

ORTEGA Y LA PSICOLOGÍA DE LA ACCIÓN: EL ANÁLISIS DEL COMPORTAMIENTO DE LA VIDA COTIDIANA

ANASTASIO OVEJERO BERNAL

Catedrático de Psicología Social
Universidad de Oviedo

RESUMEN

A pesar de que es Ortega y Gasset un pensador muy poco conocido en nuestro país entre los psicólogos y los psicólogos sociales, sin embargo las propuestas que fue haciendo a lo largo de su vida intelectual podrían ser enormemente útiles para la psicología y la psicología social, máxime cuando desde hace dos décadas y desde diferentes frentes se está intentando construir una psicología post-positivista. Justamente para la construcción de esta «nueva psicología» es para la que las ideas y las propuestas de Ortega podrían ser más fértiles, dado su historicismo, su perspectivismo, su construccionismo y su análisis fenomenológico de la vida cotidiana. Lo que se pretende en este artículo es mostrar como la fenomenología orteguiana y su proximidad a Schütz le convierten al pensador madrileño en un instrumento hoy día muy útil para la psicología de la acción en particular, y en general para toda psicología que pretenda levantarse sobre pilares antimecanicistas, antipositivistas y abiertamente construccionistas.

ABSTRACT

Despite the fact that psychologists and social psychologists in Spain do not usually have an academic background on Ortega y Gasset's thinking,

¹ Dirección: Anastasio Ovejero Bernal, Departamento de Psicología, Plaza Feijóo, s/n, 33003 - OVIEDO, Tfno. (985) 10 32 82, E-Mail: tasio@correo.uniovi.es

his intellectual work could be of great help to these disciplines given the two last decades of the making up of a postpositivist psychology. Key issues in Ortega's thinking as historicism, perspectivism, constructionism and his phenomenological analysis of daily life may be used as corner stones of this 'new psychology'. This paper tries to show how Ortega's phenomenology, closely related to Schütz's, might be a powerful instrument for the action psychology and, in general, for any psychology which would to go for non-mechanicist, non-positivism and constructionist ways.

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo forma parte de una serie de investigaciones que a lo largo de los últimos años estoy llevando a cabo como resultado de mi interés por mostrar la enorme utilidad de Ortega y Gasset a la hora de construir una psicología post-positivista. En efecto, desde hace unos años, sobre todo en el ámbito de la psicología social, se está poniendo de relieve el fracaso de la tradicional psicología positivista a la hora de estudiar lo humano: el objeto de la psicología -el hombre- es tan esencialmente diferente del objeto de las ciencias naturales que se hace del todo imposible la aplicación, sin más, del método de éstas a aquélla. Pues bien, esto ya lo planteaba Ortega en 1915, en sus *Investigaciones psicológicas* (véase Torregrosa, 1985; Ovejero, en prensa).

Más en concreto, como sabemos, durante el siglo XIX en la ciencia social europea existían básicamente dos tendencias, la franco-británica, positivista (Francia) y empirista (Gran Bretaña), y la alemana, antipositivista, antimecanicista e historicista. Pues bien, el triunfo de la primera, sobre todo a lo largo de las dos primeras décadas del presente siglo, especialmente en suelo norteamericano, fue tan enorme que la segunda quedó casi totalmente «fuera de juego», lo que explica que la psicología norteamericana, que se construyó aproximadamente entre 1910 y 1920, de la que queramos o no somos herederos, y se hizo dominante tras la Primera Guerra Mundial, en consonancia con el dominio mundial de los norteamericanos, era eminentemente positivista y mecanicista. Ello ayuda a entender el triunfo definitivo y la hegemonía del positivismo en psicología, triunfo y hegemonía que duraron hasta casi hoy día, pero que desde hace un par de décadas está siendo muy seriamente puesto en cuestión, sobre todo en el ámbito de la psicología social y particularmente en Inglaterra (Antaki, Burman, Parker, Potter, etc.) e incluso, aunque en menor grado, en los propios Estados Unidos (Gergen, Sampson, etc.). Estas nuevas tendencias psicológicas, que se están construyendo frente a la psicología positivista y, en cierta medida, en contraposición a ella

(véase Ovejero, 1999), pretenden transitar por lo senderos de la tradición alemana, en otro tiempo acallada, pero que estuvo siempre viva bajo las aparentes cenizas apagadas, sobre todo en el ámbito filosófico alemán (Nietzsche, Husserl, Hartmann, Heidegger, etc.). Este pensamiento antipositivista e historicista constituyó el aire que respiró Ortega y Gasset, fiel discípulo de Nietzsche desde su infancia primero y, más tarde, discípulo destacado de Husserl a través de la influencia que sobre el filósofo madrileño ejerció su maestro Natorp, hasta el punto de que fue la herencia fenomenológica el principal legado que se trajo Ortega de Alemania, a través principalmente de la herencia que en él dejaron autores como Hartmann, Husserl y, sobre todo, Heidegger.

Con consonancia con lo anterior, los psicólogos españoles que deseamos transitar por senderos no positivistas tenemos en Ortega y Gasset un pensador de primerísima talla y con los contenidos suficientes como para ayudarnos eficazmente a recorrer ese camino. Ortega es, pues, altamente interesante y fértil para la psicología - y tal vez más aún para la psicología social- del siglo XXI, a pesar de que es muy poco conocido entre los psicólogos (entre los escasos trabajos sobre la psicología de Ortega yo destacaría a Carpintero, 1984, 1994, cap. 13; y a Pinillos, 1983, 1984) y menos aún entre los psicólogos sociales (hasta ahora sólo conozco dos publicaciones sobre Ortega a cargo de psicólogos sociales: una de Torregrosa, 1985, sobre Ortega y la psicología social histórica; y otra de Ovejero, 1992, sobre Ortega y la etogenia). Y de entre las muchas facetas de la Nueva Psicología para las que Ortega podría ser altamente útil (psicología social histórica, etogenia, psicología socioconstruccionista, etc.), en este artículo quisiera analizar la pertinencia orteguiana para la llamada psicología de la acción.

