hasta el punto de trazar planes de futuro con los que volver a aparecer de nuevo a la realidad y cultivarla, transformarla para optimizar su adaptación. Así funcionará el hombre en adelante, frente a la alteridad, se ensimisma, pero «de este mundo interior emerge y vuelve al de fuera. Pero vuelve en calidad de protagonista, vuelve con un *sí mismo* que antes no tenía» (OC, V, 302), con una conciencia de sí mismo que le permite planificar el futuro alrededor de ese «yo» descubierto. Es un avance muy significativo en la protección y perpetuación del individuo y de la especie.

Lo que en un principio va a ser un primitivo ensimismamiento, «un proyectar la acción futura» (OC, V, 304), se refinará con el tiempo elaborando planes más complejos y sistemáticos vinculados con el proyecto vital que el sujeto mantenga. Esta es la esencia y motivo del tercer estadio que sigue al de la alteración y el ensimismamiento, un tercer giro atencional orientado a conseguir que el hombre vuelva «a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción*, la *vita activa*, la *praxis*» (OC, V, 304). Por ello, Ortega reza a los cuatro vientos que el hombre se define más por lo que hace que por lo que es. El hombre es quehacer, es «primaria y fundamentalmente acción» (OC, V, 308), es un comportarse con respecto a un plan preconcebido, regentado por una atención orientada voluntariamente hacia la tarea (*top-down*), una atención que permite una óptima ejecución del acto a desempeñar. Nada más lejos que el sistema anteriormente definido (*bottom-up*) que actuaba de manera

la misma, una visión filtrada por las creencias en las que estamos y, en caso de duda, puesta a prueba por las ideas que generamos.

involuntaria, alteradamente, regido por el estímulo, sin planificación y a botepronto. «La acción es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento» (OC, V, 308).

Así ha actuado el hombre a lo largo de su historia, orientado a la acción interesada, a la vida activa con la intención de reobrar, de humanizar el entorno en el que vive, asumiendo su responsabilidad para con la circunstancia. Ese y no otro es el sino de cada pueblo, de cada cultura, convertir la realidad en un paisaje humano, vivir su mundo como lo que es, un mundo vivido.

2.2. ¿QUÉ ES FILOSOFÍA? LECCIONES VIII Y IX

Aunque la disposición del hombre a actuar sobre la realidad mediante la técnica se ha perpetuado a lo largo de la historia, el modo en que la ha abordado ha cambiado según su sensibilidad histórica. Ya lo vimos con el arte, también con los paisajes. Cada pueblo, cada cultura, debido a sus distintos intereses, mantiene un régimen atencional particular que hace resaltar distintos aspectos de la misma realidad. Pues bien, uno de los cambios de sensibilidad que a Ortega llama notablemente la atención por sus consecuencias para con nuestro tiempo es el que se produce con la llegada de la Modernidad o, mejor dicho, el cambio que define precisamente a la Modernidad, un giro que conduce al hombre a interesarse por sí mismo, que le conduce al «descubrimiento decisivo de la conciencia, de la subjetividad, del “yo” [que] no acaba de lograrse hasta Descartes» (QF, VII, 375). Y es que, como bien afirma Ortega, «frente al hombre antiguo el hombre cartesiano, que es el hombre moderno, nos aparece como el hombre que radicalmente se ha ensimismado» (OC, V, 256), porque, a diferencia del primitivo que descubre su capacidad para ensimismarse, el hombre moderno torna a esta el método por excelencia para alcanzar aquello que ahora mismo le interesa, su yo, ese centro de la conciencia que deja en su periferia el resto de elementos que son menos «yo». Así, el hombre moderno, relegando el afán por comprender el ser de las cosas, se interesa ahora por el denominador común a cada una de sus inquisiciones al mundo, uno

mismo, lo que generará un cambio epistemológico que conduce a todo occidente a alterar el modo de entender el mundo y a nosotros mismos en él, un cambio que Ortega criticará arduamente, pese a la revolución de su irrupción, por quedar, ya en pleno siglo XX, caduco y agotado, recelando nuestro interés por un nuevo giro en la atención, por una nueva salida interesada hacia el mundo.

Comenzamos la revisión adentrándonos en dos de las lecciones finales del curso sobre filosofía que Ortega realizó en la primavera de 1929 y que, pese a lo atribulado de su decurso²³, se erige hasta hoy día como uno de los más claros y explícitos del autor. Lo es por el contenido que alberga –un reflejo del carácter sistemático de su filosofía–, pero también por el momento vital y filosófico que el propio autor estaba transitando cuando lo impartió. Como apunta San Martín (1998, 147), es esta la segunda, tras superar el neokantismo, de las dos cimas de su pensamiento, inicio de su segunda navegación. Por ello podemos afirmar que el texto «es un excelente otero para mirar toda la producción filosófica del pensador madrileño».

Pero por una mera cuestión de concreción y espacio, no nos detendremos en los pormenores de *¿Qué es filosofía?*, ello significaría abordar prácticamente el pensamiento completo del Ortega de ese momento y desbordaría en nuestro cometido. En su defecto, nos dirigiremos de modo franco hacia la lección VIII del curso, ofrecida el 7 de mayo de 1929, la cual fue destinada –por ello nuestro esmero– a ahondar en el asunto que ahora nos implica: el salto alcanzado por el hombre en su atención a las ideas, esto es, el descubrimiento decisivo de su subjetividad y la necesidad que ahora apremia de no quedarse en ese mundo idealista, so pena de perecer por desconexión.

Comienza el autor afirmando, tal y como ya hemos indicado, que «el descubrimiento decisivo de la conciencia, de la subjetividad, del “yo” no acaba de lograrse hasta Descartes» (QF, VII, 375). Conviene observar, primero, el interés del

²³ Ortega, en febrero de 1929, inició un curso en la Universidad de Madrid bajo el lema *¿Qué es filosofía?*, título que rubricaría la obra posterior impresa y que recoge la totalidad del mismo en once lecciones (OC, VII, 275). Ofreció su primera lección en la Universidad, pero a causa del cierre de esta y de la dimisión de Ortega de su cargo (18 de marzo de 1929) debido a la represión que la Dictadura ejercía sobre los estudiantes, el curso se vio forzado a reanudarse en la Sala Rex de Madrid a partir del 9 de abril de 1929. Por insuficiencias del local, se tuvo que trasladar, a partir de la lección V (7 de mayo de 1929) al Teatro Infanta Beatriz, donde finalizó el 17 de mayo del mismo año. Sobre este texto y su presentación actual ver la nueva edición de las *Obras completas*: OC, VIII, 693 y sig. (notas de los editores).

autor hacia el hecho en sí, hacia el descubrimiento mismo de la subjetividad como acontecimiento señalado, pues conduce al sujeto a examinar un algo cuyo modo de ser difiere radicalmente del resto: su pensamiento. Hasta ese momento, aquello que el hombre conocía, procedía todo de afuera, del mundo en torno: «porque es el caso que el hombre antiguo desconoce por completo ese modo de ser subjetivo, reflexivo, íntimo y solitario» (QF, VII, 377). Sin embargo, atiende ahora a su voz interior de un modo voluntario y premeditado. El hombre se ha dado cuenta de sí, pues resuelve que en todo pensar, alguien piensa, yo pienso. La pregunta, pues, que se hace Ortega y que nos concierne de un modo agudo es cómo el hombre se advierte a sí mismo, ¿cómo y por qué alcanza el hombre a descubrir su subjetividad en un determinado momento? «¿Cómo la atención, que primariamente es centrífuga y va a la periferia, ejecuta esa inverosímil torsión sobre sí misma y el “yo” volviéndose de espaldas al contorno se pone a mirar hacia dentro de sí mismo?» (QF, VII, 380). «¿Cómo la atención naturalmente centrífuga se retuerce y revuelve, girando sobre sí 180 grados y en vez de ir hacia fuera se fija en el sujeto mismo?» (QF, VII, 382).

A su respuesta va destinada la totalidad del capítulo octavo del curso que comienza recuperando argumentos ya esgrimidos sobre el papel de la atención en su función reguladora de la vida, dice:

en la vida del hombre, esa periferia cósmica, compuesta por las cosas materiales, solicita constantemente la atención. La atención es una actividad fundamental del yo que dirige y regula toda su restante actuación. Así, no basta que algo esté ante nosotros para [...] verlo y oírlo [...]. De cuanto ahora mismo compone lo visible de este teatro solo vemos una parte –¿cuál? –, aquella en que nos fijamos, es decir, que atendemos. Todo ver es un mirar (QF, VII, 378).

Evitando rehacer comentarios a propósito del peso vital que mantiene la atención a la hora de percibir la realidad en torno, acentuaremos la fracción primera de la exposición, la que versa sobre la constante solicitud que el mundo circundante –la *periferia cósmica*– hace de nuestra capacidad atencional. El ser humano vive en

constante apelación por parte del mundo que le rodea²⁴, «el mundo exterior solicita la atención del hombre con terrible urgencia, planteándole constantemente problemas de subsistencia y de defensa» (QF, VII, 378), así lo vimos en textos como «Estructura de “nuestro” mundo» (Cap. 3, 2.2.2.), en «Temas del Escorial» (Cap. 4, 2.1.) o en la comparativa con teóricos como von Uexküll y Köhler (Cap. 2, 1.4.3.)²⁵. Un paradigma de ese frenesí extático, que ya hemos visto con anterioridad y que Ortega se afana en presentar en esta lección, es el del hombre primitivo, un ser que todavía no ha conseguido educar su capacidad atencional y que, por tanto, no es capaz de fijarla hacia sus adentros. Este hombre a penas conoce la existencia de su intimidad, por lo que «atiende solo a la periferia de su ser, a lo visible y tangible [...] el “yo” está allí donde atiende, lo demás no existe para él» (QF, VII, 379). Su atención, y con ella toda su disposición existencial, se administra mediante su tendencia natural –mediante la actitud «natural» de la conciencia– hacia fuera, dirigida a satisfacer las demandas que el entorno le requiere. Para él, volverse hacia sí mismo sería algo así como firmar su sentencia de muerte por las amenazas y peligros que le rodean y frente a los que debe mantenerse alerta, con la atención hiperactiva y sensibilizada. El hombre primitivo es, pues, un hombre de acción, «agarrado con la atención al escenario cósmico, dejándose su propio ser a la espalda. El *yo* vive directamente desde las cosas y va a ellas» (QF, VII, 379). La atención extática hace de él un ser existencialmente expandido al mundo, su ser es puramente –ingenuamente– extático, así lo exige su entorno. Entonces, si justamente lo natural es atender al mundo externo, lo extraordinario es, justamente, lo contrario²⁶, el ensimismarse. Lo que nos retorna a la pregunta original, ¿qué sucede para que se produzca tal muda de intereses?

²⁴ Dice Ortega en *En torno a Galileo*: «al vivir he sido lanzado a la circunstancia, al enjambre caótico y punzante de las cosas: en ellas me pierdo, pero me pierdo no porque sean muchas y difíciles e ingratas, sino porque ellas me sacan de mí, me hacen *otro* (*alter*), me alteran y me confunden y me pierdo de vista a mí mismo» (OC, V, 86).

²⁵ Ver capítulo VIII de *Meditación de la técnica* (OC, V, 355) donde Ortega se refiere a los trabajos de Köhler sobre los chimpancés a tal efecto.

²⁶ «Es evidente que existir como meditador y como extático, vivir precisamente como no viviente, en constante preocupación por anular el mundo y la existencia misma, no es un modo natural de existir» (OC, V, 347). *Meditación de la técnica*, 1939.

2.2.1. EXCURSO A *PRINCIPIOS DE METAFÍSICA SEGÚN LA RAZÓN VITAL*

Para concretar una respuesta definitiva, vemos conveniente realizar un breve excursus y detenernos en uno de los más importantes cursos de los que Ortega ofreció en vida. Hablamos de un conjunto de lecciones sobre metafísica que brindó en el curso 1932/1933, en plena madurez filosófica y con un proyecto, el raciovitalista, enteramente compuesto. De ahí la consideración del mismo²⁷.

Las lecciones son una puesta en claro de la filosofía raciovitalista del autor a propósito del ser y de la vida, lo cual excede bastante las pretensiones de este trabajo. Por ello nos centraremos en tres de las catorce lecciones que componen el curso, concretamente en las que abarcan de la tercera a la quinta, lecciones en las que nuestro fenómeno recibe un notable protagonismo, pues se centran en el modo en que el sujeto descubre a su «yo», esto es, desatiende a la circunstancia y se descubre a sí mismo, pero lo que descubre no es a un yo aislado y solitario, sino a un yo en el mundo.

Para Ortega, el encuentro con el «yo» se produce cuando el sujeto se pregunta por algún aspecto de su vida, sea este el que sea, pues al preguntar por alguno de los aspectos de mi vida, convertimos a esta en cuestión. Al hacerlo advertimos que lo primero que se nos presenta al escrutar «mi vida» es el posesivo «mi», adjetivo que alberga tras él a un agente, a un «yo». Como dice el madrileño, al preguntar por mi vida «nuestra atención ha ido, por lo pronto, a buscar la propia persona de cada cual» (OC, XII, 39). El primer gesto del sujeto cuando se pregunta por algo, en concreto por algo que le atañe o le implica, es la toma de conciencia sobre ello, captar el elemento cuestionado y aislarlo, hacerlo reo para interrogarlo. Así actuamos con el «yo» cuando nos preguntamos por «mi vida». Para tener conciencia de nosotros mismos, para *percatarnos*²⁸ de nuestro «yo», es menester dirigir a él la atención y hacerlo de un modo

²⁷ El citado curso corresponde al conjunto de lecciones que ofreció Ortega en 1932/1933 desde su cátedra de Metafísica en la Universidad de Madrid. Estas vieron la luz de manera póstuma a partir de los manuscritos que el propio autor mantenía de las lecciones ofrecidas. Se imprimió en 1966, en Alianza Editorial, bajo el lema *Unas Lecciones de Metafísica*, editado por Paulino Garagorri. Se introdujo en el Tomo XII de sus *Obras completas* (OC, XII, 11).

²⁸ En varias ocasiones se refiere Ortega al sentido del término «percatar» en tanto percibir –citamos ya un ejemplo de *Meditaciones del Quijote* (MQ, I, 353)–. También aquí aprovecha la ocasión para poner en

pleno: «tener conciencia clara y aparte, de algo, exige que dirijamos a ello la atención [...] la atención toma un objeto de entre la pluralidad confusa de ellos y lo acota, lo subraya todo alrededor, lo destaca» (OC, XII, 40).

En el transcurso normalizado de nuestra vida, como se suele dar habitualmente – expone Ortega–, no prestamos atención a casi nada. La mayor parte de las cosas que se nos dan en el actuar diario no se producen con un grado excelente de atención. Ello no significa que no existan. A pesar de no tener plena conciencia de ellas, sí *contamos con ellas*. Hay para Ortega «dos formas de darse cuenta de algo, o lo que es igual, de existir algo para mí: una que me doy cuenta de ese algo por separado [...] y otra forma en que algo existe para mí sin que yo “repare” en él» (OC, XII, 40-41). *Contar con* y *reparar en* son dos modos de *existir con*, son dos modos de vivir algo diferenciados por el grado de atención con el que los ejecutemos. *Contar con* requiere una atención de perfil bajo, orientada a la tarea, casi automática, que apenas implica conciencia; *reparar en*, por el contrario, demanda una aplicación exhaustiva y casi exclusiva de la atención, de modo que arrastra con ella la conciencia toda.

Una de las formas más extremas de ese *contar con* algo sin reparar en él, sin tener conciencia plena de él, es el «yo», la propia persona. En general siempre contamos con nosotros mismos, con nuestra persona, pero solo de vez en cuando *reparamos* en ello. Para hacerlo, para reparar en mí, deberé primero buscarme, percatarme de mí, atenderme. Ahora bien, nadie puede atenderse, nadie puede *reparar en* uno mismo si antes no cuenta ya con ese sí mismo. Dicho de otro modo, sucede como con la profundidad que citábamos en las *Meditaciones del Quijote* (Cap. 3, 2.2.), nunca puedo destacar un elemento (convertirlo en figura) si previamente no se halla dado en el horizonte sobre el que lo destaco. Yo no puedo reparar en algo que no se da para mí, que no existe para mí. Todas las cosas de las que nos damos cuenta, de las que tomamos plena conciencia, incluido el «yo» de cada cual, son elementos que «estaban, pues, ya ante nosotros, pero estaban veladas, cubiertas» (OC, XII, 42). De aquí que la verdad sea, para Ortega, siempre un desvelamiento, un des-cubrimiento o ἀλήθεια. El «yo» sobre el que nos preguntamos, sobre el que pensamos, estaba ahí ya de un modo pre-consciente,

valor tal gesto, dice: «me he percatado, *per-captare*, que me he agarrado con la atención, que he tomado conciencia inmediata y aparte» (OC, XII, 40).

pero no es hasta que se convierte en cuestión que lo atendemos. Ser cuestión significa que buscamos su ser, lo que implica que ya tenemos cierta relación previa con ese algo –pues lo buscamos–, quizá no una relación intelectual, pero sí de otro rango, pues «de una cosa que yo no tuviese ahí, no se me ocurriría preguntarme por su ser» (OC, XII, 69).

Al preguntarnos por nuestra vida, por «mi vida», decíamos que lo primero que hallamos es ese «yo», pero cuando trato de percatarme de él, de reparar en él, lo que advierto es que ese «yo» ya estaba ahí antes de que lo atendiera, de que tomara plena consciencia de él. Ese «yo» estaba ahí previamente arrojado en el mundo, formando parte del mundo, naufragando en medio de algo que no es «yo», que se opone a lo que entiendo por «yo», esto es, la circunstancia. Por ello advierte Ortega que no podemos dejar pasar el detalle que corrige un error de bulto hasta ahora cometido. Al reflexionar sobre «mi vida» y al buscar el «yo» que agencia el término, no es el «yo» lo primero que encuentro, pues ese «yo» ya existía en el mundo, en un horizonte. Lo primero que encuentro es el mundo. Veámoslo. La figura que destacamos se destaca sobre un horizonte que ya sabíamos, el «yo» se destaca sobre el mundo, por tanto, el mundo es previo. «Primero se encuentra la prisión y luego, dentro de ella, el prisionero» (OC, XII, 50). La conciencia de mí mismo –y así lo defendía Ortega en *¿Qué es filosofía?*– es posterior a la conciencia del mundo, o lo que es lo mismo, «solo *reparo* en mí cuando me desentiendo del mundo, cuando mediante la atención me retraigo o retiro del mundo» (OC, XII, 51). Es entonces cuando advierto el «yo», un «yo» atareado, un «yo» que existe fuera de sí mismo, arrojado a lo otro, al mundo, pues «vivir es existir fuera de sí, estar fuera, arrojado de sí, consignado a lo otro» (OC, XII, 54). Vivir consiste, pues, en una radical coexistencia entre yo y el mundo: *Dii consentes*.

Por tanto, como veníamos anunciando, solo me doy cuenta de mí cuando, mediante un acto antinatural, dejo de atender al mundo en el que me desenvuelvo y me atiendo a mí mismo. Por ello decimos que atendernos, reparar en uno mismo, no es un acto primario sino un gesto antinatural, un gesto forzado. Lo primario es vivir ejecutivamente: «Lo que las cosas son primariamente es lo que son cuando no pensamos en ellas, antes de que pensemos en ellas, lo que son cuando contamos con ellas, cuando simplemente las vivimos» (OC, XII, 66). Nosotros vivimos habitualmente contando con

ese «yo», ejecutivamente, pero en un determinado momento agudizamos la atención sobre él, ¿por qué? Porque algo en ese «yo», o en algo que afecta a ese «yo», deja de ir bien.

Ortega emplea el ejemplo de una lámpara de luz para ilustrar lo afirmado. Mientras su luz me alumbraba, dice Ortega, la lámpara cumple con su función. Yo puedo contar con ella y no necesito reparar en ella, pues me alumbraba y por tanto me permite seguir con mis tareas: leer, escribir, vivir en suma. La luz, por tanto, me es en tanto que me alumbraba. «Pero de pronto la luz se apaga» (OC, XII, 71). Sin luz, esa función que me permitía continuar con mis quehaceres, con mi vida, se interrumpe y, por lo tanto, debo reparar en la luz, agudizar mi atención sobre la luz y preguntarme por ella, pensar sobre ella, pues la perturbación en la luz ha roto el curso de mi ejecución, ha imposibilitado, por el momento, el transcurso de mi vida, ser quien pretendo ser.

Ese cuestionamiento y esa búsqueda de la lámpara que interrumpe el transitar de mi vida provoca, en consecuencia, que me dé cuenta de que la luz es algo que no soy yo, o dicho al revés, que yo no soy la circunstancia. Más aún, que esa circunstancia me ofrece resistencias –cuando no facilidades que no atiendo–. Un mundo que me es extraño. «Al fallar en algo nuestro contorno, es cuando lo sentimos como extraño [...] es cuando reparamos en él. Al apagarse esta luz es cuando volvemos a ella nuestra atención y nos preguntamos: ¿qué le pasa a esta luz?» (OC, XII, 71-72). Cuando algo falla en mi entorno es cuando me pregunto por él, reparo en él. Y en ese reparar me advierto a mí mismo en él. Y evidentemente, de manera más directa si cabe, cuando algo falla en mí mismo, en mi cuerpo o en mi ánimo, no puedo más que dejar de contar conmigo para reparar en mí –sea paradigmático el caso del neurasténico que veremos en adelante (Cap. 7, 1.)–.

Previo al excursus realizado, que nos ha permitido conocer el mecanismo que subyace a esa torsión de la atención, nos preguntábamos –retornando a la lección VIII de *¿Qué es filosofía?*– sobre cuales pueden ser los motivos que empujan al sujeto humano a mudar, en un determinado momento, sus intereses para virar su atención y dirigirla hacia dentro, en el caso de la Modernidad aún más concretamente, no hacia

adentro, sino en busca de uno mismo, del yo. Dos son los motivos que –según Ortega– conducen al hombre moderno a tal torsión, dos motivos diferentes pero complementarios. El primero, como es obvio, entraña «algo que incite al sujeto a despreocuparse del exterior» (QF, VII, 380) y le conceda el tiempo y motivación suficiente para ejercer la reflexión (para Ortega será la incursión del *escepticismo*); el segundo, «algo que le llame la atención en su interior» (*Ibid.*). Una vez más, parece que aquello que del interior nos interesa son nuestras ideas, la fantasía, pero ahora en un grado de elaboración mucho mayor, habla Ortega de la propagación del *cristianismo*.

El escepticismo se presentará, según Ortega, como el elemento negativo que permite al hombre moderno “despreocuparse” del entorno. El cristianismo, por su parte, se erigirá como elemento positivo promoviendo la fijación de la atención del hombre en sí mismo. Por ello iniciaba Ortega su exposición diciendo que hasta Descartes el hombre no había descubierto, en sentido estricto, su subjetividad, porque hasta el hombre moderno nunca tropezó este frontalmente consigo mismo sino desde afuera: «el hombre antiguo conserva, en lo esencial, la tesitura del hombre primitivo. Como él, vive desde las cosas y solo existe para él el Cosmos de los cuerpos» (*Ibid.*). Afirma por ejemplo que «el griego no ha descubierto el alma partiendo de la visión íntima de sí mismo sino que la encuentra fuera como una entidad casi-corporal» (QF, VII, 381). Por el contrario, el moderno afirma ya aquello de que si algo me duele, es que existo, *Cogito sum*.

El escepticismo se manifiesta, pues, tras la duda. Ya los griegos ejercitaron tal virtud, pero no fue hasta Descartes que esta tomó verdadero empaque. La duda esconde un interés por las cosas, un querer, un amor que empuja a su escrutinio. Y es que «el amor busca para que el entendimiento encuentre» (QF, VII, 384). Como bien expresa Ortega, «el entendimiento es una linterna que necesita ir dirigida por una mano y la mano necesita ir movilizada por un afán preexistente [...] solo se encuentra lo que se busca» (QF, VII, 383-384)²⁹. Y en la puesta en cuestión de todo lo que hasta el momento conocemos, llega el escepticismo, el cual lleva al hombre a dudar de la realidad exterior y a desinteresarse de ella. Sin interés, la atención se queda huérfana y

²⁹ Evoca esto a lo que se refería Rodríguez Huéscar con la ley de la atención y la ley del interés y su *a priori* cordial de aires schelerianos.

no hay mano que dirija su foco. Pero como indica Ortega, el desinterés hacia el mundo no es motivo suficiente como para fijarse en la intimidad, tan solo explica o justifica la ceguera desinteresada. Faltaría un segundo elemento en la ecuación, el elemento propositivo, el estímulo que despierte el interés del sujeto para fijar su atención en él, para el caso, un estímulo que conduzca el haz luminoso hacia los adentros del ser humano. Este será, para Ortega, el cristianismo.