Aunque difícilmente podríamos ver en Ortega una explícita psicología de la acción, si constatamos en él una clara filosofía de la acción de alto interés para la construcción de una psicología de la acción con la que compartiría Ortega muchos presupuestos, entre los que, en primer lugar, tenemos que destacar una postura decididamente *antipositivista*, antipositivismo que, al fin y al cabo, es el que permitió la previa existencia de una psicología de la acción. En efecto, mientras dominaba el positivismo en el campo de la psicología, pensar en términos no reductibles a referentes que fueran observables era pensar en lo excusado. Sólo con el naufragio del positivismo se pudieron retomar conceptos como el de conducta propositiva y, como señala Ibáñez (1990, p. 211), se pudieron comenzar a estudiar las implicaciones del *carácter intencional de la conducta*. «De esta forma, el levantamiento de las prohibiciones dictadas por el neo-positivismo, junto con las aportaciones del segundo Wittgenstein

desarrolladas por la escuela de Oxford, asentaron las bases de una *Teoría de la acción* centrada sobre una imagen del hombre concebida como un agente propositivo, capaz de auto-dirigir su conducta, dotado de racionalidad práctica e implicado en actividades de construcción y de desciframiento de significado. Cabe añadir además que, en línea con este planteamiento, el tema de la *intersubjetividad* y el de la *naturaleza social de los significados* se desprendían necesariamente como temas corolarios de los presupuestos fundamentales» (Ibáñez, 1990, pp. 212-213).

Pues bien, todo esto fue realmente analizado por las tres corrientes de la Nueva Psicología Social que podemos incluir dentro de la *orientación de la psicología de la acción*: la corriente etogénica, el análisis del discurso y el análisis de la conducta en vida cotidiana. Y de las tres puede ser considerado Ortega, a mi juicio sin duda ninguna, un preclaro antecedente, como creo haber mostrado en un trabajo anterior (Ovejero, 1992) para el caso de la etogenia, como he mostrado en otro lugar para el caso de la psicología del discurso (Ovejero, en prensa, Cap.7) y como veremos en este artículo para el análisis del comportamiento de la vida cotidiana. Y todo ello proviene principalmente de la herencia fenomenológica existente en Ortega, quien había adoptado muy tempranamente, en concreto en 1911, el *método fenomenológico*, método que aplicó al análisis de la vida social durante toda su vida y a lo largo de toda su obra.

2. LA HERENCIA FENOMENOLÓGICA EN ORTEGA

Las fuentes intelectuales de Ortega fueron esencialmente alemanas, sobresaliendo sin ninguna duda, como ya hemos dicho, la fenomenología (véase Ovejero, en prensa, Caps. 2 y 3). Y fue justamente esa herencia la más relevante y definitiva, particularmente la de Husserl para el tema que aquí nos ocupa y la de Heidegger para toda el pensamiento y la obra del Ortega de la «segunda navegación». De ahí la necesidad de examinar, siquiera someramente, la herencia fenomenológica en nuestro filósofo.

En 1900, el mismo año en que empezaba el siglo y que moría Nietzsche, Edmund Husserl publicaba sus *Investigaciones filosóficas*, libro con el que inauguraba la fenomenología, que tanta influencia tendría en las ciencias sociales, incluida la psicología social. Su lema era claro y concreto: ¡vuelta a las cosas mismas!, de tal forma que en sentido estricto la fenomenología no era más que un método, «cuya norma es dejar que las cosas mismas se hagan patentes en su esencial contenido, mediante una mirada intuitiva y reveladora en el más íntimo y fiel contacto sintonizante

con la objetividad real» (Hirschberger, 1970, p. 395). De hecho, el principal objetivo de Husserl en sus *Investigaciones filosóficas* era asegurar la objetividad del objeto contra toda falsa interpretación subjetiva, atacando así al psicologismo que, a remolque del empirismo, había dominado ampliamente el pensamiento del siglo XIX. Frente a Kant, la fenomenología afirma que el objeto está ahí y es independiente del sujeto. Como decía Hartmann, compañero de estudios y amigo de Ortega, y que tanto influyó en él, «el conocimiento no es un crear, producir o educir el objeto, como el idealismo de vieja y nueva solera quiere hacernos creer, sino que es un aprehender algo que se da antes e independientemente de todo conocimiento». Como vemos, y por decirlo con palabras de Hirschberger (1970, p. 405), «esta confesión equivalía a una clara renuncia al neokantismo y significaba el comienzo de una nueva filosofía realista pronta a volverse ahora a toda la riqueza del ser en todas sus capas y formas»².