Lo es en tanto el Dios cristiano, pues, a diferencia de los dioses griegos, se presenta este como un Dios extramundano, trascendental. Por tanto, no podemos tratar con él a través del mundo, al contrario, hay que abandonar el mundo, negar su realidad y buscar la soledad del alma. Solo cuando el alma se queda sin mundo, esto es, radicalmente sola, el hombre puede hallar a Dios. Esa soledad, esa negación de la realidad, hace que el sujeto humano busque en el único lugar donde no hallar mundo, esto es, en su interior, en su intimidad. El hombre, por ese afán, abandona la realidad exterior y fija su atención en sus adentros, en el fondo de su alma; se ensimisma como método para hallar la verdad. Como dirá Ortega en la lección IX³⁰, «del paraíso que es la atención a lo externo del niño va al ensimismamiento, a la melancolía del joven. La Edad Moderna es melancólica» (QF, VII, 389).

Pero el curso no acaba aquí, en la Modernidad, ni mucho menos. Precisamente aquí es donde comienza el planteamiento del propio Ortega al advertir la debilidades de un estado tan oscuro:

¿No es obvio sospechar que la crisis actual procede de que la nueva «postura» del hombre adoptada en 1600 –la postura «moderna»– ha agotado todas sus posibilidades, ha llegado a sus postreros confines y, por lo mismo, ha descubierto su propia limitación, sus contradicciones, su insuficiencia? (OC, V, 256)³¹.

³⁰ Impartida el viernes 10 de mayo de 1929 al Teatro Infanta Beatriz.

³¹ Cita según la nueva edición de las *Obras completas*. Del texto publicado en *La Nación* (Buenos Aires) el 26 de marzo de 1933: «Sobre ensimismarse y alterarse. La “crisis” de hoy y de hace cinco siglos. Creación y recepción La “socialización” del hombre y la “vuelta” a la naturaleza».

Si alguna pregunta tiene un sentido más político o ético que las hasta ahora formuladas y espolea la visión existencial en su conjunto es la que reza: «¿Cómo puede volver a salir el yo de sí mismo?» (QF, VII, 391).

Esto nos retorna a la esencia misma de la filosofía orteguiana, su superación del idealismo, su posibilidad fenomenológica, su filosofía raciovitalista. Necesitamos una tercera torsión de la atención. Frente al estancamiento del moderno idealismo cabe ahora salir de unos adentros que comenzábamos a confundir con el todo. Debemos volver al mundo, salir de nuestra intimidad conservando la intimidad, hacer que la cultura, que la teoría, sea para la vida y no al contrario, que la razón pura se someta al imperio de la razón vital:

El mundo exterior no existe sin mi pensarlo, pero el mundo exterior no es mi pensamiento, yo no soy teatro ni mundo –soy frente a este teatro, soy con el mundo–, somos el mundo y yo [...]. Estamos este teatro y yo frente a frente el uno del otro, sin intermediario: él es porque yo lo veo y es, indubitablemente, al menos lo que de él veo [...] sin él y otras cosas como él, mi ver no existiría, es decir, no existiría yo. Sin objetos no hay sujeto (QF, VII, 402).

En definitiva, «yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí» (QF, VII, 403) o, en otras palabras más celebradas, «yo soy yo y mi circunstancia» (MQ, I, 322). Esa es la *realidad radical* que Ortega pretende, «mi vida», y esa es la responsabilidad de cada uno de nosotros y de la sociedad en su conjunto, es el *tema de nuestro tiempo*, regresar al mundo con la plena conciencia de quienes somos y actuar en consecuencia, esto es, ser nosotros mismos, ser auténticos.

CAPÍTULO SEXTO
LA ATENCIÓN COMO ANTICIPACIÓN

En esta particular visita a la mansión orteguiana que estamos desplegando, hemos revisado, con cierto detenimiento, estancias y rincones de todo tipo, unas más públicas y aireadas, otras de aspecto más personal e intimista. En general, el paisaje orteguiano está siendo de lo más variado. Es sabido, no obstante, que, por nuestra limitada capacidad perceptiva y temporal, no hubiésemos nunca podido contemplar la totalidad de lo habido, siempre quedarán rincones oscuros, pero no por ello podemos ignorar que nuestro interés por la presencia de nuestro fenómeno, siempre activa, ha marcado qué aspectos de la mansión hemos admirado y cuáles directamente ignorado. Por ello, en este sexto capítulo, dada la impracticabilidad de aprehenderlo todo y frente al riesgo de perder la esencia de lo contemplado, estimamos buscar una estrategia alternativa a la sucesión ilimitada de miradas, una estrategia más factible si cabe que nos permita –como se dice popularmente– coger el toro por los cuernos e ir al corazón mismo del problema. La intención es investigar, ya sin rodeos, a este interesado cicerón que se ha convertido en sombra de nuestro viaje. Así, conociendo en profundidad sus pre-tensiones, sabiendo qué subyace a su quehacer, entenderemos mejor su proceder y cómo este afecta a nuestra capacidad de aprendizaje, a nuestro conocimiento del mundo, en tal caso, también de la mansión en la que nos alojamos.

Por ello, este capítulo irá destinado a advertir qué se esconde detrás del funcionamiento aparente de la atención; por qué, de la realidad toda, la atención alcanza ciertas fracciones y desestima otras; quién espolea al mayordomo y con qué motivos. En este capítulo visitaremos los subterráneos de la mansión, los adentros más profundos en el *corazón* de esta fortaleza intelectual. Como apuntó el propio Ortega en su conferencia «Estudios sobre el corazón», esta vez no se trata de realizar una excursión vertical por la personalidad humana sino de descender al fondo del corazón, allí donde se cuecen los intereses y las preferencias, donde se cocinan las decisiones, donde descansa el alma y se alimenta a nuestro estimado cicerón, la atención.

Centraremos nuestro interés, pues, en revisar uno de los conjuntos de artículos más substanciales al respecto de la atención en Ortega, los recogidos bajo el título «Estudios sobre el corazón». Cuando nos referimos al objeto de la presente tesis (Cap. 1, 1.), afirmamos categóricamente que Ortega nunca dedicó un escrito íntegro y exclusivo al fenómeno de la atención –visto lo visto hasta el momento, nos ratificamos en ello–, pero dado el camino ya transitado y conocido el estilo de su autor como ahora conocemos, estamos obligados a matizar. Ciertamente que Ortega no dedicó, *sensu stricto*, un artículo a la atención, pero si existe algo parecido a ello en toda su obra, diremos sin temor que este es el que se desprende de la conferencia llamada «Estudios sobre el corazón». Aunque sus temas oscilan entre sentimientos, atención, intereses y valores –corazón en general–, el protagonismo que adquiere la atención en toda la obra roza casi el homenaje. Por fin, el devoto mayordomo se ve reconocido en su tarea, por fin Ortega premia abiertamente la función de la atención en su concepción del ser humano y, por fin, nos presta un texto suficientemente amplio como para conocer exhaustivamente el valor de la atención para su pensamiento.

Tras la revisión de los «Estudios sobre el corazón», exploradas también las cepas que de él se desprendan, nos detendremos una vez más en el curso *¿Qué es filosofía?*, esta vez en su última lección. En ella realiza Ortega una nueva declaración en pos de la atención como fenómeno anticipatorio, aspecto que nos resultará primordial. Si en los «Estudios sobre el corazón» destaca el valor de la atención en la adquisición del conocimiento, esto es, en la diferencia radical que se presenta entre el ver y el *pre-ver*; en *¿Qué es filosofía?* Ortega irá un paso más allá. En su curso apelará a la ocupación en general, al acto intencional en el que el sujeto vive, al acto ejecutivo; una ocupación que desvelará su previa y necesaria *pre-ocupación* como actitud fundamental de la vida. De este modo, implicará el madrileño a la atención en la disposición intencional de la vida misma, convirtiendo a nuestro fenómeno en un elemento central para la comprensión del sujeto humano.

1. ATENCIÓN COMO UN PRE-VER

No en pocas ocasiones en la presente tesis hemos alcanzado tangencialmente el tema de la atención como emanación de una preferencia anticipada, sea como un pre-ver, sea como una pre-ocupación en sí misma. A medida que hemos ido profundizando en los entresijos del fenómeno, en uno u otro lugar, medraban estas ideaciones frente a las que no nos deteníamos, bien por estimar que no era el mejor momento, bien porque el propio Ortega no detenía sus pasos en ese lugar.

Uno de los textos en los que el autor sí se adentró en esta idea fue en «Vitalidad, alma, espíritu». En esta disección de la tópica humana no pudo Ortega evitar su encuentro y, en su despiece, descubrir en el alma la cuna de las pulsiones que espolean el comportamiento humano, apetitos que se manifiestan a través de los intereses y preferencias que la persona engendra y que actúan, precisamente, como combustible de nuestro foco atencional. La atención, pues, espoleada por los apetitos del alma –siempre bajo consentimiento del espíritu– actuará dirigida hacia una meta pre-tendida, esto es, deseada. Según este mecanismo, el ver será siempre en el ser humano un pre-ver, una anticipación, pues la pupila no transita desinteresada a la espera de ser inundada de realidad, la pupila humana busca en el entorno aquello que le interesa. «No se atiende a lo que se ve, sino al contrario, se ve bien solo aquello a que se atiende. La atención es un *a priori* psicológico que actúa en virtud de preferencias efectivas, es decir, de intereses» (OC, III, 405)¹. Sobre esto concretamente, sobre cómo la visión es, en último término, pre-visión, versan los «Estudios sobre el corazón».

1.1. «ESTUDIOS SOBRE EL CORAZÓN»

«Estudios sobre el corazón» es el nombre que Ortega dio a una conferencia realizada el 15 de junio de 1927 en la Residencia de Estudiantes de Madrid. De ella

¹ *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela*. 1925. (OC, III, 353).

tenemos dos fragmentos publicados más dos resúmenes de prensa. Entre los publicados hallamos «Corazón y cabeza. Una cuestión de preferencia I», que salió en *La Nación* el 24 de julio del mismo año y está recogido en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*; y un segundo fragmento «Corazón y cabeza. Una cuestión de preferencia II»². El tercer y cuarto supuestos fragmentos son extractos que Garagorri obtuvo de los resúmenes de prensa en el diario *El Sol* del 16 de junio. Todos juntos representan un compendio que, agrupado bajo el lema «Estudios sobre el corazón» y en formato de conferencia, versabas específicamente de ello, del corazón. Corazón entendido como alma, como ese fondo insobornable³ que libera pulsiones y que engendra sentimientos, *que reparte los acentos* actuando de haz motor para espolear nuestra atención y, con ella, nuestra vida toda.

A modo de marco introductorio, empieza Ortega disponiendo al lector para que repare en la situación en la que se halla este «corazón» en plena modernidad, ubicado siempre tras el intelecto. De aquí el título de sus artículos: «Corazón y cabeza». No obstante, este gesto introductorio no puede ocultar por mucho tiempo una intención claramente reprobatoria frente a dicha relación. Ortega se apresura en mostrar su rotundo desacuerdo frente a un modelo, el moderno, que vincula «a la cultura de la cabeza, una incultura cordial» (CC, VI, 208), y es que la modernidad se ha erigido como un modelo de sociedad erudita, donde el culturalismo se muestra tan seguro de su hegemonía que no esconde ya sus constantes desaires al alma. Frente a ella, frente a esa crepuscular modernidad, pide Ortega a su siglo XX algo que, de inicio, debiese parecer obvio y no lo es: que no se puede comprender al hombre ignorando su porción sentimental. Para ello, debe empezarse a intuir que «las raíces de la cabeza están en el corazón» (CC, VI, 208) y no al contrario; que es la razón quien bebe y se nutre del empuje del alma en un vínculo que va mucho más allá de una mera proporcionalidad inversa.

La lógica moderna defendía, por aquel entonces casi aplastantemente, cómo el sentimiento seguía al conocimiento en su presencia, cómo el corazón respondía sentimentalmente a las aprehensiones previas de la cabeza. Dicho de otro modo, según

² Recogido en el tomo IV de la nueva edición de las *Obras completas* (OC, IV, 80).

³ OC, IV, 404n. *Goethe desde dentro*, 1933.

el pensamiento moderno, amamos u odiamos solo aquello que ya conocemos, no se puede amar lo que no se conoce, lo que nos es ignoto. Este argumento, tan categórico, es el que a Ortega y a sus contemporáneos parece comenzar a desentonarles, y semejante discrepancia es la que trata de evidenciar en esta breve conferencia: cómo la secuencia cabeza-corazón no es una evidencia tan abrumadora como hasta el momento se pensaba, sino al contrario, es simple y llanamente un error, una falsedad. Tratará Ortega, pues, de demostrarlo y lo hará mediante el análisis del conocimiento, conduciéndolo –por reducción– a una de sus formas más elementales, el *ver*. Una forma en la que la secuencia cabeza-corazón aparece bastante menos clara y rotunda, hasta el punto de sugerir una alternancia de posiciones.

Así, a través del análisis del *ver*, nos conduce Ortega a una de las más recurridas parábolas de su repertorio, la que narra la situación de un grupo de espectadores frente a un mismo paisaje. De estos espectadores –como sabemos–, de la realidad común a la que se enfrentan, advertirán cada cual ciertos aspectos que para el resto puede que pasen desapercibidos. Ortega pretende llegar a la ya anunciada idea de que el ver no es un acto pasivo e insensible a los intereses del sujeto; no es un acto desnudo que implique la mera recepción de impresiones. Si así fuese, todos los presentes, el grupo de espectadores al completo, verían lo mismo. Pero ocurre todo lo contrario. Como seres intencionales que somos, colmados de intereses, no podemos simplemente ver, sino que siempre miramos. Lo que vemos lo vemos porque, de todo, algo nos interesa y provoca que dirijamos hacia ello nuestra atención, que lo fijemos en el centro de nuestra mirada, que lo acentuemos:

se olvida demasiado la humilde perogrullada de que para ver hay que mirar, y para mirar hay que fijarse, es decir hay que atender. *La atención es una preferencia anticipada* que subjetivamente otorgamos a una cosas en prejuicio de otras [...]. No se atiende a lo que se ve, sino al contrario, se ve bien solo aquello en virtud de preferencias efectivas, es decir, de intereses (OC, III, 405)⁴ (Subrayados míos).

O como diría en su conferencia a propósito del corazón:

⁴ *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela.*

Para ver, en suma, es preciso fijarse. Pero *fijarse es buscar el objeto de antemano y es como un preverlo antes de verlo*. A lo que parece, *la visión supone una previsión* que no es obra ni de la pupila ni del objeto, sino de una facultad previa encargada de dirigir los ojos, de explorar con ellos el contorno: es la atención [...]. Pero *la atención no es otra cosa que una preferencia anticipada*, preexistente en nosotros, por ciertos objetos (CC, VI, 210) (Subrayados míos).

Ver, como acto elemental del conocer, no puede darse más que como un mirar, un escrutar el horizonte, un acto de generar figuras interesantes sobre un fondo más o menos indiferente.

A la pregunta, pues, de si «¿amamos lo que amamos porque lo hemos visto antes o [...] vemos lo que vemos porque antes de verlo lo amábamos ya?» (CC, VI, 209), le respondemos raudos: vemos lo que vemos porque antes lo amábamos ya, nos interesaba ya. Afirmaba Ortega de un modo contundente en *¿Qué es filosofía?*: «el amor busca para que el entendimiento encuentre» (QF, VII, 384). He aquí una inmejorable síntesis de sus argumentos. No es la cabeza quien abre el camino a la realidad, sino el corazón quien la motiva. Por ello, afirma el madrileño que atendemos solo aquello que previamente amamos u odiamos, aquello por lo que ya sentimos cierto estremecimiento, que entra en nuestro campo de intereses. Todo conocimiento de la realidad –su percepción primaria e inaugural– vendrá avivada, pues, siempre por un interés precursor. El ver, y con él el conocimiento en general, irá siempre «dirigido por un sistema previo de intereses, de aficiones que nos hace atender unas cosas y desatender otras» (CC, VI, 210). Por esta lógica, cuanto más compartido sea el interés o la sensibilidad en un grupo de espectadores, más compartido será también el conocimiento de la realidad que les enfrente. Tal es el sentido de las comunidades.

En definitiva, lo que advierte Ortega es que el conocimiento sigue siempre al interés y no al contrario, por eso, *sensu stricto*, afirma que no existe el ver, ni el oír, ni siquiera como elementos primarios, sino que «todo ver es, pues, un mirar; todo oír, un escuchar y, en general, toda nuestra facultad de conocer es un foco luminoso, una linterna que alguien, puesto tras ella, dirige a uno u otro cuadrante del universo» (CC, VI, 211):

el entendimiento es una linterna que necesita ir dirigida por una mano y la mano necesita ir movilizada por un afán preexistente [...] solo se encuentra lo que se busca [...] buscar es ya tener de antemano y presumir de lo buscado. Buscar es anticipar una realidad aún inexistente (QF, VII, 383-384).

Llegados a este punto, no podemos desatender cómo esta idea del *foco luminoso* nos rememora las tesis schelerianas sobre el *ordo amoris* o al *a priori cordial*⁵ que Rodríguez Huéscar revisó. Incluso evoca a Pfänder y a sus *Gesinnungen*⁶. Apuntaba Scheler que el estado sentimental en el que nos hallemos nos faculta para percibir ciertos elementos de la realidad hasta ese momento desapercibidos, llegando a ver solo aquello para lo que nos hallamos dispuestos sentimentalmente. Cuando algo nos interesa, cuando algo se muestra afín a nuestro proyecto vital, se produce una transformación en nuestro haz perceptivo haciendo que ese algo se integre en nuestra «atmosfera atencional», en el conjunto de elementos de la realidad que, por afinidad, percibimos o decidimos atender. Ese *a priori* afectivo, *cordial*, resuena en el sistema de intereses y preferencias de Ortega, que convierte el ver en mirar, un ver que interpreta viendo y ve interpretando⁷, que ordena, que valora o estima lo que ve; un mirar que es pre-visión, que es *pre-spectiva* y, por tanto, *perspectiva*⁸. Así,

no somos, pues, en última instancia, conocimiento, puesto que este depende de un sistema de preferencias que más profundo y anterior existe en nosotros. Una parte de ese sistema de preferencias nos es común a todos los hombres [...] sobre esa base común cada raza y cada época y cada individuo ponen su modulación particular del preferir (CC, VI, 211).

Razón última de nuestra radical soledad.

⁵ Cfr. Cap. 2, 2.1.

⁶ Recordemos que, para Pfänder, las *Gesinnungen* son disposiciones del alma hacia un objeto deseado, un movimiento vivencial que se vierte sobre el objeto al que focalizamos en nuestro proyecto y, por tanto, convertimos en centro de nuestra atención. Cfr. Cap. 2, 2.2.

⁷ Si antes reconocíamos las influencias de Scheler y de Pfänder, advertimos ahora las de Schapp y su idea de claridad mental (*Deutlichkeit*) o *revelación*, un efecto que se produce al descubrir en la realidad aquello que la atención busca, por cierta afinidad previa, hasta hallar aquello que espera o *expecta*. Cfr. Cap. 2, 2.3.

⁸ Cfr. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *op. cit.*, pp. 114 y sig.

La descripción de este sistema de aprendizaje, donde el conocimiento se supedita al corazón, nos revela que el modo de conocer propiamente humano es, en última instancia, un conocimiento estimativo o valorativo. No podemos simplemente ver las cosas, pues las valoramos, las ordenamos en una jerarquía estimativa según grados de preferencia. «El mundo no se compone solo de objetos que son o no son, sino que junto a las cosas están esas entidades [...] que no son vistas ni oídas, que simplemente son o no estimadas» (CC, IV, 81), los valores⁹. Los valores no se dan, para Ortega, como proyecciones de nuestra conciencia en las cosas, sino que –siguiendo una vez más a Scheler– afirma que lo hacen objetivamente en las cosas, como elementos característicos de ellas, como cualidades «tenidas» por ellas como si del color o la forma se tratase. «Como un carácter objetivo consistente en una dignidad positiva o negativa que en el acto de valoración reconocemos. Valorar no es dar valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto» (OC, VI, 327).

Así, el horizonte se compone por un sinfín de cosas que se aglutinan frente a nuestra pupila:

Pero ocurre que las cosas tienen valores [...] que nos hacen estimarla o desestimarla, preferirla o desdeñarla [...]. La realidad por sí sería plana a nuestro sentir. Pero los valores ponen en ella una rigurosa jerarquía que no depende de nuestro capricho y el mundo se organiza en rangos, y ofrece una perspectiva a nuestros afectos (CC, IV, 81).

Esta característica de los objetos es la que despierta nuestra capacidad atencional, lo que Ortega califica como «una sensibilidad primaria merced a la cual descubrimos los valores de las cosas»; «una predilección nativa, anterior a toda experiencia, por ciertas clases de valor y viceversa, una como ceguera o despego hacia otras» (CC, IV, 82). Esa sensibilidad innata es el fondo anímico al que nos referimos, el sistema de preferencias que nos dirige a través de nuestra mirada, que provoca que nuestra atención se fije en objetos «valiosos» más allá de que sean o no conocidos intelectualmente por nosotros con anterioridad. Dicho de otro modo, ahora entendemos

⁹ Sobre los valores en Ortega es interesante leer «Introducción a una estimativa», de 1923. Cfr. OC, VI, 315.

ya como nuestra atención, dirigida por ese sistema innato de intereses y preferencias, «va buscando un objeto donde esta o aquella calidad valiosa que ha presentido aparezca realizada. En este sentido, amamos las cosas antes de conocerlas y normalmente las conocemos solo en la medida que ya las amábamos» (CC, IV, 83).

Así, concluye Ortega cómo, movido por este sistema de intereses, «cada individuo [...] selecciona de lo real aquello que le es afín y apenas si percibe lo que le es extraño» (CC, IV, 83), lo que se suma a la justificación, ya más que esgrimida, de que nuestra comprensión de la realidad no alcanza más allá de nuestra perspectiva de la misma.

Así se consumía esta disertación que, si no dirigida estrictamente a tratar el tema de la atención, fue lo más parecido que ofreció Ortega sobre este fenómeno afectivo-cognitivo en su vida. Y lo hacía con la conclusión que venimos desplegando y que contraindica severamente el pensamiento moderno al que se enfrenta, pues la cabeza está dirigida por el corazón siendo este *una máquina de preferir o repudiar*, es el fondo secreto del hombre, su raíz más honda. Por tanto, esa evidencia tan categórica que proclamaba el pensamiento culturalista, es, según la demostración traída a la palestra, un error, una falsedad.

Cabe apuntar, antes de abandonar el texto, una advertencia sobre ciertas implicaciones que se pueden derivar de la idea de que «todo ver es un mirar» o que «para ver [...] es preciso fijarse». Si bien es cierto que toda visión reviste de cierto grado de activación, y una visión plena necesita de la participación activa de la atención, la reducción que Ortega plantea, llevada al extremo, puede resultar un tanto problemática –como poco, imprecisa dada su polaridad (ver o mirar)–, pues ignoraría los matices que se dan entre el ver plenamente interesado –lo que llamamos un atender en sentido estricto, la percepción de figuras que buscamos interesadamente– y un ver menos interesado o desinteresado que comporta la percepción del fondo, el cual también se llega a conocer/ver en tanto fondo. Precisamente, las figuras que la atención destaca emergen perceptivamente porque hay un fondo –en el campo perceptivo– sobre el que emerger. Por ello, entendemos que esta relación la plantea Ortega de tal modo por

motivos expositivos o pedagógicos, aunque sin medir las implicaciones que de ello se deriven, como el sinsentido, en último extremo, de la existencia misma de la atención en tanto fenómeno con entidad propia, pues, si todo ver fuese mirar, ¿qué sentido tendría el uso diferencial entre ambos términos? Entendemos, pues, que el uso que aquí hace Ortega de la asimilación entre ver y mirar es más bien un recurso expositivo refiriéndose al ver en tanto descubrimiento de elementos ya conocidos de antemano, sin ignorar que el ver no se agota en ello.

2. ATENCIÓN COMO PRE-OCUPACIÓN

Con lo tratado hasta el momento, creemos suficientemente argumentada la idea de que la atención se erige, al menos, como la responsable principal de que nuestros sentidos, impelidos por un determinado interés, se dirijan hacia ciertos elementos del entorno quedando, en consecuencia, cegados al resto. La atención, pues, como fenómeno cognitivo –o cognitivo-afectivo tal y como hemos visto–, marca como nuestra visión –en tanto interesada– es pre-visión, una búsqueda activa en el entorno de un cierto elemento estimado ya de antemano. Podríamos, incluso, llegar a afirmarla, de un modo más general, como subsidiaria de una disposición teleológica de nuestro ser en su tendencia a la obtención de un fin objetivado. Es así, pues, que la podemos definir como una tendencia que, a través de los sentidos, hace que todo nuestro ser se dirija a –*ad-tienda*– alcanzar esa determinada fracción de universo que nos resulta interesante y consiga, por tanto, descubrirla, desvelarla. Es así como, mediante la atención, llegamos a conocer la realidad¹⁰.