Por consiguiente, y de ahí su gran interés para la psicología post-positivista, la fenomenología pretende alcanzar un *objetivismo real*, yendo a las cosas mismas, frente al *objetivismo científico* habitual en las ciencias positivistas cuya realidad es, como señala Pérez Álvarez (1996), una capa secundaria compuesta de constructos y artefactos científicos que se toman por la realidad básica. De ahí que la fenomenología no sea una propuesta subjetivista y que Alfredo Fierro (1993) pueda decir de ella que, lejos de aparecer como una alternativa a la psicología objetiva, se presenta como constitutiva de la psicología objetiva misma. «La condición subjetiva está garantizada en la fenomenología sin incurrir en el duplicado mental del mundo, puesto que el mundo ya se da

² Ortega fue kantiano o, mejor, neokantiano. Y eso sí lo reconoce explícitamente: «Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo» (Ortega, 1929: *Reflexiones de centenario, 1724-1924*, O.C., 4, 25). Aunque añade a renglón seguido: «Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico», aunque matizando (pp. 25-26) que «de la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu. En el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación; pero toda verdadera negación es una conservación. La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá».

subjetivamente. La subjetividad está depositada en el objeto. El objeto ya se *da* en su realidad fenoménica, como *noema*, la realidad que se presenta al sujeto. Uno ve y utiliza *la mesa*, no esa 'superficie' que se da a la vista, ni tampoco su estructura atómica. Uno escucha *lo que dice* el otro, no las ondas herzianas. Lo que se presenta al sujeto de *inmediato* es la realidad fenoménica. Resulta interesante decir que es Ortega, probablemente, quien mejor ha expuesto este planteamiento fenomenológico de cómo la subjetividad está de suyo depositada en la objetividad del mundo» (Pérez Álvarez, 1996, pp. 186-187). Así, escribe textualmente Ortega en sus *Investigaciones psicológicas*: «Amarillos pueden ser estos colores cada uno separadamente, iguales, en cambio, sólo pueden serlo en relación uno con otro. La igualdad es una cualidad relativa. Pero esta relación en que han entrado y merced a la cual ha nacido, ha brotado en ellos esa nueva cualidad, es obra mía subjetiva. No sé si se dan ustedes bien cuenta de la paradoja que resulta. Los objetos no son iguales sino en tanto en cuanto yo los pongo en relación; parece, pues, que su ser iguales depende de mí y que sin mi intervención no lo serían jamás. Y sin embargo, el efecto de mi intervención, a saber, la igualdad, es la igualdad de ellos y entre ellos, es un carácter objetivo, tan objetivo como su amarillez que no conserva el menor rastro de mi subjetiva actuación. La igualdad entre estos dos colores que primero parecía depender de mí es, por otro lado, ajena e independiente de mí: no soy yo el igual, sino ellos». Lo importante de este análisis, como señala Pérez Álvarez (1996, p. 187), «es que restituye el psiquismo en su lugar. La *psique* no es interioridad, ni tampoco exterioridad, sino *intencionalidad*, esto es, relación sujeto-situación, yo-circunstancia, donde habría que tener muy claro que la relación no une dos polos, sino que, bien al contrario, el sujeto y el mundo *son* relación. La intencionalidad indica, precisamente, la ligazón con el mundo. La conciencia siempre es conciencia *de...* algo. No hay *noesis* sin *noema*, es decir, no hay *pienso* sin *lo pensado*, *amo* sin *lo amado*. La mente es negada como interioridad y afirmada como intencionalidad, y el mundo es negado como exterioridad y afirmado como medio. La subjetividad está comprometida con el mundo. La dualidad sujeto-objeto se disuelve, por más que permanezca un lenguaje dualista y mentalista, lo que ya es otra cosa».

La importancia de la fenomenología para entender la obra orteguiana proviene de que a pesar de que, ciertamente, como él mismo afirma, pronto la abandonó, sin embargo el método fenomenológico formulado por Husserl, que Ortega había adoptado pronto, no lo abandonó jamás, de tal manera que se constata en toda su obra pero sobre todo en los dos libros más propiamente psicológicos, curiosamente uno de los pri-

meros y el último de su producción y los dos, también curiosamente, publicados tras la muerte de su autor (*Investigaciones psicológicas*, 1915-16 y *El hombre y la gente*, 1949-50)(véase Silver, 1978; Cerezo, 1984; Osés, 1989; San Martín, 1994, 1998).

3. SCHÜTZ Y ORTEGA: EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Se pretende analizar aquí las propuestas que hace Ortega respecto al «mundo de la vida» («Lebenswelt») que tan interesantes podrían haber sido para la construcción de una psicología de la vida cotidiana, similar a lo que haría tanto la etnometodología basándose en Alfred Schütz, como incluso la etogenia de Rom Harré (véase Ovejero, 1992). De hecho, *el mundo de la vida* («Lebenswelt»), que tanta importancia tendrá después en ciertas sociologías y psicologías sociales, ya está en Ortega, mejor aún que en Husserl como, sin duda muy influido por los panegiristas de Ortega como Rodríguez Huéscar, afirma Pérez Álvarez (1996, pp. 190-191): «La subjetividad comprometedora y la presencia de lo ausente remiten al mundo de la vida, que es la *materia* de la fenomenología. El mundo de la vida es fundamental tanto para construir una ontología y una gnoseología fenomenológicas, como para trazar una psicología mundana. Todo esto está en Husserl, pero de nuevo Ortega ofrece no ya sólo una exposición más accesible, sino algunas mejoras, por lo demás, de especial interés en este contexto. En particular, no se puede dejar de reparar en que Husserl parece *atascado* en el pensamiento y la conciencia contemplativa, en detrimento de otras formas de intencionalidad, de manera que no supera el idealismo con la soltura que lo hace Ortega en sus *Lecciones de metafísica* y en *¿Qué es filosofía?*³ A este respecto, el énfasis de Ortega en la ejecución (más que en la percepción) incorpora de lleno la fenomenología al mundo de la vida. Asimismo, el *espíritu* alemán de Husserl le lleva a una cierta inflación de la experiencia interior que oscurece la experiencia primaria de la *vitalidad* latina de Ortega... Ortega no sólo fundamenta la fenomenología en la realidad vivida, en una *vuelta a la vida misma*, sino que adoptó el lenguaje secular para así mejor expresar su filosofía, como si dijéramos que dejó expresar la filosofía que se contiene en la realidad mundana. Un ejemplo de esta dignificación filosófica del lenguaje común es, efec-

³ Lo que no dice Marino Pérez Álvarez es que cuando escribe Ortega estas dos obras lo hace ya bajo la potente y fértil influencia de Heidegger.

tivamente, *la noción de circunstancia*, que pasa de significar algo accidental, ocasional, secundario, a tener una categoría ontológica, es decir, categoría constitutiva del mundo de la vida. Serán buenas o malas, pero todos tenemos circunstancias, o, mejor dicho, estamos instalados en circunstancias. Somos circunstancias».

Como vemos, pues, lo que sí interesaba a Ortega, y mucho, era el estudio de la vida cotidiana. Y eso, que lo pondría en práctica en su último libro, *El hombre y la gente*, ya lo adelantaba, en 1914, en su primer libro, es decir, en su *Meditaciones del Quijote*, donde escribía textualmente (O.C., 1, 323): «Porque esto es un hecho: cuando hemos llegado hasta los barrios bajos del pesimismo y no hallamos nada en el universo que nos parezca una afirmación capaz de salvarnos, se vuelven los ojos hacia las menudas cosas del vivir cotidiano -como los moribundos recuerdan al punto de la muerte toda suerte de nimiedades que les acaecieron-. Vemos, entonces, que no son las *grandes cosas*, los grandes placeres, ni las grandes ambiciones, quienes nos retienen sobre el haz de la vida, sino este minuto de bienestar junto a un hogar en invierno, esta grata sensación de una copa de licor que bebemos, aquella manera de pisar el suelo, cuando camina, de una moza gentil, que no amamos ni conocemos; tal ingeniosidad, que el amigo ingenioso nos dice con buena voz de costumbre». De hecho, la vida cotidiana y la vivencia de la vida cotidiana, así como también la conducta cotidiana, se han convertido en uno de los temas de mayor relieve en las más diversas ciencias. Junto a los empeños históricos por conocer la vida cotidiana en el medioevo (Borst, 1983), en los siglos XVI a XVIII (Braudel, 1985; Borscheid, 1987) y en el siglo XIX (Borscheid y Teuteberg, 1983; Trunz, 1990), hay también reflexiones y estudios sociológicos acerca de la vida cotidiana (Habermas, 1981, etc.), e interesantes análisis psicocológicos (Antaki, 1988; Legewie, 1988; Lehr y Thomas, 1994; Wahl, 1990; Wetherell y Potter, 1988 o Wolf, 1988). Todos estos estudios se basan fundamentalmente en la observación y en entrevistas y estudios biográficos. Ya Politz, en su *Crítica de la psicología clásica*, publicada en 1922, recomendó el estudio de los pequeños y de los grandes dramas de la vida cotidiana. En esta línea se colocó Ortega, que terminó abogando por la necesidad de acudir a la *razón narrativa* y, en consecuencia, a la inexcusable e imperiosa necesidad del *método biográfico*. Ahora bien, como escribe Luis de la Corte (1996, p. 32), «la acción es, en definitiva, el ingrediente de la vida humana que mejor explica su condición biográfica, la vida como *faciendum* y no como *factum* según otra de las múltiples expresiones del filósofo español».

La motivación seguramente más importante para que muchos psicó-

logos recientes se ocupen de la vida cotidiana fue descrita por Holzkamp (1970) como el empeño por «superar la inversión, acaecida en la psicología experimental, entre lo concreto y lo abstracto de las relaciones humanas... El tema legítimo de la psicología no es el individuo aislado abstractamente y falsificado concretamente, sino el hombre real, vivo e histórico» (p. 117). Y el marco de referencia, dentro del cual se halla al «hombre real, vivo e histórico», es, como diría nuestro Ortega, «la 'vida diaria', el *mundo cotidiano*, en el cual nos hallamos fenoménicamente». Ahora bien, como escriben Lehr y Thomae (1994, p. 16), dado que el mismo «mundo» objetivo puede representarse cognitivamente de manera muy diferente, «la psicología de la vida cotidiana debe esforzarse por captar las diferentes variantes de los mundos de la cotidianidad más bien que el mundo mismo de la cotidianidad». Esto es lo que hace ya tiempo, desde los años treinta, planteaba Alfred Schütz (1932). Y esto mismo es también lo que proponía Ortega y Gasset, muy influido, por cierto, por el vienés⁴. Como escribe Habermas (1988, pp. 192-193), en cita que lo mismo puede aplicarse al vienés que al madrileño, "Schütz parte de la intersubjetividad del mundo de las interacciones cotidianas. En este plano de la intersubjetividad nos habemos con los demás hombres como sujetos; hemos de habérmolas con ellos, no como con cosas naturales sino que nos encontramos siempre hablando con los otros, actuando desde perspectivas mutuamente entrelazadas y en roles recíprocos de un mismo plexo de comunicación... Los hechos del ámbito objetual de la sociología no pueden desgajarse de la intersubjetividad en que se constituyen... El ámbito objetual viene estructurado, en sí y previamente, por el plexo intersubjetivo que constituyen los mundos