¹⁰ Sobre la historia del conocimiento según Ortega, podemos ahondar en *La idea de principio en Leibniz* (OC, VIII, 61). En ella, aunque sin aportar mucho más a lo que venimos comentando, se refiere Ortega a la atención en su capacidad para fijar elementos de la realidad y generar conceptos, esto es, extractos de la intuición (*logos*). «En la sensación nos “hacemos cargo”, nos “damos cuenta” o entendemos una cosa singular sensible. Una parte de esta es conservada en la imaginación (memoria o fantasía libre). En aquella o en esta –para el caso es igual–, la mente fija ciertos componentes y abstrae de los demás. Es un efecto de nuestra atención» (OC, VIII, 159). Los elementos fijados, inventariados, que normalmente son comunes, generan la idea o concepto.

Esta tendencia sensorial, interesada, no es solo, como bien indica Ortega, una de las más elementales formas de conocimiento. El mirar, el oír o el tocar, el sentir en general son, a la vez, unas de las más elementales *ocupaciones* del ser humano. Precisamente por lo elemental de su disposición, por lo radical de su lugar, resultan ser, no solo de las más elementales, sino de las más sustanciales formas de ocupación, ya que son ingrediente necesario en la mayoría de ocupaciones vitales del hombre. El ser humano, en su condición de ser existencial, vive arrojado sensiblemente a su entorno, haga lo que haga naufraga entre objetos, pues «quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos» (HG, VII, 116). Para Ortega, la vida de cada cual se define a través del quehacer en ella, de la ocupación con los asuntos mundanos que le circundan y que, especialmente, le implican. «Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él» (OC, II, 607)¹¹. Pero para caer en la cuenta de su existencia, todas esas cosas con las que interactúo «tendrán una a una que serme dadas» (HG, VII, 117), es decir, deberé primero tomar conciencia de todas y cada una para poder ocuparme de ellas; deberé primero advertirlas en el entorno, captarlas, atenderlas, y para ello, como venimos indicando, deberán primero resultarme interesantes, útiles. Los objetos del entorno, pues, en tanto vividos por el sujeto, lo son por despertar interés en él y son atendidos por su valor como enseres, como utensilios para la vida. De otro modo no le serán, pues no le interesarán y no parará mientes en ellos.

Así, yendo a nuestros asuntos, podemos concluir que para ocuparme del mundo deberé, previamente, atenderlo. Por tanto, si argumentábamos que toda visión, para consumarse, supone una pre-visión, toda ocupación implicará, del mismo modo, una pre-ocupación que la anteceda, pues «hay un modo de ocuparse con algo, que consiste en preocuparse de ello. Y como veremos, toda ocupación humana se origina íntimamente en una preocupación, porque la vida humana está siempre atenta al futuro, volada sobre el porvenir» (OC, IX, 42)¹². Por ello, la atención, como en la visión, será elemento indispensable para que tal anticipación se consume, para que esa preocupación futurista o anticipatoria halle el enser necesario en el entorno y la convierta en ocupación presente, pues siempre hay que percatarse de algo antes de usarlo.

¹¹ «El origen deportivo del estado». 1924. (OC, II, 607).

¹² Cfr. *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*. (OC, IX, 9-229).

En este esquema comportamental, la atención –en su función de ama de llaves– será la encargada de abrir o cerrar la puerta de la mansión a los elementos del entorno, esto es, de posibilitar la emergencia de ciertas apetencias del alma articulando, con mayor o menor agudeza, la intimidad del ser humano con el resto del mundo, de tal modo que intimidad y paisaje conecten, se amalgamen hasta ser dos partes de una misma ecuación. Por ello, por esa capacidad de desplegarse, se define el ser del hombre precisamente como existencial, como ser-en-el-mundo, como un ser que vive en circunstancia. El ser humano es dinámico, tendente, un ser arrojado a la realidad que le circunda, un ser que vive su realidad de un modo activo.

Esto justifica, de un modo bastante espontáneo, que la vida sea tan diferente para cada sujeto, para cada raza, para cada época, pues cada ser-en-el-mundo responderá a una sensibilidad distinta según su sistema de intereses, un sistema que ejercerá desiguales presiones a la atención para que escrute en el entorno con diferente fin, disponiendo para cada hombre sus particulares enseres, ocultando el resto. Por ello, afirmaba Ortega en *Para un museo romántico* que:

dos épocas tienen distintas ideas, artes, política e industria porque el sentimiento radical de la vida era en ellas diferente. Lo que pensamos y lo que hacemos es resultado y fruto de un clima sentimental que traemos al mundo, de una intuición o sensación primaria, simiente de todo lo demás (OC, II, 517).

2.1. ¿QUÉ ES FILOSOFÍA? LECCIÓN XI

Esta introducción que acabamos de desarrollar aparece consumada de un modo magistral en la última lección del curso de 1929 sobre qué es la filosofía, concretamente el viernes 17 de mayo y, por tanto, ofrecida en el Teatro Infanta Beatriz. El curso llega a su fin, Ortega ha consumado las circunvoluciones más externas en su metodología de acoso al objetivo –método Jericó– y se va acercando, por fin, a su interior, a la idea de

«vida» como única realidad radical que el hombre puede aprehender¹³. Para Ortega, la vida es la de un sujeto involucrado en y por el mundo, la de un sujeto mundano. A estas alturas del curso, afirma ya con rotundidad cómo «vivir es encontrarme en el mundo» (QF, VII, 424), encontrarme a mí mismo envuelto en una realidad que me afecta y me requiere, mi realidad, mi mundo. «Mundo es, pues, lo que hallo frente a mí y en mi derredor cuando me hallo a mí mismo, lo que para mí existe y sobre mí actúa [...] El mundo, en suma, es lo vivido como tal» (QF, VII, 425).

Ortega nos va metiendo en el contexto, ya revisado en nuestras referencias previas a *El hombre y la gente*, de la coexistencia entre el yo y mi circunstancia; ese fenómeno dual que se reduce en última instancia a la vida o, más concretamente, a «mi vida». Es oportuno enfatizar el matiz diferencial que Ortega imprime a la noción de «mi vida» respecto de su noción del «ser». Con «mi vida», Ortega nos conduce un paso más acá, pues, según el madrileño, el «ser» alude a algo general, algo *sui generis*, mientras que lo que a él le interesa –al igual que a nosotros– es precisamente la individualización de ese «ser», la ejecución propia y concreta de ese «ser». Ahí se halla «mi vida», en la individualización de ese «ser» genérico, donde el sujeto se encuentra a sí mismo. Y al encontrarse, lo que halla es un sí mismo implicado en el mundo, «ocupado con algo del mundo» (QF, VII, 428).

Irrumpe aquí un aspecto más que interesante para nuestro cometido: ese ocuparse con algo del mundo «radica y surge por un propósito [...]. Ese *para* en vista del cual hago ahora esto y en este hacer vivo y soy, lo he decidido yo» (QF, VII, 430). Yo decido en qué ocuparme, y lo hago siguiendo mis intereses y mis preferencias; elijo cuál va a ser mi quehacer en la vida según sea mi plan. Por ello, dice Ortega, que «mi vida antes que simple hacer es decidir un hacer –es decidir mi vida. Nuestra vida se decide a sí misma, se anticipa» (QF, VII, 430). Nuestra vida responde a una finalidad, a una intención previa, a un plan. Mi vida implica elección y, por tanto, una anticipación a la propia acción, a la propia ocupación. Mi vida, pues, será a la vez que ocupación, preocupación.

¹³ Sobre la idea de «vida» revisar el apartado «La idea de “vida”» (Cap. 1, 3.4).

Recuperando los argumentos desplegados a propósito del ver, revisa el autor sus palabras para justificar cómo previo a la acción, a la ocupación, existe una preocupación por ella. Así, como había un pre-ver, hay una pre-ocupación que lo implica. Afirma Ortega:

antes de que veamos lo que nos rodea, somos ya un haz original de apetitos, de afanes, de ilusiones [...] un sistema de preferencias y desdenes [...] una batería de simpatías y repulsiones. El corazón, máquina incansable de preferir y desdeñar, es el soporte de nuestra personalidad (QF, VII, 433).

Se reafirma, así, en la idea de que no podemos considerar primera a la impresión y entender que el sentimiento le sigue a continuación. No deseamos una cosa porque antes la hayamos visto, sino al contrario, «hay que invertir la creencia tradicional» (QF, VII, 433). Lo que sucede cuando deseamos una cosa es que «ya en nuestro fondo preferíamos aquel género de cosas [y, por tanto], las vamos buscando con nuestros sentidos por el mundo» (QF, VII, 433). En tal gesto, en tal búsqueda, reaparece nuestro fenómeno como pilastra fundamental. Dice, muy al estilo William James, con palabras casi extirpadas de «Corazón y cabeza»:

De los ruidos que en cada instante llegan a nosotros y materialmente podríamos oír, solo oímos, en efecto, aquellos a que atendemos; es decir, aquellos que favorecemos con el subrayado de nuestra atención, y como no se puede atender una cosa sin desatender otras, al escuchar un son que nos interesa desoímos enérgicamente todos los demás. Todo ver es un mirar, todo oír es a la postre un escuchar, todo vivir un incesante, original preferir y desdeñar (QF, VII, 433-434).

Del mismo modo que de lo posible solo reparamos en lo que la atención selecciona tras nuestros intereses, de lo posible solo viviremos aquello que previamente elijamos impelidos por nuestras preferencias. He aquí que la atención se recubre de una acepción mucho más amplia que la indicada hasta el momento, una acepción de carácter ontológico, pues ya no hablamos solo de una atención cognitiva, ni tampoco cognitivo-afectiva, hablamos ahora de una *atención vital*, que afecta al ser humano en su totalidad y que convierte el humano vivir en «constante anticipo y preformación del futuro» (QF, VII, 434). En otras palabras, el ser humano, dados sus intereses, vive atento a aquellas

cosas que prefiere, que despiertan afinidad en él, mientras permanece ciego para el resto. En la vida humana «lo primero es el futuro; incesantemente lo oprimimos con nuestra atención vital [...] avanzando en nuestro futuro, apoyados en el presente» (QF, VII, 434-435), planeando nuestras ocupaciones venideras, eligiendo ocupaciones que consumaremos a través de los enseres del entorno. «Cada hombre tiene que decidir en cada instante lo que va a hacer, lo que va a ser en el siguiente [...]. El hombre no puede dar un solo paso sin anticipar» (OC, V, 23)¹⁴. Vivimos pues, ocupados y preocupados por lo que deberá ocuparnos. Esa preocupación supone ya una atención cuidadosa¹⁵ hacia lo que nos vaya a ocupar, un cuidado anticipatorio que permite la adecuada elección del acto venidero. De ahí que Ortega defina la vida también como preocupación.

Aparece, aquí, la resonancia heideggeriana que ya hemos revisado cuando afirma que la vida es «cuidado» (*Sorge*), o en términos orteguianos, pre-ocupación, pues es un ocuparse por anticipado¹⁶, «en cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida» (QF, VII, 436).

Así, Ortega define la vida en términos atencionales, pues la propia vida es una constante tensión, «no es una cosa estática que permanece y persiste; es una actividad que se consume a sí misma» (OC, II, 519)¹⁷; que transcurre sin cesar inclinada hacia el futuro, tendida hacia el eventual tiempo inmediato. Por ello afirmamos, no menos rotundamente, que el del hombre es, pues, sin duda, un *vivir atento*. Este es el valor máximo de la atención, que se tematiza y se concreta en el campo perceptivo y, especialmente, en el proyecto de vida, pues lo que en el fondo esconde, a la vez que

¹⁴ *En torno a Galileo*. 1933. (OC, V, 13).

¹⁵ Es pertinente observar cómo la voz popular usa a la par expresiones como “ten cuidado” o “presta atención”, “sé cuidadoso” o “sé atento”. «Cuidado» y «atención» son conceptos extremadamente vinculados, pues tener cuidado de algo supone convertir ese algo en foco de atención, convertirlo en figura y dedicarle a él los mejores tratos, la mayor eficacia en la acción. Ser cuidadoso o ser atento implica pues, no solo la puesta en marcha de las mejores facultades, sino una planificación previa de la acción para ser más eficaz en la ejecución, en definitiva, implica una pre-ocupación.

¹⁶ En una de las más comentadas notas a pie de página de su obra, dice Ortega: «Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros. Por ejemplo: la idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad [...]. La vida como enfrente del yo y su circunstancia [...] como “diálogo dinámico entre el individuo y el mundo” en hartos lugares. La estructura de la vida como futurición es el más insistente *leit motiv* de mis escritos» (OC, IV, 403n-404n). «Pidiendo un Goethe desde dentro». 1932.

¹⁷ *Para un museo romántico*. 1922. (OC, II, 514).

demuestra, es la disposición natural del ser del hombre, una disposición activa y tendente que le obliga a arrojarse al mundo que le rodea para completarse con él mediante su implicación, su compresencia o coexistencia (*Dii consentes*).

CAPÍTULO SÉPTIMO
LA ATENCIÓN Y SUS DETERIOROS

A lo largo del presente trabajo hemos intentado trazar un recorrido, interesado y, por ello, siempre parcial, por lo que podríamos llamar la topografía orteguiana. Topografía, por ser este el modo expositivamente más lúcido que hemos hallado, es decir, un recorrido por la obra, a modo exploratorio, hasta asediar los nodos principales de la misma, una libre adaptación del *método Jericó*; y orteguiana, por ser el autor y su circunstancia lo que ha prestado el sustrato para dicha senda.

Recordaremos cómo, a través de tres viales o *series dialécticas*, posibilitadas por tres métodos distintos, pudimos partir de lo que hoy somos (*hic et nunc*) hasta alcanzar el baluarte que representa el pensamiento orteguiano, minimizando todo salto conceptual. De los tres viales, uno fue rápidamente recorrido (el empirista); el segundo, el idealista, nos acercó bastante al pensamiento del joven Ortega y también nos permitió alcanzar una idea de la atención en tanto fenómeno cognitivo; pero fue el tercer vial, el de raíz fenomenológica, el que nos permitió, al fin, el acceso franco a la ciudadela orteguiana (Cap. 2). Bien es cierto que, previo a llamar a las puertas de la mansión, para consolidar nuestra aproximación, estimamos repasar las ideas de algunos de los moradores más involucrados en la edificación del pensamiento orteguiano a propósito de la atención. Con Husserl, con Schapp y con Hofmann, con Jaensch, Scheler y Pfänder, nos aproximamos a la atmosfera orteguiana, advertimos aquellas ideas y razonamientos que le ayudaron a erigir su colosal obra (Cap. 3) y, así, accedimos a la mansión.

En el vestíbulo obtuvimos nuestros «primeros acercamientos» a la obra orteguiana y alcanzamos, al fin, a su mayordomo, nuestro inseparable cicerón: el fenómeno de la atención. Observamos también el estilo: “nada moderno” y “muy siglo XX”; y advertimos, tras las paredes retóricas, la voz sugerente e insinuante del artífice, un Ortega que nos invitaba a instalarnos y a merodear por sus heredades. Pronto, escoltados por el fiel mayordomo, tomamos posición y ocupamos nuestras estancias. Primero frente a los frescos paisajes y las solemnes obras de arte (Cap. 4); luego,

cruzando las salas más privadas, en los interiores de la mansión (Cap. 5). Desplegamos un proceso de asedio a un universo que, por particular e idiosincrático, se presentaba hartamente difícil de abarcar a la sumaria visita del peregrino. De ahí, de la pródiga posibilidad de la mansión, la constante presencia de nuestro mayordomo para colaborar en nuestra selección, a escrutar qué elementos acentuar y cuáles no, un gesto que, en consecuencia, decretaba, en mucho, la visión que de la mansión obtuviéramos. Por ello, por el recelo que nos generó, decidimos interrogar y acechar las reservas del propio mayordomo, visitar sus lugares, conocer sus dictados hasta meternos en sus quehaceres y desempeños, conocer, mediante un análisis minucioso de sus *modi operandi*, su *modus essendi* (Cap. 6).

Todo este trayecto, con mayor o menor fortuna, nos ha llevado —entre otras cosas— a un conocimiento profundo de la atención en tanto fenómeno auxiliar; conocimiento que, cuanto menos, nos lleva a cierta inevitable desmitificación o desidealización del fenómeno —sin restarle, por ello, méritos—. Pero es irremediable que, en nuestro mirar curioso, más allá de esgrimir el valor de la atención en el pensamiento orteguiano, a causa del mismo análisis, acabemos quebrando el efecto gestáltico que redondea o completa toda forma indefinida. Con una mirada tan exigente, el fenómeno acaba apareciendo casi en crudo, más que por una cuestión de juicio, por una cuestión de distancia. Como ocurre con un óleo que, a cierta distancia, puede resplandecer de hermosura, sucede que, de cerca, puede convertirse en un torrente de pinceladas, de relieves anárquicos que nada tienen que ver con la inicial beldad que nos sedujo. Con el fenómeno de la atención ha ocurrido algo semejante. Al mirarlo tan de cerca y tan reiteradamente hemos comenzado a advertir, tras las virtudes reseñadas, un atisbo de posibles deterioros, un conjunto de imperfecciones. Y es que la atención, como todo engranaje o mecanismo, sufre también de menoscabo, necesita de cuidados y mantenimiento constante, de educación y entrenamiento para no zozobrar en su delicada y trascendental función de modelar los acentos que el alma proyecta hacia el universo. Con la cercanía, pues, hemos comenzado a advertir importantes riesgos.

Estos tampoco pasaron desapercibidos a Ortega. Sustentando su filosofía del modo como lo hizo en un fenómeno tan escurridizo como el de la atención, no podía quedar indiferente a sus anomalías, a sus excesos y penurias. Al contrario, precisaba

mantenerse alerta. Aun con ello, es paradójico que no hallemos en sus publicaciones demasiados renglones destinados a tratar tales desarreglos. Hay alguna breve digresión a propósito de la neurastenia (cfr. «Vitalidad, alma, espíritu», 1924), otra a propósito del narcisismo (cfr. «Intimidades», 1929), pero poco más descubrimos, al menos hasta que se topa con el amor en tanto tema de estudio o, mejor dicho, con el *enamoramiento*. Entonces no pudo ya más que afrontarlo, y lo hizo con esmero. Los *Estudios sobre el amor*, que capitanearán el presente capítulo, son un trabajo de aviso sobre los riesgos que someten al ser humano cuando su principal auxiliar, su mayordomo jefe, pierde la referencia de su señor, del espíritu, y actúa sin medida a merced de las demandas del alma o del entorno. Son todo un trabajo de advertencia filosófica, a la vez que de patología existencial, pues ni que decir cabe que, dado el cariz existencial que le hemos concedido a la atención, serán sus deslices mucho más trascendentales de lo que en principio pudiésemos esperar, ya que si la atención –encargada de desplegar nuestra sensibilidad al universo– hierra o actúa en desmesura, nuestra relación con el mundo partirá de un morboso planteamiento, de una alterada percepción del medio. Esto podría llevarnos a una interacción con la circunstancia no menos patológica o disfuncional con lo que, si nos acogemos al axioma fundamental del raciovitalismo de salvar la circunstancia para salvarme yo, partiendo de una mala –errática– evaluación del entorno, podríamos estar condenándonos a nosotros mismos en dicha acción. Tal es el riesgo que se corre al mantener una atención desbocada, la pérdida de uno mismo. Veámoslo con detalle.

1. LA NEURASTENIA. UN CASO DE ENSIMISMAMIENTO AGUDO

Un ejemplo de cómo la atención puede afectar a la salubridad –no solo psicológica sino incluso existencial– de una persona, la expone Ortega a propósito de la neurastenia. Esta es, por definición, una psiconeurosis que se produce supeditada a una amplia nómina de síntomas físicos –en su mayoría trastornos funcionales del sistema nervioso vegetativo y hormonal–. En sí misma, como vemos, la neurastenia no es una patología que entrañe ningún mal de la atención, no obstante, el papel que esta juega en

el bloqueo existencial del paciente es considerable, pues la tendencia habitual de los neurasténicos conduce al enfermo a convertir su semiótica en foco principal y reiterado de atención, por lo que muchos de sus procesos se ven amplificados debido a una excesiva preocupación hacia ellos¹; una preocupación que roza la obsesión y que deriva en un elenco más amplio, si cabe, de dolencias. De ahí el daño que produce nuestro fenómeno, pues, debida a la desmesurada preocupación con que se vive la sintomatología, el enfermo no puede más que desatender el resto de elementos de su vida.

Ortega se refiere a esta patología a propósito de un comentario, en «Vitalidad, alma, espíritu», sobre la propiocepción o atención orientada al intracuerpo y a su arquitectura; se refiere a las, por aquel entonces, novedosas impresiones de los doctores Lafora y Sacristán² sobre el error que se comete al considerar los terrores del neurasténico como imaginarios –algo bastante frecuente a principios de siglo XX–. Este descuido es tal que puede llevar al médico a confundir los terrores o la angustia con el síntoma en sí mismo ignorando, por ello, las causas reales del terror.

Ortega, siguiendo la voz de nuestros psiquiatras, defiende precisamente lo contrario, «lo anormal sería que no las sintieran» (VAE, II, 457) dice; lo anormal sería no padecer tales angustias o terrores dada la rareza de su sintomatología física, pues los neurasténicos sufren, efectivamente, disfunciones reales –trastornos vasculares como palpitaciones, sensación de náusea, palidez, sofocos, asfixia, etc.–, disfunciones que «suscitan en el interior del cuerpo sensaciones insólitas» (VAE, II, 457) y, por tanto, que no pueden desatender.

A diferencia del sujeto sano, quien carga permanentemente con su intracuerpo hasta el extremo de no atenderlo por costumbre –liberando su atención, por tanto, al resto de elementos de la realidad–, el neurasténico, dadas las insólitas sensaciones que siente, no puede más que atenderlas irremisiblemente por la preocupación o alarma que

¹ Sobre la neurastenia ver: <http://saludbio.com/articulo/neurastenia-causas-y-sintomas-tratamientos>.

² Ortega mantuvo muy buena relación con la psiquiatría española. Un dato biográfico interesante es el que nos indica Carpintero a propósito de la aparición de Ortega, en 1920, firmando como psicólogo, en la fundación de la revista Archivos de Neurobiología junto a Lafora y Sacristán. Cfr. CARPINTERO, Heliodoro. *Esbozo de una Psicología según la razón vital*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2000, pp. 14-15.

le generan. Cual un ensimismamiento agudo, la atención del neurasténico «comienza a retraerse del mundo externo y a fijarse con frecuencia e insistencia anormales en la interioridad de nuestro cuerpo» (VAE, II, 457) hasta tal punto que este puede llegar a serle problemático, pues, con el tiempo, llega el neurasténico a ser un «virtuoso del escucharse a sí mismo» despertando una agudeza y una sensibilidad desconocida para el hombre sano, una sensibilidad que puede llegar a abrumarle y obsesionarle de tal modo que ocupe la mayor parte de su capacidad atencional.

Tales síntomas preocupan y ocupan de tal modo que pronto llegan a ocupar «el primer plano en la perspectiva del enfermo. El resto del mundo parece alejarse borroso, perder realidad. En su lugar se instala, gigantesco, formidable, el líquido drama de la sangre circulando, el golpe rítmico del corazón» (VAE, II, 458), los síntomas en definitiva. En otras palabras, más allá de lo morboso de la patología para el vivir mismo, la neurastenia adjunta disfunciones que trascienden el propio cuerpo llegando a infectar la vida misma del sujeto. Fijada la atención en el intracuerpo, el resto de realidad se desvanece. El mundo externo, el prójimo, los planes de vida, todo queda ensombrecido en un segundo o tercer plano, oculto tras la enfermedad que se convierte en centro y figura de atención. Toda su vida naufraga hacia un obsesivo ensimismamiento, una propiocepción maniática que anula el resto de ocupaciones y preocupaciones. La neurastenia –como tantas otras patologías–, al captar la plena capacidad atencional del enfermo, degenera en múltiples disfunciones vitales, no necesariamente biológicas, pero sí a la fuerza biográficas, pues desestructura el quehacer del sujeto en muchos de sus flancos.

Concluyendo, pues no da más de sí el texto en este aspecto, no podemos evitar marcharnos sin remarcar cómo estos comentarios suscitan cierto interés a propósito del valor que la atención juega, o puede llegar a jugar, en el tratamiento sintomatológico de ciertas patologías, especialmente de las patologías crónicas. No obstante, pese a ser un tema interesante, sobrepasa demasiado los objetivos de la presente tesis. Quede, por ello, meramente apuntado.

2. EL ENAMORAMIENTO, DE GRADO Y SIN REMISIÓN

Otro ejemplo –el más profundo y detallado que Ortega acomete en su obra– de los riesgos que supone, para la vida, un deterioro o exceso en la atención, lo hallamos en el conjunto de sus *Estudios sobre el amor*, una de las obras más reeditadas de Ortega y que ofrece una composición bastante variada según la edición que abordemos³. Nosotros nos centraremos en tres textos en concreto: «Facciones del amor», «Amor en Stendhal» y «La elección en amor», textos que aparecen juntos por vez primera y en castellano en 1941⁴.