⁴ Si una de las principales características de la obra de Ortega consiste en que utilizó siempre el método fenomenológico a la hora de analizar no sólo problemas filosóficos sino también problemas psicológicos y psicosociales de la vida, lo mismo podemos decir de Schütz, quien «se afirmó en su convicción inicial de que la fenomenología de Husserl ofrece un método riguroso para el análisis descriptivo de la constitución del mundo de la vida cotidiana en la experiencia humana; pero advirtió que faltaba aplicar el método fenomenológico al mundo social, el producto de la acción simbólica del hombre y del trabajo material. Así, Schütz se basó en el pensamiento de Husserl, pero en su intento de aclarar la relación entre los métodos y las teorías de la ciencia social y su base empírica, el mundo de la vida cotidiana, aplicó anticipadamente a las ciencias sociales ideas que Husserl elaboró en sus últimos tiempos» (Luckmann, 1977, p. 8).

socioculturales de la vida. Los sujetos sociales hacen interpretaciones de su ámbito de acción. Su comportamiento manifiesto sólo es un fragmento de la acción comunicativa en conjunto. De ahí la exigencia metodológica de partir de estas interpretaciones que hacen los propios sujetos. Los principios científicos tienen que conectar con los esquemas de interpretación de los agentes mismos. Las construcciones conceptuales beben de ese pre-saber recibido, que guía, interpreta a la práctica cotidiana, a la vez que lo reconstruyen. Las construcciones científicas son construcciones de segundo grado. Punto de partida de la reconstrucción del mundo de la vida es la situación biográfica”.

Como sabemos, la obra de Schütz se preocupa principalmente por el problema de la intersubjetividad, destacando la cuestión de cómo surge el «self», tema en el que, sin ninguna duda, Ortega es más actual que él, situándose muy próximo a Mead o a Vygotsky. En todo caso, a causa de la influencia que Schütz ejerció en Ortega y a causa sobre todo de su común herencia intelectual (Husserl, Bergson, Simmel o Scheler), la siguiente cita, que resume perfectamente la psicología social de Schütz, podría perfectamente haberla escrito Ortega, dado que resume también la postura orteguiana de, por ejemplo, *El hombre y la gente*: «La tarea del sociólogo consiste en realizar un estudio científico de los fenómenos sociales. Ahora bien, si los fenómenos sociales están constituidos en parte por conceptos del sentido común, resulta claro que no beneficiará a la sociología el que ésta se abstenga de un examen científico de tales ideas 'evidentes por sí mismas'. Es en este punto donde resulta visible la complicada relación que existe entre las ciencias sociales y su objeto propio. La estructura del mundo social es significativa no sólo para quienes viven en este mundo, sino también para sus intérpretes científicos. Al vivir en el mundo, vivimos con otros y para otros, y orientamos nuestras vidas hacia ellos. Al vivenciarlos como *otros*, como contemporáneos y congéneres, como predecesores y sucesores, al unirlos con ellos en la actividad y el trabajo común, influyendo sobre ellos y recibiendo a nuestra vez su influencia, al hacer todas estas cosas, *comprendemos* la conducta de los otros y suponemos que ellos comprenden la nuestra. En estos actos de establecimiento e interpretación de significados se construye para nosotros, en grados variados de anonimidad, en una mayor o menor intimidad de vivencia, en múltiples perspectivas que se entrecruzan, el significado estructural del mundo social, que es tanto nuestro mundo (estrictamente hablando, mi mundo) como el mundo de los otros» (Schütz, 1993, p. 39).

Pero las coincidencias entre Schütz y Ortega no terminan ahí. Así, si

para el primero las estructuras de la vida son algo realmente central para explicar y entender el comportamiento de las personas (Luckmann, 1977), la misma función cumplen las *creencias* para el segundo, de tal forma que lo que Luckmann dice de las estructuras del mundo de la vida schutzianas podemos aplicarlo a las creencias ortegianas (1977, p. 18): «Las estructuras del mundo de la vida son aprehendidas como la trama de sentido presupuesto en la actitud natural, el contexto básico de 'lo indiscutido' -y, en este sentido, lo 'tomado como evidente'- que subyace en toda vida y acción sociales. Al proyectar un análisis general de estas estructuras, Schütz esperaba ofrecer una fenomenología desarrollada de la realidad social, y con ello dar cuenta de los fundamentos de las ciencias sociales». Para Ortega, las creencias serían «lo que damos por supuesto», aquello cuya existencia ni nos la planteamos: «Creencias son todas aquellas cosas con que absolutamente contamos, aunque no pensemos en ellas. De puro estar seguros de que existen y de que son según creemos, no nos hacemos cuestión de ellas, sino que automáticamente nos comportamos teniéndolas en cuenta. Cuando caminamos por la calle no intentamos pasar al través de los edificios: evitamos automáticamente chocar con ellos sin necesidad de que en nuestra mente surja la idea expresa: 'los muros son impenetrables'. En todo momento, nuestra vida está montada sobre un repertorio enorme de creencias parejas. Pero hay cosas y situaciones ante las cuales nos encontramos sin creencia firme: nos encontramos en la duda de si son o no y de si son así o de otro modo. Entonces no tenemos más remedio que *hacernos* una idea, una opinión sobre ellas. Las ideas son, pues las 'cosas' que nosotros de manera consciente construimos, elaboramos, precisamente porque *no creemos en ellas*» (Ortega, 1932: *Ideas y Creencias*, O.C., p. 6, 397). Algo similar defiende Schütz, para quien, en palabras de M. Natanson, el compilador holandés de los *Collected Papers* (1974, p. 15-16), «el mundo cotidiano del vivir y ejecutar es la presuposición que nuclea todos los demás estratos de la realidad humana, y fue este ámbito de la realidad social el que Schütz tomó como punto de partida para su análisis. La característica central y más sutil del mundo presupuesto cotidiano es la de *ser presupuesto*. Como hombres de sentido común que vivimos en el mundo cotidiano, damos tácitamente por sentado que, desde luego, *existe* este mundo que todos compartimos como el dominio público dentro del cual nos comunicamos, trabajamos y vivimos nuestra vida... En consecuencia, el mundo del sentido común es la escena de la acción social; en él los hombres entran en mutua relación y tratan de entenderse unos con otros, así como consigo mismos».

4. PSICOLOGÍA ORTEGUIANA DE LA ACCIÓN Y ANÁLISIS DE LA VIDA COTIDIANA

El auténtico centro del pensamiento orteguiano lo ocupa la vida. Ahora bien, para él la vida es esencialmente quehacer, *acción*. Pero es que el propio pensamiento es también acción, puesto que el pensamiento no es sino un órgano de la vida: *la vida es actividad*, lo que le convierte a la filosofía orteguiana en una filosofía de la acción e incluso en una *psicología de la acción*, sobre todo tal como es expuesta en *El hombre y la gente*. De hecho, frente a los mecanicismos y los conductismos que ya en aquella época arrasaban en la psicología norteamericana, Ortega escribió en 1922: «La vida no es recepción de lo que pasa fuera; antes, por el contrario, consiste en pura actuación; vivir es intervenir; por lo tanto, un proceso de dentro afuera, en que invadimos el contorno con actos, obras, costumbres, maneras, producciones según el estilo originario que está prescrito en nuestra sensibilidad» (*Temas de viaje*, O.C., 2, 378). Como señala Martín Serrano (1995, pp. 27-28), «podemos entonces afirmar que para Ortega tanto la vida en general, como la vida humana en particular, consiste en *actividad*, en la ejecución de actos que llevan a la realidad los poderes o posibilidades que se inscriben dentro del ámbito de las potencialidades vitales. Desde este punto de vista, el sujeto de la acción aparece como un ser dinámico que se proyecta a sí mismo en su propia actividad. De aquí que Ortega ahora encuentre el *sentido* de la realidad en ese dinamismo que ve por doquier y que aplicado al caso del ser humano se manifiesta como deseo y necesidad de acción». Y es que, para Ortega, cosa que repite en diferentes lugares, «la vida es algo que no nos es dada hecha, sino que hemos de hacerla. Su realidad es, pues, no la de una cosa, sino la de una tarea» (1930-1931, *¿Qué es la vida?*, en *¿Qué es el conocimiento?*, 1984, p. 140). Y en otro lugar: «Todo vivir, individual o colectivo, es un hacer; más precisamente, un hacerse. De aquí que la vida se presente siempre, en su más íntimo y radical aspecto, como una tarea» (1930, *¿Por qué he escrito «El hombre a la defensiva?»*, O.C., 4, 72). Y, finalmente, por no incluir sino tres citas: «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 cerca apartado con sus innumerables fisonomías, que disparan sin descanso sobre nuestra sensibilidad, amenazándonos u ofendiéndonos, insinuándonos o atrayéndonos» (1929, *La percepción del prójimo*, O.C., 6, 154).

Ahora bien, la noción orteguiana de *acción* es rabiosamente actual,

con fuertes similitudes con otras definiciones de la misma actualmente en boga en psicología (véase Wertsch, 1993) «En el sentido que ahora queremos precisar, la Acción es tomada como la unidad de análisis de la constante relación interactiva entre sujeto y objeto -individuo y ambiente-, en la medida en que, como es el caso de Ortega, se pretende dar prioridad al todo sobre las partes y se procuran evitar supuestos epistemológicos de tipo elementarista y/o mecanicista» (De la Corte, 1996, p. 33).

En definitiva, «la vida humana es consciente de sí misma precisamente como acción: el hacerse a sí misma de la vida se da cuenta de sí y es por ello un *acontecer* que discrimina entre su mismidad y la otredad que viene representada por lo otro de sí, por lo que ella no es, por el mundo y todo lo que en él se halla. La vida se encuentra a sí misma 'estando ocupada', *actuando* en un orbe de trebejos que se le imponen y que no puede eludir, de manera que, lo quiera o no, tiene que contar con ellos, pues éstos se le echan encima y requieren su atención, le *afectan* porque son *importantes*, porque es en función de ellos como la vida va a poder realizarse a sí misma. Vivir es, por tanto, estar ya en el mundo, en un mundo que nos acontece y que nos obliga a convivir con él de tal modo que nuestra existencia queda ligada a la de las cosas, inmersa en ellas, actuando en y por ellas» (Martín Serrano, 1995, pp. 34-35). De hecho, aunque podríamos escoger docenas de citas orteguianas para mostrarlo, baste sólo añadir estas dos: «Vida es lo que hacemos -claro- porque vivir es saber que lo hacemos, es -en suma- encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo... Mundo es 'sensu stricto' lo que nos afecta. Y vivir es hallarse cada cual a sí mismo en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan. Así, sin saber cómo, la vida se encuentra a sí misma a la vez que descubre el mundo. No hay vivir si no es en un orbe lleno de otras cosas, sean objetos o criaturas; es ver cosas, y escenas, amarlas u odiarlas, desearlas o temerlas. Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia» (Ortega, 1929: *¿Qué es filosofía?*, O.C., 7, 415-416). «Quiérase o no, la vida humana es constante ocupación con algo futuro. Desde el instante actual nos ocupamos del que sobreviene. Por eso vivir es siempre, siempre, sin pausa ni descanso, hacer. ¿Por qué no se ha reparado en que *hacer*, todo *hacer*, significa realizar un futuro... Conste, pues: nada tiene sentido para el hombre sino en función del porvenir» (Ortega, 1930: *La rebelión de las masas*, O.C., 4, 265-266).