A pesar del primor que prometen brindar sus epígrafes, este conjunto de estudios no se deshace en monsergas románticas, no habla de «amores», ni «de historias accidentadas que acontecen entre hombres y mujeres» (ESA, V, 553). Muy al contrario, son un estudio metódico y reflexivo «sobre el fenómeno del amor en toda su generalidad» (ESA, V, 553); del amor en tanto sentimiento cardinal que modula la tendencia o dirección que despliega la vida humana y sobre los lances que este puede acometer en ella cuando el sujeto se halla bajo su influencia. Dicho en otras palabras, estos estudios abordan el amor en tanto elemento esencial de toda vida humana y, solo por ello, por resultar fundamental en la configuración y desarrollo de la misma, se le aproxima Ortega con tanto esmero. En palabras de Garagorri:

La presencia del tema en la obra del autor no es, ciertamente, azarosa. Su pensamiento central es la consideración de la vida humana entendida como realidad radical; pero lo humano aparece condicionado por el hecho de ser en su raíz, dual, viril y femenino (Garagorri 2009, 9n-10n).

Por ese aspecto sentimental de la vida humana llega Ortega a engendrar un discurso complejo y pormenorizado sobre lo amatorio, un discurso que complementará y coronará muchos de los aspectos defendidos en su despliegue raciovitalista. Si, en su

³ Para ver las diferentes composiciones de la obra a lo largo de sus reediciones, consultar las notas a la nueva edición de las *Obras completas* (OC, V, 779 y sig.).

⁴ ORTEGA Y GASSET, José. *Estudios sobre el amor*. Madrid: Revista de Occidente, 1941. A ellos se les añade «Esquema de Salomé», que ya no aparecerá en la edición de sus *Obras completas* de 1947.

discurso central, Ortega defiende una noción de vida dinámica o ejecutiva, el amor –o el odio– serán quienes marquen la dirección de ese movimiento. He aquí la importancia del tema. El amor se describe en Ortega como esa *tendencia hacia* el objeto sentimental, esa tendencia que busca «estar vitalmente con el otro [...] estar ontológicamente con el amado» (ESA, V, 570). Por ello es tan importante referirse cuidadosamente el amor, porque sin él la descripción de una vida ejecutiva quedaría inconclusa.

2.1. «FACCIONES DEL AMOR»⁵

A pesar de lo que inicialmente pudiese parecer, por ser el amor un tema, como decimos, tan esencial en toda vida humana, denuncia Ortega la gran insuficiencia habida para con su tratamiento, al menos hasta este su siglo XX. Pese a que, a lo largo del tiempo, se ha escrito mucho sobre amor – se refiere Ortega a Sócrates, a Platón, a Santo Tomás y a San Agustín, a Descartes, a Spinoza–, adolece el siglo XX –más allá de los trabajos de Scheler y Pfänder que nuestro pensador cita explícitamente– de escritos que consigan referirse al amor de un modo sistemático. Se habla mucho sobre amor, pero existe un desamparo imprudente que deja a este a merced de escritores sentimentalistas que lo abordan con más brío que reflexión –sea el caso de Stendhal, como veremos a continuación–. Frente a ellos, frente a estos teóricos del amor que no refrenan sus arreos, se ve Ortega con el compromiso de salir al paso y exponer –fiel a su método– su perspectiva del amor. Por ello, casi quijotesca, se ve obligado a manifestarse no sin la presión de hacerlo de un modo exquisitamente metódico y sistematizado, so pena de caer presa de su misma recriminación.

Para entender la visión que nuestro autor mantiene del amor, empezaremos retrotrayéndonos ligeramente en el tiempo hasta «Vitalidad, alma, espíritu». Allí paze el embrión de su noción de amor⁶. Dice el madrileño:

⁵ El texto, según las Obras completas de 1947, tiene fecha de julio de 1926, aunque se dio una versión para la prensa, en La Nación, el 30 de agosto de 1925 bajo el título «Del amor en general». Cfr. Notas a la nueva edición de las *Obras completas* OC, V, 781.

Todo hombre o mujer que llega a madurez sintió en una hora ese gigante cansancio de vivir sobre sí mismo [...]. No hay remedio, hay que seguir ruta adelante, hay que seguir siendo el que se es... Pero sí, un remedio existe, solo uno, para que el alma descanse: un amor ferviente a otra alma [...], el alma enamorada realiza la mágica empresa de transferir a otra alma su centro de gravedad, y esto, sin dejar de ser alma. Entonces reposa. La excentricidad esencial queda en un punto corregida: hay, por lo menos, otro ser con cuyo centro coincide el nuestro. Pues ¿qué es amor, sino hacer de otro nuestro centro y fundir nuestra perspectiva con la suya? (VAE, II, 470).

Vemos cómo halla y acentúa siempre Ortega, en su intención de definir el amor, la función vital del mismo, esa tendencia que convierte el espacio vital en espacio compartido, esa aproximación ontológica a la que tiende el ser humano. Subraya el poro que permite a todo ser abrirse al mundo y tender hacia lo amado como a la búsqueda de una liberación, de una complacencia vital. Para Ortega, a diferencia de sus predecesores y muy en la línea de Pfänder⁷, el amor nada tiene que ver con el deseo, ni con la alegría⁸, ni es una pretensión de que el objeto venga a mí, todo lo contrario, «por el poro que ha abierto la flecha incitante del objeto brota el amor y se dirige activamente a este [...] del amante al amado [...] íntimamente de nuestro ser al prójimo» (ESA, V, 556). Eso es el amor para Ortega: un empuje que hace que nuestra alma prorrumpe de nuestros adentros y se dirija hacia el objeto amado, *tendiendo a él* como una emigración virtual del alma hacia lo amado, u odiado –pues la distinción radical entre ambos sentimientos mana, precisamente, del sentido del flujo, en su favor o en su contra–. Eso, pues, es el amor para Ortega: una tendencia, «una fluencia, un chorro de materia anímica, un fluido que mana con continuidad» (ESA, V, 556), una virtual corriente centrífuga que se dirige hacia lo amado.

⁶ A lo largo de su obra el tema del amor es uno de los más recurrentes. Entre los diferentes abordajes aparecen algunos intentos para definir el término. Los podemos hallar en «Leyendo el Adolfo, libro de amor» (OC, II, 25) o «Para la cultura de Amor» (OC, II, 141) principalmente.

⁷ En Cap. 2, 2.2, vimos como, para Pfänder, las *Gesinnungen* (entre las que hallamos el amor y el odio) eran vivencias de carácter disposicional que fluyen desde un sujeto a un objeto; que presentan una dirección inmanentemente centrífuga; y que pueden ser positivas o negativas. Caracteres, todos ellos, reflejados en la visión que Ortega ofrece del amor en su estudio.

⁸ En su repaso histórico a los estudios sobre el amor, cita Ortega, entre otros, los errores de San Agustín al hacer del amor deseo y los de Spinoza al confundirlo con la alegría. Cfr. ESA, V, 555.

Parafraseando al propio Pfänder⁹, sintetiza Ortega su metódica definición de amor diciendo ser «un acto centrífugo del alma que va hacia el objeto en flujo constante y lo envuelve en cálida corroboración, uniéndonos a él y afirmando ejecutivamente su ser» (ESA, V, 559). Eso es el amor para Ortega.

2.2. «AMOR EN STENDHAL»¹⁰

Una visión diferente del amor, frente a la que Ortega no puede más que mostrarse radicalmente crítico –oportunidad que aprovecha para profundizar en los pormenores de la suya propia–, es la visión que proclamaba el gran dramaturgo Stendhal. Una visión bastante reputada, por cierto, entre los sectores más ampulosos de la Europa cortesana.

Para Ortega, Stendhal es, de inicio, un hombre colmado de teorías. No oculta en ningún momento el madrileño su opinión crítica hacia él. Una persona –dice– de las que «a fuer de canciones dicen la verdad, no de las cosas, sino del cantor» (ESA, V, 563); de esas que, buscando la verdad, más bien se desnudan a sí mismos. Sin llegar a acusar a Stendhal de imprudente, pues la belleza literaria del francés le protege con suficiencia, arremete Ortega contra sus doctrinas debida la terquedad que demuestran en su acérrimo afán por hallar el encaje exacto con la realidad, llegando incluso a su deformación para que ensamble con ellas. Una de esas doctrinas que a Ortega molesta especialmente es la *teoría de la cristalización*, una teoría que intenta dar razón del amor con –según nuestro pensador– bastante coerción de lo que en sí mismo es para ajustarlo a la idea que del amor mantiene.

Según esta teoría¹¹, el amor, tras un velo de aparentes encajes, se reduce en última instancia a una ficción, a un error perceptivo. El amor no es –según Stendhal– un

⁹ El propio Ortega nos remite, en su texto, al artículo del germano del que extrae el fragmento citado: PFÄNDER, Alexander. «Zur Phänomenologie der Gesinnungen». *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Hale, 1913.

¹⁰ El texto apareció dividido en nueve entregas en el diario *El Sol* (En *La Nación* solo se publicaron las tres primeras) los días 22 y 24 de agosto; 7, 13, 19 y 24 de octubre; 7 y 23 de noviembre, y 9 de diciembre de 1926. Cfr. Nueva edición de las *Obras completas*, notas del editor (OC, V, 782).

sentimiento puro que regurgite de sí mismo, sino el efecto de una proyección, de una imaginación hacendosa que proyecta hacia la figura del amado aquello que desea hallar en él. Dicho de otro modo, es la proyección en el amado de un conjunto de perfecciones, no reales, que engendramos en nuestra mente. ¿Cómo no iba a estar Ortega en total desacuerdo con esta visión del amor? El idealismo se destila, esencialmente, de la pluma de Stendhal:

Basta mirar desde fuera esta doctrina para poder localizarla en el tiempo y en el espacio: es una secreción típica del europeo siglo XIX. Ostenta las dos facciones características: idealismo y pesimismo. La teoría de la «cristalización» es idealista porque hace del objeto externo hacia el cual vivimos una mera proyección del sujeto (ESA, V, 564).

Ortega desata sus entusiasmos y aprovecha el atrevido intelectualismo de Stendhal para acometer contra esa línea de raíz cartesiano-platónica que, a través de Proust¹², llena de intelectualismo a este *pesimista* teórico del amor. Es tal el idealismo de Stendhal, tan desmesurado, que Ortega se atreve a colegir de sus palabras la desgracia del francés en tema de amores, pues un hombre que hable así del amor «ni verdaderamente amó ni, sobre todo, verdaderamente fue amado» (ESA, V, 566). Pues Stendhal llega, con sus palabras, a convertir la percepción normal en morbosa alucinación o, en su contra, en un consuelo patológico, ya que «a la postre, se reconoce que el hombre solo ama lo amable, lo digno de ser amado. Mas no habiéndolo –a lo que parece– en la realidad, tiene que imaginarlo» (ESA, V, 565).

Pero la confusión de Stendhal no es trigo de nuestra cosecha sino tan solo pretexto para obtener el grano que nos incumbe. Y hacia él se dirige Ortega cuando se permite conceder al prosista francés cierto halo de razón. Sucede cuando afirma este que el amor es una búsqueda o *fascinación* por aquello que acaricia o tiende a la perfección: «Enamorarse es, por lo pronto, sentirse encantado por algo [...], y algo solo puede

¹¹ Cfr. STENDHAL. *De l'amour/Stendhal; chronologie et préface par Michel Crouzet*. Paris: Garnier-Flammarion, coop. 1965.

¹² Cfr. MORAN, Julio Cesar. «Sobre el amor en Proust: de Stendhal a Ortega». *Revista de Filosofía y Teoría Política*, núm. 34, 2002, pp. 235-241. [En línea]: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.196/pr.196.pdf

encantar si es o parece ser perfección» (ESA, V, 571). En esto parece dar la razón a Stendhal. Ahora bien, dada nuestra situación mortal y finita, más que encantarse por la *perfección* nos debiéramos conformar con cierto grado de *excelencia*, es decir, con el mejor de los casos posibles, «no lo absolutamente bien, sino lo que está mejor que el resto» (ESA, V, 571). Con esto sí concuerda Ortega con el francés. Y siendo así, frente a tal excelencia –afirman ambos– no queda más salida para el fascinado que «buscar la unión con la persona dueña de ella» (ESA, V, 572). Tal es la seducción que nos impele. Esa pre-tensión hacia el otro, esa pre-disposición, es, precisamente, la porosidad metafísica que cita Ortega en su definición de amor: la tendencia hacia esa otra individualidad que nos manifiesta la excelencia y que, por tanto, nos *encanta*, nos *fascina*, nos *seduce*.

No nos puede costar ya descubrir, tras todo lo dicho sobre el fenómeno de la atención hasta el momento, la fina sombra de esta tras los citados verbos. El *encantamiento*, la *fascinación*, la *seducción*, todos son diferentes formas de expresar un mismo fenómeno, un fenómeno que resuena a alma, a apetencias, a pulsiones; un fenómeno que responde al interés y a la preferencia: una forma de atención que se manifiesta retenida, secuestrada por el atributo exótico que advierte en el horizonte. Será así, pues, a través de esa *tendencia hacia* lo excelente que –ya con Ortega y con la atención en la palestra– podamos trascender el aspecto comportamental del amor y penetrar en su misma psicología, en los mecanismos psicológicos que subyacen al amor, en una esfera donde la atención, nuestro fenómeno, será el elemento peligrosamente principal.

Que el amor tiene, en su substrato, una fuerte densidad psicológica es algo que podemos colegir de lo que hasta el momento hemos argumentado a su respecto. Cierto que lo psicológico no responde a la plenitud del compostaje que compone el sentimiento, pero sí a una porción destacable de la mezcla de materiales humanos que lo componen. Lo psicológico, la vida de conciencia, es un elemento especialmente importante –incluso crucial– en un determinado momento o condición del amor, concretamente en el proceso de *enamoramiento* o seducción. Ahora bien, el enamoramiento no es el amor, solo un aspecto del mismo. «En sentido lato, solemos llamar amor al “enamoramiento”, un estado del alma complejísimo» (ESA, V, 577) pero

el amor es mucho más que una condición de conciencia, mucho más que enamoramiento, el amor es una tendencia vital. El enamoramiento, sin embargo y como veremos, es la exacerbación maniática de esa tendencia:

Para que una mujer se enamore de un hombre, o viceversa, es preciso que antes *se fije* en él. Este fijarse no es otra cosa que una condensación de la atención sobre la persona, merced la cual queda esta destacada y elevada sobre el plano común. No tiene aún tal favor atencional nada de amor, pero es una situación preliminar a él. Sin fijarse antes, no ha lugar el fenómeno amoroso, aunque puede este no seguir a aquel. Claro es que la fijación crea una atmósfera tan favorable a la germinación de entusiasmo, que lograrla equivale normalmente a un comienzo de amor. Pero es de suma importancia diferenciar ambos momentos, porque en ambos rigen principios diferentes (ESA, V, 625-626).

En este punto de condensación atencional que el amor suscita en la persona, en el enamoramiento, reaparecen las discrepancias entre Stendhal y Ortega. Según la teoría de la cristalización stendhaliana, la persona enamorada sufre de una hiperactividad de la vida mental, «una sobreactividad de la conciencia» (ESA, V, 575), pues esta se afana en proyectar sobre el ser amado ornamentos intelectivos, complementos idealizados, un sinfín de idealizaciones que llevan a la conciencia a una hiperactividad sin parangón. Nada más lejos de los predicados orteguianos. El madrileño, de manera radicalmente opuesta, defiende que lo que sucede en el proceso de enamoramiento es más bien lo contrario, lo que se da es «un estado de miseria mental en el que la vida de nuestra conciencia se estrecha, empobrece y paraliza» (ESA, V, 575): «un angostamiento y una relativa paralización de nuestra vida de conciencia» (ESA, V, 577). Lo que subyace a tal divergencia es una visión diametralmente opuesta del proceso amatorio. Si bien, como decíamos, Stendhal entiende el enamoramiento –el amor todo– como un haz de proyecciones y, por tanto, como una hiperactividad o laboriosidad de la conciencia, Ortega, por su parte, define el enamoramiento simple y llanamente como un fenómeno de la atención¹³, más concretamente como un funcionamiento anómalo de la misma, un estado de fijación obsesivo y, por tanto, de fijación o estancamiento de la vida mental. Veamos su lógica.

¹³ «El “enamoramiento” es, por lo pronto, un fenómeno de la atención» (ESA, V, 577).

En un estado normal de la atención –tal y como venimos describiendo– nuestra conciencia se halla en todo momento ocupada por un conjunto plural de elementos que desfilan, sucesivamente, frente a nuestra mirada, distribuidos jerárquicamente, dispuestos en estratos o prioridades. Nuestra atención va aprehendiendo elemento a elemento en un itinerario de acentos, estableciendo un continuo de figuras que emergen de un mismo fondo. Sucede que, en este horizonte de objetos,

hallaremos alguno de ellos destacado sobre los demás, preferido, especialmente iluminado, como si nuestro foco mental, nuestra preocupación lo esfumase en su fulgor, aislándolo del resto. Es constitutivo de nuestra conciencia atender algo. Pero no le es posible atender algo sin desatender otras cosas que por ello, quedan en una forma de presencia secundaria, a manera de coro y de fondo (ESA, V, 577-578).

Nuestra conciencia, de capacidad limitada, necesita de esa linterna para evitar la turbación y el colapso. Por ello,

nuestra vida de alma y espíritu es solo la que se verifica en esa zona de máxima iluminación. El resto –la zona de desatención consciente, y más allá lo subconsciente, etc.– es solo vida en potencia [...]. Se puede imaginar la conciencia atenta como el espacio propio de nuestra personalidad (ESA, V, 578).

En un estado normal –decíamos–, la atención, desplazándose de un objeto a otro, se detiene en ellos más o menos según el valor vital que les concedamos. Así conforma el mundo el ser humano, en función de su fondo anímico. Pero en un estado de «enamoramiento» esto no sucede exactamente así. Con el enamoramiento se produce un estado de seducción, de fascinación por el objeto amado que centra nuestra atención sobre un solo objeto de la totalidad potencial. La atención se queda fijada en él deteniendo su curso, desatendiendo al resto de elementos del horizonte. Con ello, «el resto de mundo quedaría relegado, distante, como inexistente [...] el objeto anómalamente atendido [...] ocuparía todo ámbito de nuestra mente y sería [...] todo ese mundo» (ESA, V, 578). Por eso afirmamos que una persona enamorada deja de regirse por un estado normal de la atención y lo hace por «un estado anómalo de ella que en el hombre normal se produce» (ESA, V, 579), pues esa fijación que detiene toda sucesión

de elementos resulta anómala, algo semejante a un estado de obsesión o «manía». De ahí que asevere que el «enamoramiento» no es más que «atención anómalamente detenida en otra persona» (ESA, V, 579) y una paralización de la vida de conciencia, porque es un estado que, por su obsesión, condena al resto del mundo a desvanecerse en las tinieblas de la desatención. Más allá del objeto amado, el resto dejará de ocuparnos y de preocuparnos. A pesar de la sensación que el enamorado tiene de fervor y de entusiasmo, de agudeza vital, su mundo se irá reduciendo a medida que su atención quede presa de un solo ser, fijada en el otro. Lo amado será favorecido por la atención hasta el punto de resultar omnipresente, ubicuo, fagocitando el resto de realidad. «En rigor, lo que pasa es que el mundo no existe para el amante. La amada lo ha desalojado y substituido» (ESA, V, 581). Hasta tal punto llega el éxtasis del amante al contemplar a su amada que el mundo se ve reducido a ella, que el propio sujeto se desvive para con ella. Si invirtiéramos, en tales circunstancias, el sentido de la famosa sentencia de *Meditaciones del Quijote*, nos sería más fácil que nunca advertir el peligro que esconde una alteración semejante, pues so pena de no poder salvar a mi circunstancia, a mi mundo, tampoco podría salvarme yo. He aquí la gravedad de un «enamoramiento» tal, he aquí el peligro de una atención desbocada o deteriorada: la pérdida del propio ser como ser-en-el-mundo.

Una atención anómala es capaz, por esta lógica, de poner en riesgo nuestra personalidad toda, pues al perder el horizonte, nos podemos perder a nosotros en él. Por esto afirma categóricamente Ortega que «nada nos define tanto como cuál sea nuestro régimen atencional» (ESA, V, 579). Pues la atención –la elección de un estímulo en detrimento de otros– es un indicador fehaciente de lo que somos esencialmente, pues manifiesta nuestro sistema de preferencias e intereses, nuestros apetitos, el objeto de nuestro carácter. De ahí que el apotegma fundamental de nuestra tesis, nuestro *leitmotiv*, no sea otro que el «dime lo que atiendes y te diré quién eres» (*Ibid.*), pues muestra, *in nuce*, la función fundamental de la atención en la vida humana.

Frente a tal debacle existencial, condena del espíritu, defiende Ortega que no cursaría más salida:

para salvarnos, que volver a ensanchar el campo de nuestra conciencia [...] introducir en él otros objetos [...] tendríamos que atender a esas otras cosas, es

decir, tendríamos que salir de nuestra propia conciencia íntegramente ocupada por lo que amamos (ESA, V, 582).

Pero tal desempeño no resulta tarea fácil, sino más bien heroica y al alcance de pocos. Por ello aboga Ortega por la precaución y el cuidado; por ello nos advierte del peligro que supone el enamoramiento y nos invita a ser muy conscientes de lo que este implica. Como se afana también en alertarnos de la vital importancia que suscita el que «reprimamos los gestos románticos y reconozcamos en el “enamoramiento” [...] un estado inferior del espíritu, una especie de imbecilidad transitoria. Sin anquilosamiento de la mente, sin reducción de nuestro habitual mundo, no podríamos enamorarnos» (ESA, V, 581), pues este es una celda que aprisiona nuestra conciencia entre los muros de la otredad. Cuán lejos queda la cristalización hiperactiva de Stendhal, «en vez de acumular muchas cosas (perfecciones) en un objeto [...] lo que hacemos es aislar un objeto anómalamente» (*Ibid.*).

Al fin y al cabo, de lo que Ortega nos está avisando es del fatal riesgo que corremos si dejamos que la atención se empodere o se distraiga en exceso en su función de asistencia existencial. La atención es un fenómeno de doble aspa, se mueve con intención voluntaria (*top-down*), cuando el alma anhela algo y el espíritu se lo concede, pero existe un impulso opuesto, involuntario (*bottom-up*)¹⁴, que suele venir motivado por un elemento externo y que excita el alma superando el control del espíritu. En este caso, donde el espíritu pierde primor, la atención naufraga desesperada buscando tierra firme en el elemento deseado, pero lo hace sin previsión, sin plan, sin censura. Este movimiento podría responder a un gesto adaptativo, de respuesta rápida a estímulos con potencial amenazante: una urgencia vital; pero el enamoramiento, pese a comportarse de un modo semejante, no responde a ello. El enamoramiento no es una respuesta involuntaria, es un híbrido que confiesa ambas categorías, voluntaria e involuntaria, una anomalía compleja y particular de la atención. Dice Ortega:

En el enamoramiento, la atención se fija por sí misma en el otro ser. En las urgencias vitales, por el contrario, la atención se fija obligada, contra su propio gusto [...]. Wundt fue el primero –hace lo menos sesenta años– que distinguió entre

¹⁴ Cfr. Cap. 2, 1.3.

la atención activa y la pasiva. Hay atención pasiva cuando, por ejemplo, suena un tiro en la calle. El ruido insólito se impone a la marcha espontánea de nuestra conciencia y fuerza la atención. En el que se enamora no hay esta imposición, sino que la atención va por sí misma a lo amado (ESA, V, 583).

La atención, pues, se dirige al estímulo de una forma deliberada, consentida por el espíritu que estima satisfacer los apetitos del alma frente a aquello que ha valorado como excelente. Como una flor, que deslumbra con sus coloridas corolas a las abejas, lo excelente reclama la atención hasta atraparla en sus pétalos. El objeto amado, que por su excelencia despierta intensas simpatías en nuestro sistema de intereses y preferencias, suscita por tal atributo el consentimiento de nuestro espíritu que entiende razonable la aproximación. Por ello, lo amado no solo capta nuestra atención, sino que seduce nuestro espíritu hasta, poco a poco, monopolizarlo. Por ello no es una atención dirigida estrictamente de modo involuntario al estímulo, al contrario, la voluntad consiente el acoplamiento. Pero una vez yace sobre él, advertimos pronto la imposibilidad de toda vuelta atrás, de remisión. En otras palabras, nos hallamos frente a un caso de atención peculiar, una atención que, de grado, se vuelca sobre el objeto, pero pronto se encuentra sin posibilidad de quita, pues ha quedado fascinada por él, atrapada por su deslumbrante exuberancia o, mejor dicho, excelencia¹⁵. «Una psicología delicada de este fenómeno describiría aquí una curiosa situación de doble haz, en que atendemos, a la vez, de grado y sin remisión» (ESA, V, 583).