Y para entender mejor la teoría de la acción de Ortega se hace

imprescindible conocer su *teoría de los usos*⁵. En efecto, según Ortega los usos afectan a la vida de tres maneras (De la Corte, 1996, p. 69): a) Posibilitando la convivencia en un mundo social en el que el individuo está obligado a desenvolverse entre personas que no conoce. Los usos nos proporcionan un modelo objetivo de comportamiento para cada situación social, que sabemos compartido incluso por aquellas personas a las que no conocemos, lo que elimina las dificultades de convivencia entre extraños en la medida en que ese mismo modelo me permite prever sus conductas; b) Los usos, al imponer ciertas ideas (hablaríamos de creencias, principalmente), normas y técnicas, hacen al individuo heredero del pasado. Los usos son la base de la cultura y la condición de progreso, puesto que hace posible la acumulación de los logros de una sociedad; y c) Los usos, al ofrecer un programa de conducta de la vida diaria, libera al ser humano de las presiones de una convivencia problemática, regalándole un margen de libertad para poder *inventar su futuro* y ocuparse de su propia vida. Los automatismos que imponen los usos, paradójicamente, son los que permiten que la vida personal desarrolle su propia vocación, su esencia creativa.

Pero si para Ortega, como para Heidegger o para los demás existencialistas, vivir es quehacer y preocupación, también es, para él, juego, deporte. Este carácter jovial y lúdico de la acción vital orteguiana le distingue claramente de Heidegger o de Kierkegaard: «Si entendemos por trabajo el esfuerzo que la necesidad impone y la utilidad regula, yo sostengo que cuanto vale algo sobre la tierra no es obra del trabajo. Al contrario, ya nacido como espontánea eflorescencia del esfuerzo superfluo y desinteresado en que toda naturaleza plétórica suele buscar esparcimiento. La cultura no es hija del trabajo, sino del deporte» (Ortega, 1920: *El «Quijote» en la escuela*, O.C., 11, 302). Y es que para Ortega, la vida es una síntesis de drama (porque es necesidad y lucha) y de juego (porque también es fuerza y libertad). La vida es, pues, un «juego dramático», una extraña y compleja mezcla de dolor y alegría, de entusiasmo y angustia, de ilusión y desilusión: «La vida es precisamente la unidad radical y antagónica de esas dos dimensiones entitativas: muerte y constante resurrección o voluntad de existir 'malgré tout', peligro y jocun-

⁵ Me parece acertada y clarificadora la definición que de *uso* nos ofrece Luis de la Corte (1996, p. 96): «aquellas acciones humanas organizadas según un modelo predeterminado y coactivamente impuesto a un amplio grupo de individuos que viven en una sociedad determinada». El *uso*, por tanto, sería un engarce o punto de unión entre el individuo y la sociedad.

do desafío al peligro, 'desesperación' y fiesta, en suma, 'angustia' y 'deporte'» (Ortega, 1947: *La idea de principio en Leibniz*, O.C., 8, 299).

La vida, por tanto, es quehacer y acción, pero en unas circunstancias que no hemos elegido nosotros sino que nos han sido impuestas. Hemos sido arrojados al mundo y se nos ha impuesto la circunstancia en que debemos vivir, a la vez que se nos ha obligado a ser libres y a hacer nuestra propia vida eligiendo constantemente entre múltiples y distintas posibilidades de formas de existencia. Y cada una de ellas representa un modo de ser determinado, una esencia concreta. Pero elegimos actuando. Por tanto, la vida y hasta el propio ser humano son ante todo *acción*. «Este tema de la *elección* de la propia vida en la forma de proyecto, de claros tintes existencialistas, adquiere en Ortega un nuevo matiz de gran relevancia que hace de la capacidad de decisión, del ejercicio de la libertad, el aspecto primordial de la vida humana, pues, en efecto, el ser humano no sólo se juega su *posibilidad de ser* en la elección de su sí-mismidad como proyecto, sino que también se juega su *posibilidad* de 'no-ser', se juega su *autenticidad*. No todos los proyectos son iguales, no todos *valen* lo mismo, sino que sólo alguno de ellos es el adecuado para una vida determinada» (Martín Serrano, 1995, pp. 57-58).

Finalmente, la actualidad de Ortega se observa también en que, para él, toda psicología necesariamente será psicología social o cultural, porque, a su modo de ver, toda acción es necesariamente social y cultural. En efecto, para Ortega el ser humano se relaciona con las cosas (acción individual), con otras personas (acción interindividual) y entre sí como «gente» (acción social). Pues bien, es en este tercer tipo de acción donde se incluyen, y con carácter de protagonista, los usos. «El plan preconcebido con que cada acción de esa nueva clase se lleva a término no tiene su origen en el actor que la realiza. En algún sentido, esa acción no es humana -en cuanto que la vida humana es siempre personal, con sentido propio- porque no nace por voluntad propia de un sujeto sino de la imposición que parece deducirse del hecho de ser algo que todo el mundo hace» (De la Corte, 1996, p. 51). No es humana, entendiendo por humano, como lo entiende Ortega, interindividual, sino que es *social*. En definitiva, la acción social es una forma de convivencia diferente de toda acción interindividual y que se caracteriza por ser hecha, como señala García Casanova (1993), por un sujeto muy concreto al que Ortega llama «gente», es decir, todos y nadie determinado.