Por este gozne que genera el enamoramiento entre la voluntad y la seducción –la pérdida de decisión–, el enamoramiento no parece ser cobijo de virtudes, sino todo lo contrario: un «estado anómalo»¹⁶, un «estado inferior del espíritu»¹⁷, un «angostamiento y relativa paralización de nuestra vida de conciencia»¹⁸. Por ello hay, por parte de

¹⁵ Ya Platón, en Fedro, hablaba del amor como de un estado de manía, de locura, como una enfermedad de la que el afectado tiene conciencia pero frente a la que no puede dominarse, pues se presenta sin remisión. «Solo, en cambio se alegra, si le viene el recuerdo de la belleza del amado. Por la mezcla de estos sentimientos encontrados, se aflige ante lo absurdo de lo que le pasa, y no sabiendo por donde ir, se enfurece, y, así enfurecida, no puede dormir de noche ni parar de día y corre deseosa a donde piensa que ha de ver al que lleva consigo la belleza. Y cuando lo ha visto, y ha encauzado el deseo, abre lo que antes estaba cerrado, y, recobrando aliento, ceden sus pinchazos y va cosechando, entretanto, el placer más dulce» (Fedro, 251d-251e).

¹⁶ ESA, V, 579.

¹⁷ *Ibid.*, p. 581.

¹⁸ *Ibid.*, p. 577.

Ortega y a diferencia del flujo de virtudes demostradas hasta el momento, una seria advertencia y exhortación sobre el peligro que corremos cuando la atención queda fascinada. Perder el control de la atención supone, o puede llegar a suponer, el inicio de la pérdida del conjunto de lo que somos.

2.2.1. ÉXTASIS E HIPNOTISMO

Otras manifestaciones en las que se refugia este mal de la atención, más allá del enamoramiento (o del *narcisismo* que responde al enamoramiento hacia uno mismo¹⁹), son el éxtasis y el hipnotismo. Ambos, fenómenos anormales, son producto de una atención deteriorada.

El éxtasis es, según Ortega, resultado de una elaborada técnica mística mediante la cual alcanzamos a fijar nuestra atención en algo concreto²⁰; una técnica por la que nuestra atención se asienta sobre un solo elemento del horizonte –una figura– de modo tal que se produzca, intencionadamente, el angostamiento del campo atencional que en el enamoramiento sucedía por accidente. En este ejercicio, el objeto «sirve solo de pretexto para que la mente entre en un estado anormal [...] como medio para desatender todo lo demás del mundo» (ESA, V, 586). La técnica permite el “vacío de la mente”, la fuga de contenidos concretos para centrarse, en este caso, en el elemento divino. Precisamente, según Ortega advierte para con los místicos, «Dios consiste justamente en ese vacío» (ESA, V, 587). En él, Dios, como figura central de la atención, lo será todo, como la amada para el amante. «A fuerza de orar, meditar, dirigirse a Dios, llega a cobrar ante el místico tal solidez objetiva, que le permite no desaparecer nunca de su

¹⁹ En sus «Intimidades» se refiere Ortega al *narcisismo* en los mismos términos que al *enamoramiento*, ya que, según Ortega, responde a un mismo mecanismo en tanto fenómeno de la atención. El narcisismo es una fijación a un elemento único de la realidad –uno mismo– que conduce a oscurecer el resto de ella. Dice en su texto de 1929: «Encantado con ese sí mismo [...] vive absorto en la atención a su propia imagen [...]. Se mira, se mira sin descanso. Está de espaldas a la vida, fija la vista en su quimera personal [...]. La tragedia de Narciso es que, ocupado exclusivamente en contemplarse, le ahoga su propia imagen, es decir, que no vive [...]. Pero lo grave del narcisismo no es que desatienda a los demás, sino que lleva a desatender a la propia persona real, la auténtica vida» (OC, II, 658-660). El narcisista, como el enamorado, angostan la mirada y se cierran a la plenitud de la vida.

²⁰ Cfr. ESA, V, 586.

campo mental. Se halla allí siempre, por lo mismo que la atención no lo suelta» (ESA, V, 580)²¹.

Es tal, y tan reiterada, la presencia de Dios en la mente del místico que, de objeto, se convierte en *injectum*, «Dios se filtra dentro del alma, se confunde con ella» (ESA, V, 588). Así se consuma la unión del alma con Dios, la disolución del alma con el ser que se ha convertido en Todo y, por ello, que conduce a su liberación. «Cuando el otro corresponde [...] cada cual traslada al otro las raíces de su ser y vive –piensa, desea, actúa–, no desde sí mismo, sino desde el otro» (ESA, V, 589). Así sobreviene el éxtasis, «ese gracioso *épanouissement* en que se expresa la felicidad» (*Ibid.*), en el que uno está fuera del mundo y fuera de sí. Es el estado de gracia. «Para el místico y el amante correspondido, tras su etapa de absorción, a mirar las cosas, las ve, no en ellas mismas, sino reflejadas en lo único que para él existe: Dios o lo amado» (ESA, V, 590).

El hipnotismo es, según el madrileño, otro ejemplo de anomalía provocada en la atención, otro caso de alteración intencionada en pos de un estado excéntrico. Dado que el mecanismo es el mismo que en el enamoramiento y en el éxtasis, resurgen los mismos corolarios, por lo que no nos vamos a extender en su desarrollo. Para el caso, diremos que el experto en hipnotismo provoca que el sujeto o paciente centre toda su atención en un objeto determinado (v. g. un reloj, un espejo, etc.) o una actividad mecánica (v. g. contar, repetir, etc.) para generar, con ello, lo que Ortega llama un «"angostamiento del espíritu", contracción y empobrecimiento del campo atencional» (ESA, V, 594). El retraimiento de la atención sobre el objeto, la fijación intencionada en un determinado objeto, es el factor determinante del acto hipnótico, la clave de su éxito. Es evidente, pues, la semejanza que se da con el misticismo y el enamoramiento. Más aún, en tales casos se repiten –según Ortega– un conjunto de sensaciones como calor, bienestar o aparición de fantasías eróticas –entre otros complejos– que permiten reforzar, de un modo algo más científico, la hipótesis de semejanza en todos los casos.

²¹ Emerge aquí un conato teológico por el que Ortega duda de la autenticidad de un Dios que se deja atrapar por la atención: «El Dios capaz de ser objeto para la atención, se parece, como tal, demasiado a las cosas del intramundo para ser el auténtico Dios» (ESA, V, 588). Sobre este tema ya hemos recalado en diferentes momentos de la tesis a propósito de la atención. Cfr. «Dios a la vista». Cap. 4, 3.

En su aportación de referentes para justificar esta relación entre hipnosis y misticismo o enamoramiento, recurre Ortega a un trabajo de Paul Schilder²² del año 1922. Con él pretende aportar indicios neurológicos del paralelismo. Según vemos con Ortega, Schilder defiende en su trabajo la existencia de campos cerebrales de la corteza comunes entre ambos fenómenos, campos que diferencian su actividad en función del género del sujeto. En un análisis diferencial entre el alma femenina y la masculina a propósito de su tendencia o permeabilidad a ser víctima de los desordenes de la atención, se observa como la mujer, a diferencia del hombre, «tiende a vivir con un único eje atencional» (ESA, V, 594). En cambio, el hombre tiene una disposición hacia la multiplicidad focal. Por ello se muestra la mujer más tendente al misticismo, a la hipnosis y al enamoramiento. Refuerza esto –al menos así lo intenta presentar Ortega– la idea de que la atención es un elemento central en los tres tipos de fenómeno y la mujer, una víctima más propicia a tales desordenes²³.

Más allá de los aportaciones bibliográficas, de valor únicamente anecdótico, una vez desvelada la fragilidad humana frente a los riesgos que entraña un anómalo funcionamiento de la atención, no puede Ortega más que preguntarse, de un modo concluyente, por el motivo que empuja a tal fijación o seducción de la atención en un objeto determinado. Es decir, trata Ortega, advertido el riesgo, de analizar el motivo o la etiología que deja al ser humano en un estado de vulnerabilidad de tal magnitud. Se pregunta exactamente «¿qué es lo que fija la atención de una mujer en un hombre o de un hombre en una mujer? ¿Qué género de cualidades otorgan esa ventaja a una persona sobre la fila indiferente de las demás?» (ESA, V, 584). Dado que la percepción de la excelencia ha sido, en todo momento, la característica seductora que Ortega ha defendido como paradigmática, preguntarse sobre qué motiva nuestra atención será algo así como preguntarse por aquello que define la excelencia, nada menos.

²² Se refiere Ortega al estudio del psiquiatra austriaco Paul Ferdinand Schilder, SCHILDER, Paul F.. *Über das Wesen der Hypnose*. Berlín: Springer-Verlag Heidelberg, 1922.

²³ No podemos eludir apuntar sobre estos comentarios diferenciales a propósito de la mujer que quedan bastante desfasados para una lectura actual, es más, incluso en el momento en que Ortega los proclamó lo estaban ya. Sobre el trato de Ortega hacia la mujer en «Estudios sobre el corazón», es muy interesante leer: ALLEGUE, Pilar. «La concepción orteguiana de las mujeres en *Estudios sobre el amor*». En SAN MARTÍN, Javier (coord.). *Ortega y la fenomenología: Actas de la I semana española de fenomenología*. Madrid: UNED, 1992, pp. 181-186.

Responde raudo y precavido, como quitándose de encima una duda tan febril como comprometida: «No existe ninguna cualidad que enamore universalmente» (ESA, V, 584). Por tanto, una definición estable de lo que supone ser excelente solo sería una burda abstracción de lo que el hombre mundano es capaz de percibir en cada momento como tal: «El Dios capaz de ser objeto para la atención, se parece, como tal, demasiado a las cosas del intramundo para ser el auténtico Dios» (ESA, V, 588). Aquello que el hombre pueda ser capaz de atender será, por definición, de una naturaleza asequible para él, capaz de ser fijado por sus sentidos, aprehensible en su perspectiva, esto es, necesariamente mundano o existente. Dado que todo sujeto vive epocalmente, sumergido en un periodo cultural que delimita la perspectiva que de las cosas obtenga, la excelencia no se manifestará de otro modo, siempre diferente para cada época, para cada grupo cultural; diferente, en extremo, para cada sujeto. Cada cual, pues, según sus intereses y preferencias, según su sensibilidad, erigirá aquello que más se acomode a sus preceptos codiciados, aquello que más se adecúe a sus anhelos. Lo que para cada uno resulte mejor en cada momento, sobresaliente, dominante o excelente será particular e intransferible y vivido como auténtico en cada caso. Por ello, determina Ortega que, en última instancia, el amor no es más que el fruto de una elección fundamental: la de aquello que se considere excelente en cada caso.

2.3. «ELECCIÓN EN AMOR»²⁴

«Elección en amor» es el tercer y último de los textos que revisaremos de los llamados *Estudios sobre el amor*. Si en el primero de ellos Ortega nos exponía su noción del amor, en el segundo, a propósito de Stendhal, vinculaba el sentimiento amoroso a la atención a través del proceso de enamoramiento. En este tercero, como remate de sus trabajos sobre el tema, nuestro pensador da un paso adelante para introducirse, más si cabe, en las intimidades humanas y enfangarse en el fondo anímico

²⁴ El texto también apareció en el diario *El Sol*, dividido en seis entregas. apareció parcialmente en *La Nación* aunque bajo dos series llamadas «Amor revelador» (tres primeras entregas de *El Sol*) y «Tipos de mujeres» (las dos siguientes). La última entrega de *El Sol* no salió en *La Nación*. Cfr. Notas a la nueva edición de las *Obras completas*, (OC, V, 782).

de la persona, en el mismo fondo que la sustenta. Ortega se zambulle, en el presente texto, en las turbias aguas interiores para mostrarnos como el amor, a través de un mero acto electivo –qué atender en cada momento– es capaz de dar muestra aplicada de esta, tan preconizada por nosotros, vinculación entre lo que el sujeto atiende y aquello que es. En otras palabras, Ortega pretende mostrarnos cómo, a través de la elección en amor, de los actos electivos de la persona en general, se nos ofrece una oportunidad nada desdeñable para observar al hombre en su esencial desnudez, para entrever su alma, lo que en última instancia es: «si el amor es, en efecto, tan decisivamente elección como yo supongo, poseeremos en él, a la par, una *ratio cognoscendi* y una *ratio essendi* del individuo» (ESA, V, 618). Qué mejor manera de cerrar nuestra revisión de la obra orteguiana que viendo uno de los posibles canales, una aplicación concreta, de cómo a través de lo que cada cual atiende, podamos ver lo que es.

Arranca el artículo con una afirmación tan radical como la que versa: «somos, antes que otra cosa, un sistema nato de preferencias y desdenes. Más o menos coincidente con el del prójimo [...] una batería de simpatías y de repulsiones» (ESA, V, 599). Una afirmación ontológica de profundo calado. No pregunta por la condición de nuestro ser, directamente responde. Y lo que en primera instancia, esencialmente, dice que somos, es un sistema de preferencias y desdenes. Este es el fondo primitivo del ser humano, la base fundamental sobre la que se edifica el resto de nuestra persona, tanto el carácter como la personalidad: «raíz última de su persona y cimiento de su carácter» (*Ibid.*). De ahí su inestimable valor y que sea Ortega tan categórico en su afirmación. Ese sistema será quien engendre y motive nuestro comportamiento modulando las apetencias del alma, determinando qué valores admirar y cuales detestar, configurando, con ellos, mediante haces atencionales, nuestra visión de la realidad y, por tanto, nuestro mundo. Los seres humanos somos capaces de ser «muy perspicaces para las cosas que están realizados los valores que preferimos, y ciegos para aquellas en que residen otros [...] extraños a nuestra sensibilidad» (*Ibid.*), porque cada sistema de preferencias permite un paisaje concreto y diferencial, una particular visión de la realidad.

Cada sistema de intereses, cada fondo cordial, modula de tal modo la forma de ser del sujeto que, con ella, está determinando el modo en que nos abrimos al entorno y,

por tanto, la visión que de él obtengamos. Ya vimos, a propósito del arte (Cap. 4, 4.)²⁵, cómo cada época, cada ser, mantiene un conjunto de valores determinado y diferenciado del resto, un «paisaje de valores» concreto. Este paisaje de valores gestionará la mirada de tal manera que contribuirá a establecer un mundo y no otro, una visión o perspectiva de la realidad y no otra. Por ello, si se pretende comprender una época, o una persona, no debemos ignorar tales valores dominantes, ya que en ellos hallaremos las pistas para conocer ese fondo insobornable²⁶ que descansa en los «sótanos de la personalidad».

Para hacerlo, para alcanzar ese fondo –tarea nada fácil–, no debe el observador fijarse en manifestaciones complejas como las palabras o los actos, acciones demasiado procesadas y, por tanto, susceptibles del pleno control intencional del sujeto, esto es, de posible simulación por deseabilidad social. Para alcanzar ese fondo recóndito es preciso ser más agudo, más paciente y lo suficientemente astuto como para fijarse en aquellos gestos carentes o difíciles de ser controlados por la voluntad, al menos en sus arranques. Dado que «la voluntad solo puede suspender algunos momentos el vigor de lo espontáneo» (ESA, V, 601), aquellos comportamientos que se alarguen en el tiempo o que se den intermitentemente, aquellos gestos lentos y casi imperceptibles, escapan a ella. Uno de estos gestos es el amor:

Hay situaciones, instantes de la vida, en que, sin advertirlo, confiesa el ser humano grandes porciones de su decisiva intimidad, de lo que auténticamente es. Una de estas situaciones es el amor. En la elección de amada revela su fondo esencial el varón; en la elección del amado, la mujer. El tipo de humanidad que en el otro ser preferimos dibuja el perfil de nuestro corazón (ESA, V, 600).

Hemos visto cómo la atención, bajo venia del espíritu –actor corrector y no creador por su acción voluntaria–, responde a las apetencias del alma. El amor, en sus

²⁵ Ver más en: «Introducción a una estimativa» (OC, VI, 315), 1923.

²⁶ El «fondo insobornable» es un concepto tan importante como frecuente en el pensamiento orteguiano. Aparece por vez primera en «Vieja y nueva política», en 1914 (OC, I, 278) y se repetirá a lo largo de su obra siendo uno de los conceptos fundamentales en su antropología filosófica y moral, pues ese fondo es el que nos interpela para decirnos lo que realmente somos. San Martín realiza un registro exhaustivo de sus apariciones, así como un comentario a su valor en la filosofía del madrileño, en «Vocación y profesión: Bases orteguianas para una ética del futuro», en CEREZO GALÁN, Pedro (Ed.). *Ortega en perspectiva*. Madrid: Instituto de España, 2007, pp. 89-112. También es interesante leer el análisis que realiza el profesor Lasaga en LASAGA, José. *Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*. Madrid : Enigma: Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

punto de partida, como fenómeno de la atención o del enamoramiento, es uno de esos gestos de emergencia vital que se engendran en el fondo más hondo del sujeto, en su alma. Tales emergencias o pulsiones, arrastradas por la saeta atencional, acaban por prorrumper al exterior, al mundo en torno, en busca del objeto amado. Y para nuestro favor, en su emergencia, esta flecha atencional arrastra con ella sedimentos del alma de la cual proviene, indicadores del sistema de preferencias e intereses que la mueven. Así, dice Ortega, que «es el amor un ímpetu que emerge de lo más subterráneo de nuestra persona, y al llegar al haz visible de la vida arrastra en aluvión algas y conchas del abismo interior» (ESA, V, 600-601). Por ello afirmamos que, a través de un minucioso estudio de lo que cada cual atiende, podemos llegar a advertir los retazos de alma que lo impelen, una muestra del barro primigenio de cada ser. Esos restos que la atención desvela nos permiten obtener, cual arqueólogos del alma, un material de especial interés para el conocimiento esencial del sujeto. El amor, dándose en él una modulación atencional, es –como lo pueden llegar a ser todas las manifestaciones atencionales– uno de esos «escotillones y rendijas por donde deslizarse a lo profundo de la persona» (ESA, V, 603). Por ello, no titubea Ortega en afirmar que «en la elección amorosa revelamos nuestro más auténtico fondo» (*Ibid.*), el corazón más íntimo de la persona, los cimientos de todo ser que, mediante aquello a que en tal momento atendamos, quedarán evidenciados:

Precisamente, el cariz de nuestros amores es uno de los síntomas más próximos de esa primigenia sensación. Por medio de él nos es dado sospechar a qué tiene puesta su vida el prójimo. Y esto es lo que nos interesa más averiguar: [...] la carta a que juega su vida (*Ibid.*).

Este proceso atencional, esa búsqueda del objeto amado, sucede cuando la elección ya está tomada, pero, matiza Ortega, en nuestro entorno hay un sinfín de elementos capaces de atraer nuestra alma, que despiertan nuestros apetitos y recelan nuestra atención, ¿cómo sucede que, de entre todos los elementos atrayentes, tan sólo permitimos a la atención dirigirse a unos pocos? Es por el interés. Frente al poder atractivo de a multitud de estímulos que despiertan los apetitos del alma, necesitamos – como vimos en «Vitalidad, alma, espíritu»– la irrupción del espíritu, de lo cognitivo. Los apetitos no se dan en forma de todo o nada, pueden ordenarse en categorías, los hay

más instintivos, más pulsionales, y los hay que son más elaborados o complejos. No hay que confundir entre ellos, hay que distinguir entre «las calidades que “llaman la atención” [...] con aquellas otras que propiamente enamoran» (ESA, V, 626), pues despiertan distintos tipos de respuesta. El amor es un tipo atrayente que implica algo más que la mera pulsión instintiva. Todo y que emerge también de ese fondo anímico, en su manifestación debe contar con cierta licencia espiritual, con la creencia de que aquello que nos atrae es altamente valorado, esto es, que nos interesa:

A esa atracción [...] que viene a ser como la llamada que el instinto hace al centro profundo de nuestra personalidad no suele seguir respuesta [...]. La habría positiva cuando de ese centro personalísimo brotase un sentimiento de adscripción a lo que acaba de atraer nuestra periferia [...]. En suma: no solo somos atraídos, sino que nos interesamos (ESA, V, 604).

Este interés se manifiesta en el amor; un interés que conlleva la discriminación de las atracciones, la selección que se realiza sobre el instinto. El amor es –y así concluye Ortega su estudio– una elección tomada sobre aquellas preferencias más profundas, más íntimas y prístinas de la persona²⁷, una elección que, sustentada sobre la base de nuestro carácter, escoge aquello que más le interesa, en tal caso, una «adhesión a cierto tipo de vida humana que nos parece el mejor y que hallamos preformado, insinuado en otro ser» (ESA, V, 607), esto es, ¡la excelencia! Principal motivo que justifica nuestras elecciones y un magnífico broche para clausurar los estudios sobre el amor.

Con «Elección en amor», y con esta pesquisa hacia lo excelente, no solo damos cierre a la revisión de los peligros a los que la atención somete o puede llegar a someter a todo ser humano, con ellos damos cierre también a nuestro repaso por la obra orteguiana en su conjunto. En nuestro recorrido hemos aludido a casi a la totalidad de elementos esenciales que dan fundamento a su pensamiento, huelga decir que en el trazado hemos visitado poco más de la mitad de su composición. La vastedad de la producción orteguiana excede, con mucho, lo que de ella podamos decir en un trabajo

²⁷ Dirá Ortega en 1929 su texto «Intimidades»: «Yo no creo que haya auténtico amor si no hay elección [...], la verdadera elección consiste en no ser capaz de amar más que a determinado ser [...], la irremediable elección» (OC, II, 635-636).

tan concreto como el nuestro. Son muchas las piezas que han quedado fuera –o solo citadas de un modo tangencial–. Ya avisamos al comienzo, nuestro itinerario no pretendía repasar la obra del pensador madrileño, para ello hay mucha bibliografía a la que, no por casualidad, hemos intentado aludir. Nuestra intención declarada era la de centrarnos en aquella bibliografía que se refiriese únicamente a la atención. Ese ha sido nuestro sesgo y nuestro cicerón, el filtro último de nuestra mirada. Por ello advertimos sin reparo que son muchos los rincones, muchas las estancias de esta mansión que hemos dejado intencionadamente sin explorar, pues tales recintos no atesoraban elementos substanciales para nuestro desarrollo. Ahora bien, semejante descarte no implica desconocimiento, tan solo omite su descripción. A pesar de no abrir sus puertas, estas siempre estuvieron a la vista del visitante y formaron parte íntegra del paisaje, nuestro fondo. Son obras de calado biográfico, homenajes, políticas, obras que, más allá de la temática –que para Ortega solía ser un pretexto– no paran mientes en el tema que nos compete o lo hacen de un modo tal que su mención queda incorporada a la de otra obra principal, esto es, puertas auxiliares dentro de habitaciones sí visitadas.

Con todo, realizada la visita y reconocidas las ausencias, decidimos dar por clausurada nuestra estancia en esta acogedora mansión de aire renovador. Es ahora tiempo de retornar al mundo en torno, de realizar el viaje de regreso a nuestra actual circunstancia, del siglo XX al presente. Es hora de desandar lo andado con nueva mirada, la que nos confiere lo conocido en el trayecto de ida. Es tiempo, pues, de echar una mirada al contexto. Pero antes, no quisiéramos concluir nuestra visita sin acentuar el, para nada baladí, último detalle que nos regala este paseo. No es casual que el cierre de nuestra revisión llegue coronado con una palabra muy concreta y más rotunda. A modo de inscripción sobre el dintel del portón principal dejamos presto una sentencia que, al hallarse en la cara interior del marco no vimos al entrar. Una voz que alberga el mayor arcano que tiñe el interior de la mansión y que hemos ido adivinando, más o menos conscientemente, a lo largo de nuestro camino. Hablamos del término «excelencia». La excelencia, su búsqueda, su pretensión es y ha sido el motivo que ha dado lugar a la estructura y ornamentación de la obra concurrida. Solo al salir, no obstante, hemos confirmado su sigilosa presencia. La excelencia es –o, según Ortega, debiera ser– la virtud magnética que atrae nuestra atención, que despierta los apetitos del alma y que halla el consentimiento del espíritu. La percepción de excelencia pone en

marcha el mecanismo amatorio y suscita el interés más atávico de la persona. Más aún, la excelencia es la virtud de exigencia que Ortega demanda al individuo en su quehacer vital y la condición que exige a su pueblo, una España sumida en la mediocridad y apocada en su desaliño. La excelencia, su pretensión, es el elemento motivacional que debería espolear la vida de todo ser humano, un precepto ético para cada uno de nosotros, para cada pueblo, para cada tiempo; un atributo de exquisitez que solo se obtiene siguiendo el imperativo pindárico del que tanto se valió Ortega en sus escritos y que aquí servimos como coronación de nuestro despliegue exegetico:

Llega a ser el que eres.

CONCLUSIONES

Poco más podemos ya añadir a este largo periplo por los paisajes orteguianos. Reconocido el intrincado camino de llegada, visitado el palacio operístico del autor en sus múltiples retiros y valorado el peso de su figura en el tiempo, hemos agotado todas nuestras pretensiones. En él, lo interesante y satisfactorio para nosotros, más que la consumación del mismo, ha sido y es lo que durante el camino hemos conseguido recoger. Parafraseaba Ortega a Cervantes diciendo que «el camino es siempre mejor que la posada» (OC, IV, 159), nunca más adecuada la alocución. Lo valorable de nuestra empresa es lo que durante el proceso hemos podido des-cubrir o re-velar (*alétheia*), nuestro encuentro con ciertas pistas de comprensión hasta el momento vagas o indeterminadas. Lo interesante para nosotros es aquello de lo que hemos podido *percatarnos*. Y entendemos que, pese a no desbordar una tradición analítica establecida ya desde sus mismos discípulos, nuestro vial ha sido capaz de verter nuestra atención hacia algunos rescoldos aún velados de su obra, captando elementos vistos todavía con escasa luz.

El camino de asedio que hemos recorrido, entendemos, ha conseguido conservar en su condición el necesario grado de reconocimiento pretendido. Hemos intentado mantener la sensación de familiaridad suficiente como para reafirmarnos –junto con el lector– en la sensación de ser esta una senda que, no por nueva, ha dejado de armonizar con huellas predecesoras, con cierta tradición analítica. No pretendía ser un camino transgresor. Sin embargo, a la par que familiar, hemos intentado –cual viaje de un antropólogo– provocar cierto halo de extrañamiento, de novedad artificiosa, para así

poder fijarnos en aquello que el ojo acostumbrado no suele advertir. Decía Ortega en *La rebelión de las masas* que:

sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo específico intelectual. Por eso su gesto gremial consiste en mirar el mundo con los ojos dilatados por la extrañeza. Todo el mundo es extraño y es maravilloso para unas pupilas bien abiertas [...]. Su atributo son los ojos en pasmo. Por eso los antiguos dieron a Minerva la lechuza, el pájaro con los ojos siempre deslumbrados (OC, IV, 144).

En este recorrido hemos intentado, con *ojos en pasmo*, *reparar en detalles* con los que hasta el momento simplemente *contábamos*. El motivo de tal “contradictoria” mirada es recorrer un camino ya hartamente recorrido pero bajo un prisma –una perspectiva– reconocidamente diferente, con la atención puesta en un elemento hasta el momento casi ignorado, la misma atención. Ello nos ha permitido releer el paisaje desde otra perspectiva, visitar los rincones con la saeta atencional apuntando hacia nuevos elementos descubriendo insólitos detalles dentro de la ya tan visitada obra. Y, como punto fuerte del proceso, aplicar las lecciones que la misma teoría nos estaba requiriendo, a saber, usar la atención para con ella exactamente según los preceptos que esos mismos textos anunciaban, aunando así teoría y praxis del modo más inmediato e íntimo posible. Con ello pretendíamos dar muestra aplicada del método orteguiano por excelencia, el perspectivista, o en palabras del madrileño, pretendíamos mostrar cómo «un mismo trozo de tierra se multiplica en tantos paisajes cuantos sean los hombres o los pueblos que por él pasan» (OC, VIII, 54), esto es, según vaya dirigida su atención.

En nuestro itinerario, hemos ido reparando en aquellos momentos en que nuestro fenómeno asomaba en medio de la maraña argumental resultándonos bastante natural advertir como la presencia de la atención se presenta ciertamente constante en gran parte de su obra. Está presente ya, de un modo nada desdeñable, en las filosofías que el joven Ortega degusta –especialmente en las de origen germánico–, hablamos de Husserl, de Schapp, de Jaensch y Katz, también de Hofmann, de Scheler y Pfänder, hablamos de los teóricos de la forma, de las ideas wundtianas, de las corrientes psicológicas que conoció bajo la tutela de Natorp. La atención está presente, también, en sus escritos de juventud –no tanto en los políticos como en los filosóficos y estéticos– y

la veremos reiterarse de un modo persistente hasta su más profunda madurez. Hemos visto cómo la atención aparece siempre que abordamos temas paisajísticos, artísticos, cuando hablamos de la realidad; también aparece cuando nos asomamos al concepto de verdad, al de conciencia, al de intimidad; emerge cuando nos referimos a Dios, cuando hablamos de la historia y de la cultura, de las culturas; cuando hablamos de los pueblos, de etnología, del prójimo; aparece cuando hablamos del amor y del odio, del conocer mismo, del corazón en suma; está presente cuando nos referimos a los valores, a los intereses, a las preferencias; cuando removemos las entrañas del alma y los amarres del espíritu; especialmente presente cuando hablamos del vínculo copulativo entre lo que yo soy y mi circunstancia, por tanto, con el mundo y, así, de nuevo en los paisajes.

La atención es una constante en la obra orteguiana y, como tal, debemos considerarla uno de los elementos nodulares en el sistema de pensamiento orteguiano, pero no por reiterativa –así lo podrían ser tantos otros conceptos tangenciales o accidentales– sino porque es el canal o vía por el que su metodología perspectivista se despliega, el modo en que se aplica sobre todo campo temático vertiendo el foco de luz para descubrir o acentuar aspectos de la realidad en torno. La atención, pues, es fundamental en tanto se demuestra necesaria para entender los alcances del método orteguiano por excelencia, de ahí también su constante presencia. No obstante, pese al valor demostrado, debido a motivos ya esgrimidos en este trabajo, la atención siempre ha quedado relegada a planos menos principales dentro de los estudios sobre el pensamiento orteguiano. Ahora bien, una vez rescatada, una vez puesto el haz de luz sobre ella, se ha alzado con todo su esplendor sin ocultar el orgullo de su posición como figura en el corazón mismo del horizonte raciovitalista.

Este nuevo acento, como ocurre cuando resolvemos una incógnita en una ecuación compleja, implica ciertas reconsideraciones en la contemplación global de la misma. Uno de los factores que, entendemos, debemos reconsiderar es el peso o valor que se le concede al influjo que los fenomenólogos –principalmente de aquel círculo que, alrededor de Husserl, se formó en Göttinga– ejercen en el pensamiento del joven Ortega, evidentemente al alza. Siguiendo los estudios que Orringer realizó sobre las fuentes germanas del madrileño, todos los trabajos de San Martín sobre el peso de la fenomenología en Ortega, más lo visto en el presente trabajo, consideramos que el papel

que ejercen autores como los citados en el capítulo sobre «La atención para Ortega» (Cap. 2) se ve, como poco, reafirmado, incluso estimamos que revalorizado o ampliado en su marco de acción. Evidentemente no descubrimos nada nuevo con ello, pero sí subrayamos aspectos importantes, quizá menos revisados, que amplían el alcance y profundidad de su influencia, de la influencia que ejerce la fenomenología en Ortega, siendo su noción de atención una de las mayores deudas del madrileño para con ella, con todo lo que esto supone para el desarrollo de su metodología y, por ende, de su pensamiento.

A su vez, el estudio de la atención en Ortega nos permite un gesto no menor, esta vez en dirección inversa, situando a Ortega en una fática corriente de estudio que, dentro de la psicología descriptiva, investiga al fenómeno de la atención desde un prisma o método fenomenológico, pudiendo incluir a este entre los teóricos de la percepción como el propio Husserl, Merleau-Ponty o Gurwitsch, por citar algunos ejemplos. Así lo afirman sus influencias más directas, también la cercanía de sus postulados con los de la psiquiatría existencial (Cap. 2, 1.4.2.) –de raigambre heideggeriana y, por tanto, contiguos a las ideas de un Ortega que anticipó a este en varias ideas fundamentales–; cercano a postulados de la psicología humanista –con un Maslow al que antecede y, sin pretenderlo, afila– (Cap. 2, 1.4.1.); y, evidentemente, muy adjunto a las ideas teóricas de los primeros gestálticos con los que sí estableció una relación directa (Cap. 2, 1.4.3.) y que, con el tiempo, los mismos Gurwitsch y Merleau-Ponty han vuelto a vincular a la fenomenología. Por ello pensamos que, aunque la complejidad filosófica de toda su obra parece querer resistirse a semejante encuadre, incluir a Ortega en esta corriente fenomenológica, al menos en lo que respecta a los análisis perceptivos, está más que justificado.

No obstante, bien por su incomodidad con cualquier etiquetaje que no sea el suyo propio, bien porque la fenomenología se ha bastado con las figuras presentes para defender sus teorías, bien por el frenético nivel de innovación alcanzado por los estudios atencionales que, sin pretenderlo, provoca que toda teoría envejezca demasiado pronto, el caso es que el pensador madrileño ha quedado relegado a cierto estado de aislamiento, incluso de opacidad o desconocimiento en el estudio de la atención como fenómeno. Pero si damos por bueno el papel que ejerce dicho fenómeno en su

pensamiento, tal y como acabamos de revisar en la presente tesis, especialmente por sus implicaciones ontológicas y las derivadas metodológicas, su figura, su pensamiento, el de Ortega, es, sin lugar a dudas, de necesario estudio en toda aproximación al fenómeno de la atención debida la multiplicidad de aplicaciones y profundo valor existencial que Ortega le concede. Así, al menos, lo reclamamos desde el presente trabajo sin ningún tipo de reparo y con los ya expuestos argumentos.

No obstante, el recargo que debemos a Ortega en el campo de la atención no se alimenta únicamente de una mera cuestión de consideración. También el interés mueve nuestra solicitud. Y es que, los terrenos por los que actualmente se mueven parte de los estudios atencionales pueden hallar en Ortega a un buen aliado filosófico. Una atención que, en cuanto campo de estudio, parece hallarse muy lejos de su agotamiento. Al contrario, los nuevo tiempos parecen reclamarla con perseverante insistencia, pues sobre ella reparan los físicos cuánticos para establecer nociones tan fundamentales como el concepto de realidad, revalorizando el papel del sujeto en su dación –por tanto del modo en que el sujeto *la atiende*, la observa–; tiempos en los que la información, el conocimiento, se ha convertido en pilar fundamental de nuestras sociedades y, por tanto, aquello que conozcamos o que ignoremos –aquello que seamos capaces *de atender* en suma– revestirá amplias repercusiones no solo ontológicas, sino incluso político-sociales, morales y, en esta línea, educativas. Tiempos en las que, frente a un amplio elenco de patologías, las terapias experienciales están ganando terreno frente a la intervención puramente clínica y en las que la atención está empezando a ser considerada como una herramienta poderosa en los tratamientos de dolencias de todo tipo.

No obstante, todavía hoy, estas prolongaciones de la filosofía raciovitalista no son más que proyectos, ideas, el intento de enfocar una dirección para un posible trayecto. Dar continuidad al estudio de la atención en Ortega, esto es, desde una perspectiva raciovitalista, una perspectiva que sitúe a la atención precisamente en la encrucijada entre el yo y la circunstancia, entre la conciencia y la realidad física en la que vive el sujeto, es de necesaria demanda. E incluso ir más allá del propio Ortega resulta necesario, estirar los límites de su pensamiento hasta trascenderlo. Si algo evidencia Ortega a los investigadores del siglo XXI es la falta de un estudio sistemático

de la atención en tanto elemento fundamental para una definición del ser humano como ser-en-el-mundo, como uno de los elementos protagonistas de esa existencia que permite que la cosa sea para mí y yo con la cosa, o como apuntan las nuevas teorías mecánicas –a las que Ortega, como indica Sánchez Ron (1996), solo visitó tangencialmente–: que permiten simplemente que la cosa sea¹. En definitiva, pretendemos y observamos la posibilidad de un estudio de la atención que, partiendo del pensamiento raciovitalista, analice el papel de esta en la conformación y dación, entre otros elementos, de la misma realidad, incluso en sentido estrictamente físico, esto es, cómo influye la atención en la transición del elemento de onda a partícula. Este estudio, por necesidad, debería abrazar las nuevas nociones que de la realidad nos ofrecen los físicos actuales así como los más recientes estudios sobre atención y conciencia aplicados a la misma, los cuales pueden, con sus experimentos, consolidar el pensamiento raciovitalista como uno de los modelos heurísticos adecuados a las nuevas posibilidades de conocimiento. Esta es una vía de desarrollo, a nuestro modesto parecer, fundamental y que situaría a Ortega sobre una de las arenas más flamantes del momento, en plena actualidad científica.

Otros alcances, que nuestro tiempo suscita de la filosofía orteguiana, transcurren por derivadas menos elementales pero de mayor aplicabilidad social –al menos en sociedades occidentales–. Hablamos del estudio del papel de la atención como elemento determinante en el comportamiento humano, pero no tanto fijándose en el comportamiento individual, del cual se encarga ya la psicología y las demás ciencias del comportamiento, sino en el comportamiento colectivo en tanto masa social.

A lo largo de la presente tesis, hemos venido reiterando, como *leitmotiv* de la misma, el axioma de «Amor en Stendhal»: «Dime lo que atiendes y te diré quien eres». Esta breve, pero contundente afirmación, contiene en sus adentros el arcano más eficiente de control social que hayamos planteado nunca. Siguiendo a Ortega, hemos visto como a través de nuestra atención desvelamos o descaramos nuestro fondo cordial, sacamos a la luz ciertos atisbos de nuestros intereses más profundos, de las apetencias

¹ Los estudios de los profesores Rosenblum y Kuttner son un ejemplo que evidencia cómo la mecánica cuántica «pone en solfa estas intuiciones al establecer que la propia observación *crea* la realidad física observada». ROSENBLUM, Bruce y KUTTNER, Fred. *El enigma cuántico. Encuentros entre la física y la conciencia*. Trad. de Ambrosio García Leal. (3ª Ed.). Barcelona: Tusquets Ed., 2010, p. 18.

de nuestra alma. Este gesto tan desvelador y transparente, utilizado con determinado propósito, es una herramienta de gran valor para quien pretenda dominar algún aspecto de nuestra vida, sea política, religiosa, consumista o la vida al completo en el caso más radical. El dominio de la atención es una herramienta de control fundamental. Si sé a qué atiendes, sabré quien eres; sabiendo quien eres, sabré anticipar tus respuestas y podré, por tanto, preparar mi argumentación evocando la respuesta que de ti más me convenga. Es un control indirecto, no frontal, que se ejerce desde la pre-ocupación, un control preventivo que pasa mucho más desapercibido que cualquier otro y que evita armar gran parte de las defensas personales y sociales. El control atencional es un tipo de violencia encubierta con alto grado de eficacia.

Hasta tal punto se ha normalizado el control atencional en la sociedad contemporánea –fundamentada en el comercio de información– que a nadie parece sorprender que las redes sociales hagan su agosto a través de osados y manifiestos interrogatorios a sus propios usuarios. Se nos sondea a través de nuestras huellas, de nuestros marcajes (“me gusta”) e incluso, ya de un modo directo y persistente, sobre nuestros gustos y sobre nuestro *paisaje vital* (dónde trabajo, a qué instituto iba, dónde vivo, qué lugares visito). El negocio de los *Big Data* es un valor en alza y de alcance aún desconocido. Rememora este interés por saber de nuestro paisaje a esa otra variante de nuestro apotegma: «Dime el paisaje en que vives y te diré quien eres» (OC, I, 55). Las empresas minoristas o destinadas al consumo público, los grupos políticos o sociales cuando elaboran programas o “venden” leyes no populares jugando al populismo, los medios de comunicación expuestos a la feroz disputa por las cuotas de *share*, todo sobrevive de captar nuestra atención, de despertar la armonía de nuestros intereses, de ocupar nuestra vida para con ellos y agotarnos en su beneficio, sea a través del consumo, del voto, del silencio o de la mera presencia. Importa, en primer lugar, que les atendamos, el resto de nuestra vida subyace expuesta tras la saeta atencional.

Esta es una vía candente e interesante en la que Ortega ofrece una profunda y elaborada reflexión e incluso base metodológica –perspectivista– que puede llevar al desarrollo de todo tipo de técnicas de gestión social, tan demandadas en estos tiempos en los que partidos, mercados, medios, están mudando el calificativo de clásico a viejo. Esta vía de aplicación de las doctrinas orteguianas resuena mucho, no por casualidad,

con las inquietudes del joven Ortega. Aquel joven que, vinculado al Ateneo Madrileño y a la Residencia de Estudiantes, impregnado de socialismo liberal, reclamaba en sus numerosos artículos en *Faro*, *El Imparcial* o *España*, especialmente en sus *Meditaciones*, un cambio en la sensibilidad del pueblo español, tal y como ahora vienen demandando organizaciones sociales como los Indignados del 15M, las Mareas, los círculos vinculados a Podemos, etc., etc..

Pero cuando hablamos de gestión social, las posibilidades no se agotan únicamente en pro de ese cambio con aire emancipador o revolucionario, hablamos también de una aplicación que procure, que cuide (*Sorge* o pre-ocupación) contra los abusos. Hablamos de sensibilizar a los comités éticos que atiendan –valga la redundancia– a los elementos de gestión de la atención en sus procesos, esto es, que procuren para que el usuario de todo servicio pueda ejercer conscientemente su acto electivo, una elección crítica y razonada, libre en suma. Necesitamos un sistema de advertencia y manifestación que evidencie este tipo de abusos encubiertos y que asegure el libre desarrollo de la vida individual sin codiciosas presiones circunstanciales, pues el mundo contemporáneo no solo enfrenta al yo en su quehacer como afirmaba Ortega, actualmente lo acosa, lo atrapa en su redes de seducción para exprimirlo, lo enamora para que el sujeto, *de grado y sin remisión*, caiga en su influjo y agotar así, cual hiedra trepadora, todo su flujo vital. La educación crítica es el primer elemento de protección social; la concienciación pública el segundo e imprescindible.

Esto nos conduce a dar un paso más en la reflexión, pero invirtiendo el orden del axioma y advertir una segunda, quizá más perversa, arma de control social. A través de la educación observamos constantemente –especialmente con las reformas que arrinconan cada vez más el pensamiento crítico– cómo, mediante el juego dialéctico atención-interés, se van modelando estos apetitos desde la infancia. Mediante ejercicios de seducción y estimulación, privando al menor de la necesaria reflexión crítica, instauramos hábitos en nuestros menores que derivan en la emergencia de unos determinados intereses o preferencias cuando son adultos. Si estos intereses son provocados, si son conocidos y, por tanto, controlados, anticipamos ya de buen inicio hacia dónde dirigirá la atención el sujeto en un futuro, pudiendo controlar qué facciones de realidad perciba y cuales directamente ignore. Ya advertía Ortega que «la mirada va

dirigida por la atención, y el atender una cosa es, a la par, desatender otras [...]. El foco mental ilumina un objeto gracias a que sumerge los demás en las tinieblas» (OC, II, 494). Mediante los modelos educativos, construimos perspectivas, preparamos a nuestros menores, más o menos aviesamente, para percibir una determinada facción de realidad quedando, en consecuencia, ciegos a otras. En el «Prólogo para franceses» que Ortega escribía en una reedición de su *Rebelión de las masas*, advertía del peligro de construir hombres sin capacidad crítica, sin individualidad, a merced de las “modas”. Advertía de ese:

hombre previamente vaciado de su propia historia [...] dócil a todas las disciplinas llamadas «internacionales». Más que un hombre, es solo un caparazón de hombre constituido por meros *idola fori*; carece de un «dentro», de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar [...]. Tiene solo apetitos (OC, IV, 121).

Apetitos que, obviamente, siempre habrá alguien ávido de saciar, a cambio de un beneficio, a cambio de poder.

El adoctrinamiento es notablemente más eficaz que la seducción, aunque bastante más comprometido e impúdico. Ya no seduzco tu atención, la evoco desde la educación de tus intereses y preferencias. Más aún, si aunamos ambas, la educación que nos restringe a una facción determinada de realidad y nos ciega a otras y la seducción que reafirma la parte para la que ya estoy sensibilizado, el control social está casi asegurado y, lo que es peor, inadvertido por la sutileza y el grado de sigilo que permite el control atencional en el sujeto. Ya lo advertía Ortega y así lo venimos apuntado: esta estrategia permite que nuestra condena sea *de grado* –el sujeto siente que actúa “voluntariamente”, “dueño” de su vida–, pero *sin remisión*, so pena de un arduo y laborioso trabajo de despertar social y fomento del pensamiento crítico y responsable sobre nuestro tiempo y nuestra circunstancia, demanda orteguiana por excelencia que no parece calar en el seno de nuestra sociedad.

Estas son, quizá, las líneas de desarrollo que más directamente arriman el estudio de la atención con el pensamiento y las inquietudes orteguianas. Ciertamente que su tratamiento no tiene porque consumirse en ellas, hay muchas más vías de despliegue

temático, esa es una de las grandes virtudes del pensamiento orteguiano y del método perspectivista, su extensa aplicabilidad. Un ejemplo de ella lo hallamos en la terapéutica que suscita el método perspectivista. Por lances del camino, hemos tropezado con ella en el despliegue de la presente tesis a propósito de la neurastenia (Cap. 7, 1). Bien es cierto que estas vías son caminos ya explorados –afortunadamente, hay que apuntar–, pero con trazadas de orígenes dispares. Ortega puede ofrecer una sólida base filosófica a gran parte de las actuales técnicas atencionales en el tratamiento de patologías psiquiátricas, trastornos del comportamiento o patologías crónicas en las que la atención ejerce un papel importante en el modo en que el paciente viva su sintomatología o defina su enfermedad. En función de qué elementos de mi persona y de mi circunstancia priorice, acentúe o dé mayor presencia, viviré con mayor o menor intensidad la cadena sintomatológica de mi mal. No es lo mismo ser una persona la cual padece una enfermedad, que definirse directamente como una persona enferma. Es más, la definición misma de enfermedad y su tratamiento puede verse alterada en función de la circunstancia o estilo de vida que lleve el paciente, como decía el profesor Yela:

desde la filosofía de Ortega, el lugar de la Psicopatología es la vida humana. Su sentido, el que adquiere al afectar a esa vida, la que cada Yo hace con su circunstancia. Por eso, salvar o sanar al hombre exige, a la vez, solidaria e inescusablemente, salvar o sanar a su circunstancia y al Yo (Yela 1983, 237).

Pero esto, como decimos, son derivadas de segundo orden en tanto que se alejan, quizá demasiado, de las inquietudes fundamentales del autor.

En definitiva, para concluir este trabajo de tesis doctoral, queremos –debemos– alabar de Ortega el haber construido, en su largo proceder, toda una filosofía de gran valor pragmático, un pensamiento revestido, como ya hemos destacado en alguna ocasión, de una formidable capacidad de aplicación en los usos de todo ser humano. Hemos aludido aquí a algunas –pocas– de sus posibles tematizaciones, especialmente centrados en aquellas que implican a la atención, y no las hemos agotado todas, pero el pensamiento del madrileño excede en mucho lo indicado en este trabajo, tanto como el abanico de posibles aplicaciones de su doctrina. Ortega ha elaborado una filosofía de y

para el ser humano. Ese es, sin ningún lugar a dudas, su mejor legado y nuestra mayor responsabilidad. Por eso, aún sigue Ortega dándonos respuestas en la actualidad; por eso, aún despierta nuestro interés, pues aún sacia nuestra sed de saber.

BIBLIOGRAFÍA

OBRA DE ORTEGA Y GASSET

FUENTES

ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. 12 vols. Ed. a cargo de Paulino Garagorri. Madrid: Alianza: Revista de Occidente, 1983.

ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas*. Madrid: Taurus: Fundación Ortega y Gasset, Centro de Estudios Orteguianos, 2004-2010.

ORTEGA Y GASSET, José. *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1939.

— «Fragmentos sobre el origen de la filosofía». *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*. Múnich: R. Piper Verlag, 1953.

— *Idea del teatro*. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

— «Temas del Escorial». *Revista Mapocho*, tomo IV, 1965, núm. 1, vol. 10, pp. 5-21. Biblioteca Nacional de Chile.

— «La verdad no es sencilla». *Revista de Occidente*, núm. 7, Madrid, mayo de 1976.

— *Meditación de la técnica y otros ensayos*. (7ª Ed.). Ed. a cargo de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente, 1977.

— *Investigaciones psicológicas*. (1ª Ed.) Ed. a cargo de Paulino Garagorri. Madrid: Alianza: Revista de Occidente, 1982.

- *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. (2ª Ed., rev. amp.) Ed. a cargo de Paulino Garagorri. Madrid: Alianza: Revista de Occidente, 1983.
- *Ideas y creencias*. (1ª Ed., 7ª Reimpresión). Ed. a cargo de Paulino Garagorri. Madrid: Alianza: Revista de Occidente, 2007.
- *Meditaciones del Quijote*. (9ª Ed.). Ed. a cargo de Paulino Garagorri. Madrid: Alianza: Revista de Occidente, 2008.
- *Estudios sobre el amor*. (15ª Ed.). Ed. a cargo de Paulino Garagorri. Madrid: Alianza: Revista de Occidente, 2009.
- *El hombre y la gente*. (10ª Ed.). Ed. a cargo de Paulino Garagorri. Madrid: Alianza: Revista de Occidente, 2010.

EPISTOLARIOS

Cartas de un joven español. Ed. a cargo de Soledad Ortega. Madrid: El Arquero, 1991.

EDICIONES CRÍTICAS

- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote*. Ed. comentada por Julián Marías. Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1957.
- *Meditaciones sobre la literatura y el arte*. Ed. a cargo de E. Inman Fox. Madrid: Castalia, 1988.

OTROS AUTORES

FUENTES CITADAS

- AGUSTÍN. *Confesiones*. Trad. de Antonio Brambilla. Bogotá: Editorial San Pablo, 1986.
- ALLEGUE, Pilar. «La concepción orteguiana de las mujeres en *Estudios sobre el amor*». En SAN MARTÍN, Javier (coord.). *Ortega y la fenomenología: Actas de la I semana española de fenomenología*. Madrid: UNED, 1992, pp. 181-186.

- ALLPORT, Alan. «Attention and control: Have we been asking the wrong questions? A critical review of twenty-five years». En MEYER, D. E. y KORNBLUM, S. M. (Eds.). *Attention and performance, XIV: Synergies in experimental psychology, artificial intelligence and cognitive neuroscience. Bradford book*. Cambridge MA: MIT Press, 1993. pp. 183-218.
- ARANGUREN, José Luís L.. *La ética de Ortega*. (3ª Ed.). Madrid: Taurus, 1966.
- BAARS, Bernard J.. *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- BERGSON, Henri. *Materia y memoria*. Trad. de W. S. Palmer y N. M. Paul. Nueva York: Zone Books, 1988.
- BERLYNE, Daniel E.. *Conflict, arousal, and curiosity*. Nueva York: Mc Graw Hill, 1960.
- BINSWANGER, Ludwig. «Wahnsinn als lebengeschichtliches Phänomen und als Geisteskrankheit». *Monatschr. f. Psych. und Neur.*, vol. 10, núm. 3-4, 1945.
- «De la dirección analítico-existencial de la investigación en psiquiatría». *Binswanger, Artículos y conferencias escogidas*. Trad. de Mariano Marín Casero. Madrid: Gredos, 1973, pp. 166-190.
- BLANKENBURG, Wolfgang. «A dialectical conception of anthropological proportions» En KONING A. J. y FENNER, F. A. (Edit.). *Phenomenology and Psychiatry*. Londres-Toronto-Sidney: Academic Press; Nueva York-San Francisco: Grune & Stratton, 1982.
- BOEREE, George. «Teorías de la personalidad. Ludwig Binswanger (1881-1966)». *Teoría de la Personalidad: una selección de los mejores autores del siglo XX*. Trad. de Rafael Gautier. Sto. Domingo: UNIBÉ, 2005. [En línea]: <http://www.psicologia-online.com/ebooks/personalidad/binswanger.htm>
- BONÉ, Ignacio. *Vulnerabilidad y enfermedad mental: la imprescindible subjetividad en psicopatología*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2010.
- BROADBENT, Donald. *Perception and Communication*. Londres: Pergamon Press. 1958.
- BUGENTAL, James. «The third force in psychology». *Journal of Humanistic Psychology*, núm. 4, 1964, pp. 19-26.

- CAPPIE, James. «Some points in the psychology of attention, Belief and will». *Brain*, núm. 9, julio de 1886.
- CAPURRO, Rafael. «Análisis existencial y relación terapéutica: la influencia de Martin Heidegger en la obra de Ludwig Binswanger y Medard Boss». *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. LIX, núm. 4, 2003, pp. 327-339.
- CARPINTERO, Heliodoro. «Procesos psicológicos y situación histórica en el pensamiento de Ortega». *Psicopatología*. Vol. 3, núm. 2 Abril-Junio 1983, pp. 157-170.
- «Ortega y la psicología: el caso de la atención». *Revista de Occidente*. Núm. 108, 1990, pp. 49-60.
- *Historia de la psicología en España*. Madrid: Ed. Eudema, 1994.
- *Esbozo de una Psicología según la razón vital*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2000.
- «La psicología y el “problema de España”. Una cuestión de Psicología Social». *Psicothema*, vol. 13, núm. 2, 2001, pp. 186-192.
- *Historia de las ideas psicológicas*. (2ª Ed.) Madrid: Ediciones Pirámide, 2005.
- «Ortega, Cervantes y las *Meditaciones del Quijote*». *Revista de Filosofía*, vol. 30, núm. 2, 2005, pp. 7-34
- «Ortega y El “Quijote”. Los primeros apuntes». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 23, 2006, pp. 233-247.
- CASANOVA, Elsa M.. «El desarrollo del concepto de sí mismo en la teoría fenomenológica de la personalidad de Carl Rogers». *Revista de psicología general y aplicada: Revista de la Federación Española de Asociaciones de Psicología*, vol. 46, núm. 2, 1993, pp. 177-186.
- CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Trad. de Eugenio Ímaz. Mexico: FCE, 2008.
- CEREZO GALÁN, Pedro. *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel Filosofía, 1984.
- *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 2011.
- CRARY, Jonathan. *Suspensiones de la percepción. Atención, espectáculo y cultura moderna*. Trad. de Yaiza Hernández Velázquez. Madrid: Ediciones Akal, 2008.

- CRESPO, Mariano. «Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo». *Diálogo Filosófico*, núm. 68, 2007, pp. 229-249.
- CRIADO CAMBÓN, Carlos. «Einstein en España y su relación con Ortega y Gasset». *Paradigma, revista universitaria de cultura*, núm. 0, 2005, pp. 7-10.
- CUELI, José y REIDI, Lucy. *Teorías de la personalidad*. México: Trillas, 1972.
- DEUTSCH, J. Anthony y DEUTSCH, Diana. «Attention. Some theoretical considerations». *Psychological Review*, núm. 70, 1963, pp. 80-90.
- D'OLHABERRIAGUE RUÍZ DE AGUIRRE, Concha. *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*. A Coruña: Spiralia Ensayo, 2009.
- DÖRR, Otto. «Fenomenología de la obsesividad». *Revista de Neuropsiquiatría*, vol. 69, núm. 1-4, 2006, pp. 13-23.
- «Los trastornos de personalidad desde una perspectiva fenomenológica». *Actas Españolas de Psiquiatría*, núm. 36 (1), enero 2008, pp. 10-19. [en línea]: <http://actapsiquiatria.es/repositorio/9/49/ESP/9-49-ESP-10-19-774914.pdf>
- DUNLAP, Knight. *A History of Psychology in Autobiography* (vol. 2). En MURCHISON, C. (Ed.). Worcester, Mass: Clark University Press, 1932.
- ECHEGOYEN OLLETA, Javier. «"Sistema de Psicología". Fundamentos y tesis principales de la psicología fenomenológica de José Ortega y Gasset hacia 1916». Madrid, Julio 2002. [en línea]: <http://www.e-torredebabel.com/OrtegayGasset/Estudios/SistemadePsicologia.htm>
- ESCERA, Carles. «Evaluación de disfunciones neurocognitivas con potenciales evocados». *Revista de Psiquiatría de la Facultad de Medicina de Barcelona*. 2002, Vol. 29, núm. 6. pp. 362-373.
- FEBRER BARAHONA, Albero. «Valor y amor según Max Scheler». *Revista de Filosofía*, vol. 21, núm. 44. Maracaibo, mayo de 2003. [en línea]: scielo.org.ve/scielo.php?pid=S0798-11712003000200003&script=sci_arttext
- FERNÁNDEZ TRESPALACIOS, José Luís. «Aproximación ecológica al estudio del estímulo perceptual». *Atención y Percepción* (FERNÁNDEZ TRESPALACIOS, José Luís y TUDELA, Pío (Coord.). En MAYOR, Juan y PINILLOS, José Luís (Eds.) *Tratado de Psicología General 3*. Madrid: Ed. Alhambra Longman, 1992, pp. 45-92.
- FERRATER MORA, José. *Ortega y Gasset, etapas de una filosofía*. Barcelona: Ed.

- Seix Barral, 1973.
- FERRO BAYONA, Jesús. «Filosofía y psicología en el análisis existencial de Ludwig Binswanger». *Psicología desde el Caribe. Universidad del Norte*, núm. 7, 2001, pp. 47-59.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1972.
- GARCÍA ALONSO, Rafael. *El naufrago ilusionado: La estética de José Ortega y Gasset*. Madrid: Siglo XXI, 1997.
- GARCÍA ASTRADA, Arturo. *El pensamiento de Ortega y Gasset*. Buenos Aires: Troquel, 1961.
- GARCÍA LARA, José Enrique. *Ortega y Gasset y el psicoanálisis*. Universidad Complutense de Madrid, 2002. [En línea]: <http://eprints.ucm.es/4118/>
- GARCÍA SEVILLA, Julia. *Psicología de la atención*. Madrid: Síntesis, DL, 1997.
- GOBLE, Frank G. *La Tercera fuerza: la psicología propuesta por Abraham Maslow*. Trad. de Ignacio Arzate. México D.F.: Trillas, 1977.
- GOLSTEIN, Kurt. «L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage». *Journal de Psychologie*, vol. 30, 1933, pp. 430-496.
- GONZÁLEZ MORENO, Fernando y HARO HONRUBIA, Alejandro. «La estética de Ortega y el proceso de creación de un arte nacional». *Taula, quaderns de pensament*, núm. 38, 2004, pp. 231-240.
- GONZALO SOBEJANO, Esteve. *Nietzsche en España*. Madrid: Gredos, 1967.
- GURWITSCH, Aron. «William James's Theory of the "Transitive Parts" of Stream of Consciousness». *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 3, 1943, pp. 449-477.
- *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*. Trad. de Jorge García Gómez. Madrid: Alianza Ed., 1979.
- HASHER, Lynn y ZACKS, Rose T.. «Automatic and effortful processes in memory». *Journal of Experimental Psychology: General*, vol. 106, 1979, pp. 356-388.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. (2ª Ed.). Trad. de Jorge Eduardo Rivera C.. Madrid: Ed. Trotta, 2009.
- HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, José. «La idea del yo en Ortega y Gasset». En LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.). *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005a, pp. 109-126.

- HOFFMAN, Edward. *The Right to be Human: A Biography of Abraham Maslow*. Nueva York: St. Martin's Press. 1988.
- HOFMANN, Heinrich. «Untersuchungen über dem Empfindungsbegriff». *Archiv für die gesamte Psychologie*, vol. 26, 1913, pp. 1-136.
- HUSSERL, Edmund. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México: UNAM, 1980.
- *Meditaciones cartesianas*. Trad. de José Gaos y Miguel García-Baró. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- *La idea de la fenomenología*. Introducción, traducción y notas de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2012.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (4ªEd.). Refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Zirión Quijano. México: FCE, UNAM, IIF, 2013.
- *Investigaciones lógicas, 2*. Versión de Manuel G. Morente y J. Gaos. Madrid: Alianza, 2014.
- IRIARTE, Joaquín. *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*. Madrid: Razón y fe, 1942.
- JAEGER, Siegfried. «Wolfgang Köhler». En BRINGMANN W. et al. (Edt.). *A Pictorial History of Psychology*. Carol Stream: Quintessence, 1993.
- JAENSCH, Erich, R.. «Über die Wahrnehmung des Raumes». *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 6, 1911, pp. 1-488.
- JAMES, William. *Principios de Psicología. vol. 1*. México: FCE, 1989.
- JIMÉNEZ, Antonio. «García Bacca y su labor como traductor». En BEORLEGUI, Carlos, DE LA CRUZ, Cristina y ARETXAGA, Roberto (Edit.) *El pensamiento de Juan David García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo* (Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca). Bilbao: Universidad de Deusto, 2002. [En línea]: <http://www.ensayistas.org/filosofos/venezuela/g-bacca/congreso/jimenez.htm>
- KAMIN, Leon J.. «Predictability, surprise, attention and conditioning», en CAMPBELL, B. y CHURCH, R. (Ed.). *Punishment and aversive behaviour*. Nueva York: Appleton Century Crofts, 1969, pp. 279-296.

- KAHNEMAN, Daniel. *Attention and Effort*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice Hall. Inc., 1973.
- KANIZSA, Gaetano y GERBINO, Walter . «Convexity and Symmetry in figure-ground organization». En Henle, M. (Ed.). *Vision and Artefact*. Nueva York: Springer, 1976, pp. 25-32.
- KATZ, David. *Über die Erscheinungsweisen der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1911.
- KERR, Beth. «Processing Demands During Mental Operations». *Memory and Cognition*, vol. 1, 1973, pp. 401-412.
- KIRBY, Edward A. y GRIMLEY, Liam K.. *Trastorno por Déficit de Atención*. México D.F.: Limusa, 1992.
- KOFFKA, Kurt. «Perception: an introduction to the Gestalttheorie». *Psychological Bulletin*, vol. 19, 1922, pp. 531-585.
- *Principios de la Psicología de la Forma*. Buenos Aires: Paidós, 1953.
- KÖHLER, Wolfgang. *Die physische Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Eine naturphilosophische Untersuchung*. Erlangen: Weltkreisverlag, 1920.
- «Zur Psychologie des Schimpansen». *Aus der Anthropoidenstation auf Teneriffa*, vol. 5, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1921.
- *Gestalt Psychology: An introduction to the new concepts in modern psychology*. Nueva York: Liveright, 1947.
- KÜLPE, Oswald. *Outlines of Psychology*. [1893]. Londres: Sonnenschein, 1895.
- LAFUENTE, Enrique. «El “Sistema de Psicología”, de Ortega y Gasset». *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, vol. XVIII, 1983, pp. 51-74. Madrid: Ed. Universidad Complutense.
- «Ortega y Gasset y el problema de la psicología». *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 16, núm. 3-4, 1995, pp. 241-248.
- LARRAMBEBERE, Andrés. «Arte y vida de Ortega y Gasset». *Anuario filosófico*, vol. 20, núm. 2, 1987, pp. 173-180.
- LASAGA, José. *José Ortega y Gasset (1883-1955): vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva: Fundación José Ortega y Gasset, 2003.

- *Las metamorfosis del seductor. Ensayo sobre el mito de Don Juan*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.
- *Figuras de la vida buena: ensayo de las ideas morales de Ortega y Gasset*. Madrid : Enigma: Fundación José Ortega y Gasset, 2006.
- LEWIN, Kurt. *La teoría del campo en la ciencia social*. Trad. de Marta Laffite y Julio Juncal. Buenos Aires: Paidós, 1978.
- LOHMAR, Dieter. «El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética». *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, núm. 5, 2005, pp. 9-47.
- LÓPEZ FRÍAS, Francisco. «La interpretación orteguiana de la fenomenología. El yo como el ejecutivo» *Convivium. Revista de Filosofía*, núm. 13, 2000, pp. 91-108.
- LUCK Esteven J. y VECERA, Shaun P.. «Attention». *Stevens' Handbook of Experimental Psychology, vol. 1. Sensation and Perception*. (3ª Ed.). H. PASHLER (Serie ed.) y S. YANTIS (Volúmen ed.). Nueva York: John Wiley & Sons, Inc., 2002, pp. 235-286.
- LUNA, María Dolores. «La percepción visual de la forma y organización perceptual». *Atención y Percepción* (FERNÁNDEZ TRESPALACIOS, José Luis y TUDELA, Pío (Coord.). En MAYOR, Juan y PINILLOS, José Luis (Eds.) *Tratado de Psicología General 3*. Madrid: Ed. Alhambra Longman, 1992, pp. 365-414.
- MACEIRAS FAFIÁN, Manuel. «Ortega y El Escorial». En CAMPOS, Francisco J. (coord.). *Literatura e imagen en El Escorial: actas del Simposium 1-4/IX/1996*. San Lorenzo de El Escorial: Real centro Universitario Escorial-María Cristina, 1996, pp. 479-510. [Impreso].
- MARÍAS, Julián. *Ortega y las tres antípodas: un ejemplo de intriga intelectual*. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1950.
- *Ortega I: Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza editorial, 1983a.
- *Ortega II: Las trayectorias*. Madrid: Alianza editorial, 1983b.
- MARTÍN GARCÍA, Raquel y DE LA CORTE IBAÑEZ, Luís . «El “Sistema de Psicología” de Ortega y Gasset: ideas para un proyecto de ciencia psicológica». *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 16, núm. 3, 3, 1995, pp. 249-254.

- MARTORELL, José Luís y PRIETO, José Luís . *Fundamentos de Psicología*. Madrid: Ed. Ramón Areces, 2008.
- MASLOW, Abraham H.. «A Theory of Human Motivation». *Psychological Review*, núm. 50, 1943, pp. 370-396.
- *Religions, Values, and Peak-Experiences*. The Viking Press: Penguin Books Limited, 1964. [en línea]: <http://www.druglibrary.org/schaffer/lsd/maslow.htm>
- *Motivación y personalidad*. Trad. de Caridad Clemente. Madrid: Ed. Díaz de Santos, 1991.
- *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser*. Trad. de Ramon Ribé. (16ª Ed.). Barcelona: Editorial Kairós, 2005.
- MEDIN, Douglas L. y ROSS, Brian H.. *Cognitive psychology*. (2ª Ed.). Fort Worth: Harcourt Brace, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. de Jem Cabanes. Barcelona: Planeta de Agostini, 1985.
- MINKOWSKI, Eugène. *El tiempo vivido*. Trad. de Ángel Saiz Sáez. México: FCE, 1973.
- MORAN, Julio Cesar. «Sobre el amor en Proust: de Stendhal a Ortega». *Revista de Filosofía y Teoría Política*, núm. 34, 2002, pp. 235-241. [En línea]: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.196/pr.196.pdf
- MORUZZI, Giuseppe y MAGOUN, Horace W.. «Brain stem reticular formation and activation of the EEG». *EEG electroencephalography & Clinical Neurophysiology*, I, 1949, pp. 445-473.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968.
- NAVON, David y GOPHER, Daniel . «On the economy of the human processing system». *Psychological Review*, vol. 86, 1979, pp. 214-255.
- NORMAN, Donald A.. «Toward a theory of memory and attention». *Psychological Review*, vol. 75, núm. 6, 1968, pp. 522-536.
- NORMAN Donald A. y BOBROW, Daniel J.. «On data-limited and resource-limited processes». *Cognitive psychology*, núm.7, 1975, pp. 44-64.
- NORMAN, Donald A. y SHALLICE, Tim . «Attention to action: willed and automatic control of behavior». En DAVIDSON Richard J., SCHWARTZ, Gary E. y

- SHAPIRO, David (Eds.). *Consciousness and self-regulation*. Nueva York: Plenum Press; 1986, pp. 1-18.
- O'DONOHUE, William T. y KITCHENER, Richard F.. *Handbook of behaviourism*. Nueva York: Academic Press, 1999.
- OLMO GARCÍA, Francisco J.. «Husserl en los textos de Ortega». *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 18, 1983, pp. 97-112.
- ORRINGER, Nelson R.. *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979.
- «Ortega, psicólogo y la superación de sus maestros». *Azafea*, núm. 1, 1985, pp. 185-236.
- OSÉS GORRAIZ, Jesús María. *La sociología de Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- PARASURAMAN, Raja y ROY DAVIES, David. *Varieties of attention*. Nueva York: Academic Press, 1984.
- PAREDES MARTÍN, María del Carmen. «Elementos para una teoría del paisaje en Ortega y Gasset». En DOMÍNGUEZ, Atilano *et al.* (Coord.). *El primado de la vida: Cultura, política y estética en Ortega y Gasset*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-la Mancha, 1997, pp. 177-193.
- PASTOR, Juan Carlos y TORTOSA, Francisco. «La evolución de la psicología académica en Alemania I: la psicología de la “Gestalt” hasta 1933». En TORTOSA GIL, Francisco (Coord.) *Una historia de la psicología moderna*. Madrid: Mc. Graw Hill, 1998, pp. 121-140.
- PÉREZ ÁLVAREZ, Marino *et al.* «La hora de la fenomenología en la esquizofrenia». *Clínica y Salud*, vol. 21, núm. 3. Madrid, 2010.
- PERLS, Frederick S. *et al.* *Terapia Gestalt. Excitación y crecimiento de la personalidad humana*. (3ª Ed.). Ferrol: Sociedad de Cultura Valle-Inclán. Los Libros del CTP, 2006.
- PFÄNDER, Alexander. «Zur Phänomenologie der Gesinnungen». *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Hale, 1913.
- PINILLOS, José Luís. «Ortega y su proyección psicológica». *ABC*, 7 de mayo, 1983.
- «Ortega y la respuesta responsable». *Psicopatología. Número monográfico “Ortega para la Psicopatología” II*, vol. 3, núm. 3, julio-septiembre de 1983, pp. 273-280.

- «Las investigaciones psicológicas de Ortega». *Teorema*, vol. XIII/3-4, 1983, pp. 495-503.
- PINTOS-PENARANDA, M^a Luz. «Aron Gurwitsch: fenomenología de la percepción y encuentro con Kurt Goldstein». *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, núm. 6, 2008, pp. 327-355.
- PLATÓN. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos, 1986.
- POSNER, Michael y SNYDER, Charles R.. «Attention and cognitive control». En R.L. SOLSO (Ed.) *Information processing and cognition*. Hillsdale, Nueva Jersey: Erlbaum, 1975.
- QUINTANA, José. «Las tres fuerzas de la psicología en EE.UU.» En TORTOSA GIL, Francisco (Coord.) *Una historia de la psicología moderna*. Madrid: Mc. Graw Hill, 1998, pp. 483-504.
- REASON, James. «Lapses of Attention in everyday life». en PARASURAMAN, Raja y ROY DAVIES, David (Coord.). *Varieties of attention*. Nueva York: Academic Press, 1984, pp. 515-549.
- REGALADO, Antonio. *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza Universidad. 1990.
- RIVIÈRE, Ángel. *Objetos con mente*. Madrid: Alianza, 1991.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. *Perspectiva y verdad* (2^a ed.). Madrid: Alianza, 1985.
- ROGERS, Carl R. y KINGET, G. Marian . *Psicoterapia y Relaciones Humanas. Teoría y práctica de la terapia no directiva*. Trad. de Mercedes Valcarce. Madrid: Alfaguara, 1967.
- ROIG GIRONELLA, Juan. *La crisis del historicismo y otros ensayos*. México: Jus, 1945.
- *Filosofía y vida. Cuatro ensayos sobre actitudes*. Barcelona: Barna, 1946.
- ROMERO, Agustín, PEDRAJA, M^a José y MARÍN, Javier. «Primeros desarrollos y consolidación de la psicología cognitiva». *Una Historia de la Psicología Moderna*. TORTOSA GIL, Francisco (Coord.). Madrid: McGraw-Hill, 1998, pp. 505-528.
- ROSELLÓ I MIR, Jaume. *Psicología de la atención*. Madrid: Ed. Pirámide, 1998.

- ROSENBLUM, Bruce y KUTTNER, Fred . *El enigma cuántico. Encuentros entre la física y la conciencia*. Trad. de Ambrosio García Leal. (3ª Ed.). Barcelona: Tusquets Ed., 2010.
- RUBIN, Edgar. *Visuell wahrgenommene Figuren*. Copenhagen: Gyldendals, 1921.
- RUMELHART, David E. y ORTONY, Andrew . «The representation of knowledge in memory». En ANDERSON, R. C., SPIRO, R. J. y MONTAGUE, W. E. (eds.). *Schooling and the acquisition of knowledge*. Hillsdale, Nueva Jersey: Lawrence Erlbaum, 1977, pp. 99-135.
- RYAN, Alan. *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. Nueva York: Norton, 1995.
- SALMERON, Fernando. *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México D.F.: El colegio de México, 1959.
- SAN MARTÍN, Javier. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, 1986.
- *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED, 1994.
- *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de Interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998.
- «Cultura e identidad humana. Realidad y teleología». *Thémata*, núm. 23, 1999, pp. 81-96.
- «Los escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega». *Devenires*, vol. VI, núm. 12, 2005, pp. 113-133.
- *Antropología filosófica. Filosofía del ser humano*. Madrid: UNED, 2005.
- «Ortega y Gasset, Cervantes y Don Quijote». En LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.). *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Tébar, 2005, pp. 193-232.
- «Vocación y profesión: Bases orteguianas para una ética del futuro», en CEREZO, Pedro (Ed.). *Ortega en perspectiva*. Madrid: Instituto de España, 2007, pp. 89-112.
- *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, colección El Arquero, 2012a.
- «Ortega y la técnica». *Revista de Occidente*, núm. 372, 2012b, pp. 11-23.

- «La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*». En J. ZAMORA BONILLA (Ed.). *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Ed. Comares, 2013, pp. 47-68.
- SÁNCHEZ RON, José Manuel. «En defensa de la “verdadera filosofía”: Ortega y las ciencias físico-matemáticas». En ARANA, Juan (Ed.). *Thémata. Revista de filosofía*, núm. 17, Universidad de Sevilla, 1996, pp. 245-266.
- SÁNCHEZ VILLASEÑOR, José. *José Ortega y Gasset. Pensamiento y trayectoria*. México: Jus, 1943.
- SASSENFELD, Andréé y MONCADA, Laura. «Fenomenología y psicoterapia humanista-existencial». *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, vol. XV, núm. 1, 2006, pp. 89-104.
- SCHANK, Roger C.. *Dynamic Memory*. Nueva York: Cambridge University Press, 1982.
- SCHAPP, Wilhelm. *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Göttinga: M. Niemeyer, Halle/S., 1910.
- SCHELER, Max F.. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1926.
- *Esencia y formas de la simpatía*. (3ª Ed.). Trad. de José Gaos. Buenos Aires: Losada, 1957.
- *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Madrid: Ed. Caparrós, 2000.
- *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós, 2001.
- *Ordo amoris*. (3ª Ed. a cargo de Juan M. Palacios). Trad. de Xavier Zubiri. Madrid: Caparrós ed., 2008
- SCHILDER, Paul F.. *Über das Wesen der Hypnose*. Berlín: Springer-Verlag Heidelberg, 1922.
- SHALL, Jeffrey D. y THOMPSON, Kirk G.. «Neural selection and control of visually guided eye movements». *Annual Review of Neuroscience*, vol. 22, 1999, pp. 241-259.
- SHALLICE, Tim. *From neuropsychology to mental structure*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

- SHANNON, Claude E. et al. *Teoría matemática de la comunicación*. Madrid: Forja, 1981.
- SHIFFRIN, Richard M.. «Attention». *Stevens' handbook of Experimental Psychology, Vol. II. Learning and cognition*. (2ª Ed.). En ATKINSON, R.C., LINDZEY, G. y LUCE, R. D. (Eds.). Nueva York: John Wiley & Sons, Inc., 1988. pp. 739-811.
- SHIFFRIN, Richard M. y SCHNEIDER, Walter . «Controlled and automatic human information processing: II. Perceptual learning, automatic attending, and a general theory». *Psychological Review*, vol. 84, 1977, pp. 127-190.
- SILVER, Philip W.. «La estética de Ortega». *Nueva revista de filología hispánica*. XXII, núm. 2, 1973, pp. 291-309.
- *Fenomenología y razón vital: Génesis de «Meditaciones del Quijote» de Ortega y Gasset*. Trad. de Carlos Thiebaut Luis-André. Madrid: Alianza, 1978.
- SOKOLOV, Evgeniï N.. *Perception and the conditioned reflex*. Nueva York: Pergamon, 1963.
- STENDHAL. *De l'amour / Stendhal ; chronologie et préface par Michel Crouzet*. Paris: Garnier-Flammarion Cop., 1965.
- STUMPF, Carl. «Autobiography of Carl Stumpf». En Murchison, Carl. (Ed.). *History of Psychology in Autobiography Vol. I*. Atlanta: Clark University Press, 1930, pp. 389-441. [En línea]: <http://psychclassics.yorku.ca/Stumpf/murchison.htm>
- STYLES, Elisabeth A.. *La psicología de la atención*. (2ª Ed.). Trad. de Ana Atienza. Madrid: Ed. Centro de Estudios Ramón Areces, 2010.
- TITCHENER, Edward B. *A textbook of Psychology (1910)*. Delmar, Nueva York: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1980.
- TOLMAN, Edward C.. *Purposive Behaviour in Animals and Men*. Nueva York: Century, 1932.
- TREISMAN, Anne M.. «Selective attention in man». *British Medical Bulletin*, vol. 20, núm. 1, 1964. pp. 12-16.
- «Monitoring and storage of irrelevant messages in selective attention». *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, vol. 3, núm. 6, 1964, pp. 449–201.

- VEGAS, José M^a.. *Introducción al pensamiento de Max Scheler*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1992.
- VILLEGAS, Manuel. «Ludwig Binswanger: En el centenario de su nacimiento». *Anuario de Psicología*, núm. 24, 1, 1981, pp. 5-26.
- VON UEXKÜLL, Johannes. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlín: Julius Springer Ed., 1909. [En línea]: <https://archive.org/details/umweltundinnenwe00uexk>
- WATSON, John B.. «Psychology as the Behaviourist Views it». *Psychological Review*, n° 20, 1913, pp. 158-177.
- WERTHEIMER, Max. «Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung». *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 61, 1912, pp. 161-265.
- «Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt 1, Prinzipielle Bemerkungen». *Psychologische Forschung*, vol. I, 1923, pp. 47-58.
- «Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt 2». *Psychologische Forschung*, vol. 4, 1923, pp. 301-350.
- WUNDT, Wilhelm. *Compendio de Psicología*. Trad. de J. González Alonso. Madrid: La España Moderna, S.A., 1902.
- YELA, Mariano. «Yo, mis circunstancias y sus anomalías». *Psicopatología. Número monográfico "Ortega para la Psicopatología" II*, vol. 3, núm. 3, julio-septiembre de 1983, pp. 233-242.
- YERKES, Robert M. y DODSON, John D.. «The relation of strength of stimulus to rapidity of habit-formation». *Journal of Comparative Neurology and Psychology*, núm. 18, 1908, pp. 459-482.
- «Mindfulness y psicoterapia». *Revista de Psicoterapia*, época II, vol. XVII, núm. 66/67, 2º/3r trimestre, 2006.

FUENTES CONSULTADAS

- AGUILERA CERNI, Vicente. *Ortega y d'Ors en la cultura artística española*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1966.

- ASTACIO, Martín. «Crítica comparativa de Adler, Maslow y Rogers sobre teoría de la personalidad». *A Parte Rei, revista de filosofía*, núm. 34, julio de 2004. [en línea]: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/index.html>
- BALLANO OLANO, Inmaculada. «Lectura y éxito editorial de *L'Amour* de Stendhal, en España». En LAFARGA, Francisco y DONAIRE, M^a Luisa (coord.). *Traducción y adaptación cultural: España-Francia*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1991, pp. 319-328.
- BENAVIDES LUCAS, Manuel. *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1988.
- BERGES, Consuelo. «Stendhal, Ortega y el amor». *Ínsula: Revista de Letras y Ciencias Humanas*, núm. 438-439, 1983, p. 5.
- BURGUEÑO ÁLVAREZ, Gregorio. *La obra de Ortega y Gasset. Frases y acotaciones de su pensamiento*. Madrid: Ediciones Júcar, 2000.
- CAMPOMAR, Marta. «Ortega y Gasset, un viajero imaginario por la Argentina». *Circunstancia*, año III, núm. 6, enero 2005. [en línea]: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/356/circunstancia/ano-iii---numero-6---enero-2005/ensayos/ortega-y-gasset--un-viajero-imaginario-por-la-argentina>
- CARPINTERO, Heliodoro. «Wilhelm Wundt y la psicología científica». En QUIÑONES, Elena, Francisco TORTOSA y Heliodoro CARPINTERO (Eds.). *Historia de la Psicología. Textos y comentarios*. Madrid: Tecnos, 1993.
- CEREZO GALÁN, Pedro. *Ortega y Gasset*. Barcelona: Textos Cardinales de Ed. Península, 1991.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. (5^a Ed.). Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1964.
- GRACIA, Jordi. *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus. Españoles eminentes, 2014.
- GUILLÓ FERNÁNDEZ, Pedro. «Actualidad del pensamiento de Ortega en el campo de psicoterapéutico y psicoanalítico». *Psicopatología*, vol. 3, núm. 2, Abril-Junio 1983, pp. 201-204.
- LAFUENTE FERRARI, Enrique. *Velázquez o la salvación de la circunstancia*. València: Diputació de València, Institució Alfons el Magnànim, 1999.

- LARRAÍN ACUÑA, Hernán. *La génesis del pensamiento de Ortega*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1962.
- LASAGA, José. «Sobre unas notas inéditas de Ortega». *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, núm. 1, 1995, pp. 257-266.
- «Las vidas contadas de José Ortega y Gasset». *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, núm. 20, 2003, pp. 301-319.
- LAZZARINI, Rodolfo. «La corriente fenomenológico-existencial. Carl Rogers y el enfoque centrado en la persona». *Congruencia. Revista argentina del Enfoque Centrado en la Persona*, año 3, núm. 4, mayo de 1989, pp. 21-27.
- MARÍAS, Julián. «La “Geometría sentimental” de Ortega». *Cuenta y Razón*, núm.11, mayo-junio 1983, pp. 9-20.
- «Cuarenta años de ausencia». *Cuenta y Razón*, núm.92, 1995, pp. 6-10.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent. «Estudio fenomenológico-lingüístico del “yo ejecutivo”». En SAN MARTÍN, Javier. (Coord.). *Ortega y la fenomenología. Actas de la I semana española de fenomenología*. Madrid: UNED, 1992. pp. 167-180.
- MASSÓ LAGO, Noé. «En torno a los 26 años de Ortega y Gasset: La rigurosa cronología viviente». *Circunstancia*, año 3, núm. 6, enero 2005. [En línea]: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/358/circunstancia/ano-iii---numero-6---enero-2005/ensayos/en-torno-a-los-26-anos-de-ortega-y-gasset--la-rigurosa-cronologia-viviente>
- MAYOR, Juan y PINILLOS, José Luís. *Tratado de Psicología general 3. Atención y Percepción*. FERNÁNDEZ, José Luís y TUDELA, Pío (Coord.). Madrid: Ed. Alhambra Longman, S.A., 1992.
- MORÁN, Julio Cesar. «Sobre el amor en Proust, de Stendhal a Ortega». *Revista de Filosofía y Teoría Política*, núm. 34, 2002, pp. 235-241.
- QUIÑONES, Elena, TORTOSA, Francisco y CARPINTERO, Heliodoro . *Historia de la Psicología: Textos y comentarios*. Madrid: Tecnos, 1993.
- SÁNCHEZ-BARRANCO, Antonio. «Ortega y Gasset, la psicología y el psicoanálisis». *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 16, núm. 3-4, 1995, pp. 249-254.

- SASSENFELD, André y MONCADA, Laura. «Fenomenología y psicoterapia humanista-existencial». *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, vol. XV, núm. 1, 2006, pp. 89-104.
- SIRVENT RAMOS, María Ángeles. «La cristalización del amor en “Lucien Leuwen”, de Stendhal». *Anales de Filología Francesa*, núm. 1, 1985, pp. 69-80.
- VERA, Raquel. *Crítica a la ontología y gnoseología del yo en Paul Natorp desde la perspectiva de la fenomenología realista*. Tesis. Universidad Complutense de Madrid, 2010. [En línea]: <http://eprints.ucm.es/10062/1/T31456.pdf>
- VILLANUEVA, Enrique. «Conciencia». En BRONCANO, Fernando. (Ed.): *La mente humana*. Madrid: Trotta y CSIC, 2007, pp. 385-399.
- WALGRAVE, Jan Hendrik. *La filosofía de Ortega y Gasset*. Trad. de Luís G. Daal. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- «Ortega para la psicopatología I». *Psicopatología, Número monográfico*. vol. 3, núm. 2, abril-junio de 1983.
- «Ortega para la psicopatología II». *Psicopatología, Número monográfico*. vol. 3, núm. 3, julio-septiembre de 1983.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

ALLEGUE, Pilar..... 343n
ALLPORT, Allan..... 86
ARANGUREN, José Luís L. ... 59, 61, 63n, 65,
114, 123n, 224n
ARENAL, Concepción 228
AZORÍN..... 178, 183, 187, 231n

B

BAARS, Bernard J..... 94
BARNÉS, Domingo..... 175n, 176
BAROJA, Pío..... 178n, 215n
BERGSON, Henry 101n, 103, 124
BERLYNE, Daniel E. 79
BERR, Henri 229n
BIJOU, Sidney W. 79
BINET, Alfred 83
BINSWANGER, Ludwig ... 98, 103n, 115, 118-
124
BLANKENBURG, Wolfgang 115, 117, 118
BLEULER, Eugen 118, 124
BOBROW, Daniel J..... 91
BOEREE, George 119n
BONÉ, Ignacio..... 121n
BOSS, Medard 118, 121, 122
BRENTANO, Franz ... 62, 90, 95, 103n, 128n,
134n, 139, 174, 203, 207
BROADBENT, Donald 85, 91
BUBER, Martin M..... 119n, 120, 121n
BUGENTAL, James 99n

C

CÁNOVAS, Antonio 178
CAPPIE, James 199
CAPURRO, Rafael 122n

CARPINTERO, Heliodoro ... 17-19, 30-35, 54,
63, 72n, 133, 148, 179, 182n, 183, 184n, 185,
194, 198, 203, 223-225, 235, 241, 328n
CASANOVA, Elsa M..... 112, 113
CASSIRER, Ernst..... 228n
CEREZO GALÁN, Pedro ... 46n, 47n, 49n,
54n, 58, 59, 74, 76, 123, 346n
CERVANTES, Miguel de..... 182n, 233, 351
COHEN, Hermann..... 74, 75, 95, 171
COHN, Hans 115
CRARY, Jonathan 101n, 205, 220n
CRESPO, Mariano..... 162n, 163
CRIADO CAMBÓN, Carlos 246n
CUELI, José..... 112n

D

DANTE 260
DE LA BLANCHE, Paul Vidal..... 229n
DE LA CORTE IBÁÑEZ, Luís 35
DEMPF, Alois 134n
DESCARTES, René ... 204, 260, 293, 294, 301,
331
DEURZEN, Emmy van 119
DEUTSCH, J. Anthony. 91
DEUTSCH, Diana. 91
DEWEY, John 101n
DILTHEY, Wilhelm 95, 139
DÖRR, Otto 115n, 117n, 118, 120
DUNLAP, Knight 78

E

EBBINGHAUS, Hermann..... 83, 95, 154
ECHEGOYEN, Javier 35, 206n
EDDINGTON, Arthur S. 134n
EHRENFELS, Christian von 47n, 127n
EINSTEIN, Albert 245, 246n
ESCERA, Carles..... 89

F

- FEBRER BARAHONA, Albero ...157n, 158n, 159
 FECHNER, Gustav 83
 FERNÁNDEZ TRESPALACIOS, José L. ...126, 128n
 FERRATER MORA, José ...37, 48, 156, 180, 222n, 238n
 FREUD, Sigmund 105, 203, 278, 279

G

- GALTON, Francis 83
 GAOS, José ...80n, 141n, 142n, 144n, 159n, 176n, 180
 GARAGORRI, Paulino ...30n, 74n, 175, 178, 182n, 189, 197n, 202, 255n, 290n, 297n, 310, 330
 GARCÍA ALONSO, Rafael ...35, 36, 42n, 254, 258
 GARCÍA BACCA, Juan D. 134n
 GARCÍA LARA, José E. 275n, 278
 GARCÍA SEVILLA, Julia 91n
 GEIGER, Moritz 124, 203
 GERBINO, Walter 130n
 GINER DE LOS RÍOS, Francisco ... 178, 202, 228, 233n
 GIOTTO 260
 GOBLE, Frank G. 100n, 103n
 GOETHE, Johan W. 13n, 53n, 183, 224
 GOLDSTEIN, Kurt 103n, 127, 229n
 GONZÁLEZ MORENO, Fernando ..254n, 255n
 GONZALO SOBEJANO, Esteve 20n
 GOPHER, Daniel 91
 GOYA, Francisco de 45
 GRECO 260
 GRIMLEY, Liam K. 93
 GURWITSCH, Aron ...97n, 127, 143, 145, 146, 229n, 354

H

- HARO HONRUBIA, Alejandro de ..254n, 255n
 HARTMANN, Nicolai 134n
 HASHER, Lynn 92
 HAYES, Steven C. 79
 HEIDEGGER, Martin ...103n, 115, 116, 119-123, 284n, 321
 HEIMSOETH, Heinz 134n
 HELMHOLTZ, Hermann von 95, 203
 HESSEN, Johannes 134n

- HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, José .. 54n, 55n, 56
 HOFFDING, Harald 134n
 HOFFMAN, Edward 100n, 103n
 HOFFMANN, E.T.A. 231n
 HOFMANN, Heinrich ...140, 153-156, 171, 325, 352
 HULL, Clark L. 80
 HUSSERL, Edmund ...21, 31, 58-60, 62, 76, 80n, 90, 103n, 110, 115, 119, 124, 127n, 128n, 134n, 140-147, 152-156, 171, 174, 176n, 184n, 190n, 203, 204, 207, 229n, 325, 352-354

I

- IRIARTE, Joaquín 20n

J

- JAEGER, Siegfried 133n
 JAENSCH, Erich S. ...29, 36, 115, 140, 141, 149-153, 171, 203, 325, 352
 JAMES, William ...31, 40, 41, 83-85, 129n, 220, 266n, 320
 JANET, Pierre 101n, 108
 JASPERS, Karl 103n, 115, 118, 124, 189n
 JIMÉNEZ, Antonio 134n
 JUNG, Carl G. 118, 134n

K

- KAHNEMAN, Daniel 91
 KAMIN, Leon J. 79
 KANIZSA, Gaetano 130n
 KANT, Immanuel ...53n, 82n, 157, 171, 204, 272-275
 KANTOR, Jacob R. 79
 KATZ, David 141, 152, 153, 203, 352
 KELLY, George 82n
 KERR, Beth 91
 KIERKEGAARD, Soren 231n
 KINGET, Marian 113n
 KIRBY, Edward A. 93
 KOFFKA, Kurt 98, 128, 134-136, 229n
 KÖHLER, Wolfgang ...47n, 98, 128, 132-135, 229, 296
 KÜLPE, Oswald 148
 KUTTNER, Fred 356n

L

LAFORA, Gonzalo R. 328
 LAFUENTE, Enrique ... 30, 34, 55, 204, 208,
 210n
 LANDSBERG, Paul..... 134n
 LARRAMBEHERE, Andrés..... 254
 LASAGA, José ... 140n, 179, 182n, 231n, 233n,
 238n, 243n, 247n, 346n
 LEIBNIZ, Gottfried W..... 222n, 260
 LEWIN, Kurt 128, 135
 LIPPS, Theodor..... 95, 203
 LITT, Theodor 134n
 LOHMAR, Dieter 143
 LÓPEZ FRÍAS, Francisco 61n
 LOTZE, Hermann 203
 LUCK, Esteven J..... 93, 94
 LUNA, María Dolores 128n, 130

M

MACEIRAS, Fafián..... 54n
 MACH, Ernst 75
 MAGOUN, Horace W. 79
 MARÍAS, Julián ... 12, 19-24, 28, 29, 33, 46n,
 47n, 48, 50n, 51, 54n, 55, 63n, 120, 179n,
 180, 186n, 189n
 MARÍN, Javier..... 78n, 84
 MARTÍN GARCÍA, Raquel 35
 MARTORELL, José Luís 99n
 MASLOW, Abraham..... 98, 100-111, 114, 354
 MAUSS, Marcel..... 229n
 MAY, Rollo 113
 MAYOR, Juan José..... 128n
 MEDIN, Douglas L..... 86
 MEINONG, Alexius 127n
 MERLEAU-PONTY, Maurice ... 49n, 115, 127,
 184n, 354
 MESSER, Augusto..... 134n
 MINKOWSKI, Eugène..... 115, 124, 125
 MOLIÈRE 231n
 MONCADA, Laura..... 112n
 MORÓN ARROYO, Ciriaco ... 19, 20n, 27-29,
 47n, 49, 53n, 60, 63n, 64, 123n, 157-160,
 179n, 181, 184-186, 239n
 MORUZZI, Giuseppe 79
 MÜLLER, George E..... 72, 134n, 152

N

NATORP, Paul ... 74, 75, 95, 134n, 139, 171,
 203, 352

NAVARRO LEDESMA, Francisco . 182n, 187n
 NAVON, David 91
 NIETZSCHE, Friedrich W. 20n, 222n
 NORMAN, Donald..... 91, 94

O

OLMO GARCÍA, Francisco J. 141
 ORRINGER, Nelson R. ... 20n, 36, 54n, 55, 58,
 82, 147, 148n, 149, 150, 152n, 157, 161-163,
 179n, 188n, 195n, 198n, 353
 ORTONY, Andrew..... 18n
 OSÉS GORRAIZ, Jesús María..... 75, 76

P

PARASURAMAN, Raja 93, 94n
 PAREDES MARTÍN, María del Carmen.. 227n,
 269
 PASTOR, Juan Carlos 126, 129n, 133, 136n
 PEDRAJA, María José 78n, 84
 PÉREZ ÁLVAREZ, Mariano 117n
 PERLS, Frederick S. 113, 125n
 PFÄNDER, Alexander ... 29, 115, 119n, 124,
 134n, 140, 148, 161-164, 171, 203, 278, 313,
 325, 331-333, 352
 PIAGET, Jean 82n
 PINILLOS, José Luís..... 30, 34, 97, 128n, 203
 PÍNDARO 103n
 PINTOS-PEÑARANDA, Maria Luz..... 229n
 PLATÓN..... 106, 197, 213, 331, 340n
 PLOTINO 213
 POSNER, Michael..... 92, 113
 POUSSIN, Nicolas..... 253n
 PRIETO, José Luís 99n
 PROUST, Marcel..... 334

Q

QUINE, Willard van Orman..... 79
 QUINTANA, José 79n, 99n

R

RACHLIN, Howard..... 79
 RAMÓN Y CAJAL, Santiago 178
 REASON, James..... 94
 REGALADO, Antonio 273n
 REIDI, Lucy..... 112n
 RIBOT, Théodule A. 31
 RICKERT, Heinrich 95
 RIEHL, Wilhelm H..... 95

RIVIÈRE, Ángel 84
 RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio ... 19, 24-
 28, 33, 48n, 50, 51, 52n, 53n, 117, 157n,
 161n, 172n, 179n, 185n, 193, 196, 197n,
 222n, 224n, 239n, 274, 301n, 313
 ROGERS, Carl 98, 100, 110-114, 117, 123
 ROIG GIRONELLA, Juan 20n
 ROMERO, Agustín 78n, 84
 ROSELLÓ I MIR, Jaume 86, 91n
 ROSS, Brian H. 86
 RUBIN, Edgar 129n, 141, 201
 RUMELHART, David E. 18n
 RUSSELL, Bertrand 134n, 222n
 RYAN, Allan 101n
 RYLE, Gilbert 79

S

SACRISTÁN, José Miguel 328
 SALMERÓN, Nicolás 233n
 SAN AGUSTÍN 40, 331, 332n
 SAN MARTÍN, Javier ... 42, 44, 54n, 57-60,
 63n, 65, 73-75, 76n, 141, 147, 149n, 154n,
 156n, 178, 179, 180n, 183n, 187, 188n, 192n,
 196, 203n, 212-214, 233n, 238n, 277n, 288,
 289n, 290n, 294, 343n, 346n, 353
 SÁNCHEZ RON, José Manuel 356
 SÁNCHEZ VILLASEÑOR, José 20n
 SARTRE, Jean-Paul 115
 SASSENFELD, André 112n
 SAUSSURE, Ferdinand de 229n
 SCHALL, Jeffrey 94
 SCHANK, Roger 18n
 SCHAPP, Wilhelm ... 29, 140, 147-149, 153,
 171, 188, 195, 203, 313n, 325, 352
 SCHELER, Max F. ... 26n, 29, 53n, 98, 102,
 103n, 115, 119, 122, 124, 134n, 140, 146n,
 148, 156-162, 171, 185n, 203, 313, 314, 325,
 331, 352
 SCHILDER, Paul F. 343
 SCHNEIDER, Walter 92
 SCHUMANN, Friedrich 128
 SHALLICE, Tim 94
 SHANNON, Claude E. 84n
 SHIFFRIN, Richard M. 87-89, 92-94
 SIGWART, Christoph von 95
 SILVER, Philip W. 19, 20n, 29, 30, 47n, 49, 57,
 58, 141, 156n, 157, 158, 179n, 180n, 182,
 184n, 193, 203
 SIMARRO, Luis 178
 SIMMEL, Georg 109, 134n, 203, 222n

SKINNER, Burrhus F. 80
 SNYDER, Charles R. 92
 SÓCRATES 239, 331
 SOKOLOV, Evgenii N. 79
 SPANN, Othmar 134n
 SPINOZA, Baruch 331, 332n
 STADDON, John E. R. 79
 STENDHAL 159, 331, 333-335, 339, 344
 STUMPF, Carl 103n, 127, 128, 203
 STYLES, Elisabeth A. 83, 85n, 86n, 87n, 91

T

TEICHMÜLLER, Oswald 95, 222n
 THOMPSON, Kirk G. 94
 THORNDIKE, Edward L. 83
 TIMBERLAKE, William 79
 TINTORETTO 260
 TIRSO DE MOLINA 231n
 TITCHENER, Edward 89n
 TIZIANO 253n
 TOLMAN, Edward C. 79, 80
 TORTOSA, Francisco ... 78n, 79n, 99n, 126,
 129n, 133, 136n
 TREISMAN, Anne 85, 91
 TUDELA, Pio 128n

U

UEXKÜLL, Jakob J. von ... 21, 203, 228, 229,
 296
 UNAMUNO, Miguel de . 178n, 182n, 187, 231n

V

VAHINGER, Hans 222n
 VALLE-INCLÁN, Ramón M. del 125n, 231n
 VECERA, Shaun P. 93, 94
 VEGAS, José M. 158n, 159
 VELA, Fernando 237n, 257n
 VELÁZQUEZ 253n, 260,
 VIGO, Alejandro G. 148n
 VILLEGAS, Manuel 118, 119, 121n

W

WATSON, John B. 80, 81
 WEBER, Ernst H. 95, 134n
 WERTHEIMER, Max ... 47n, 80, 98, 103n,
 128-130, 132, 135, 201, 229n
 WINDELBAND, Wilhelm 95
 WITTGENSTEIN, Ludwig 79

WUNDT, Wilhelm ...31, 83, 89n, 90, 95, 128,
140n, 154, 177n, 203, 339

Y

YALOM, Irving 115
YELA, Mariano30, 119, 120, 360
YERKES, Robert 93n

Z

ZACKS, Rose T 92
ZIEHEN, Theodor 75
ZORRILLA, José 231n
ZOZAYA, Antonio 233