5. PENSAMIENTO, ACCIÓN Y VIDA

Según Vattimo, uno de los antecedentes claros del actual

postmodernismo es el existencialismo. Pues bien, Ortega era, sin duda, al menos en parte, existencialista, aunque tanto él como su discípulo Fernando Vela (1961) lo nieguen. Para Ortega, la vida es, en su raíz, desorientación, incertidumbre, perplejidad. Es más, y aquí, por si quedaba alguna duda, está aún más claro su existencialismo: *el hombre es el problema de la vida*, cosa que afirmó ya en uno de sus primeros escritos, adelantándose, una vez más, en este caso al existencialismo: «Esto es el hombre: el problema de la vida» (Ortega, 1910: *Adán en el paraíso*, O.C., 1, 480).

Por ser más lúdico y deportivo, el existencialismo orteguiano es también más optimista que el de Heidegger. En efecto, para Ortega la vida es problemática, pero no es un problema irresoluble: la vida puede ser tomada, deportivamente, como un reto difícil pero alcanzable, al menos en parte. Y para hacer frente a tal reto disponemos de un poderoso instrumento: *el pensamiento* (no el conocimiento, sino el pensamiento), *órgano vital* que viene impuesto por nuestra existencia. Claramente lo dice Ortega (1930-31: *¿Qué es el conocimiento?*, 1984, pp. 149-150): «el pensamiento se presenta, desde luego, como un esfuerzo reactivo a que nos obliga nuestra existencia pre-intelectual». La función del pensamiento consiste precisamente en *generar ideas*, cosa fundamental e imprescindible ya no sólo para orientarnos en la vida, sino incluso para hacer posible nuestra vida, pues para Ortega las ideas son visiones intelectuales de la realidad del mundo e incluso de la propia realidad humana, cuya función es decirnos lo que es cada cosa dentro del ámbito de la realidad que nos rodea y decirnos incluso lo que nosotros mismos somos. Son, por consiguiente, un elemento ineludible de la existencia humana: «Quiera o no, todo hombre para vivir no tiene más remedio que tener una idea sobre lo que es su vida y, por tanto, sobre lo que es el mundo en que ésta transcurre» (1948: *Una interpretación de la historia universal*, O.C., 9, 105).

Pero es que pensar es ya, para Ortega, una *clase de acción*, pero una acción con una función muy particular: hacer posible otras acciones. En otras palabras, como señala Martín Serrano (1995, p. 125), «la vida es actividad ejercida sobre el medio, pero cuando esta actividad se ve imposibilitada, entonces ejercemos otro tipo de acción, el pensar, que vuelve a abrir el camino a la acción». Como escribe el propio Ortega, «con esto quiero decir que la vida no es fundamentalmente como tantos siglos han creído: contemplación, pensamiento, teoría. No; es producción, fabricación, y sólo porque éstas lo exigen; por lo tanto, después, y no antes, es pensamiento, teoría y ciencia. Vivir..., es decir, hallar los medios para realizar el programa que se es» (1933: *Meditación de la técnica*, O.C., 5, 341-342). O sea, que para Ortega la vida no es esen-

cialmente teoría, sino práctica, *acción*, y hasta el pensamiento es una *acción* necesaria para la ejecución de *más acciones*. Pero téngase en cuenta que Ortega no habla nunca de *conducta*, sino de *acción*, o sea, de comportamiento reflexivo y propositivo, dirigido por el pensamiento. El pensamiento es *acción*, dirigida a posibilitar *más acciones* con la explícita función de resolver la *inseguridad* inherente a la vida, es decir, con el objeto de ayudarnos a «saber a qué atenernos» en la caótica situación de nuestras vidas. «Lo esencialmente confuso, intrincado, es la realidad vital concreta, que es siempre única. El que sea capaz de orientarse con precisión en ella; el que vislumbre bajo el caos que presenta toda situación vital la anatomía secreta del instante; en suma, el que no se pierda en la vida, ése es de verdad una cabeza clara... Porque la vida es por lo pronto un caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha; pero le aterra encontrarse cara a cara con esa terrible realidad, y procura ocultarla con un telón fantasmagórico donde todo está muy claro» (Ortega, 1930: *La rebelión de las masas*, O.C., 4, 254). Y para ello *damos un sentido* a las cosas, a través del *pensamiento*, de las *ideas* y del *lenguaje*, tres conceptos tan inextricablemente unidos entre sí que resulta imposible aislarlos unos de otros, lo que supone un construccionismo que, aproximándose a Vygotski, va más allá de él acercándose al actual construccionismo social. Porque, para Ortega, el pensamiento, las ideas, las creencias y el lenguaje son constitutivos de la realidad. Por decirlo con palabras de Martín Serrano (1995, pp. 133-134), las cosas que nos rodean, antes de ser cosas, son capacidades de acción que se abren para la vida humana y que se resuelven en su aparecer como aquello con que podemos contar para realizar nuestras acciones... Las cosas, cuando *contamos-con* ellas, *son* también ellas mismas una pura acción que posibilita la praxis humana. Cuando actuamos, *contamos-con* la realidad, la asumimos de modo prerreflexivo en la forma de creencia, lo cual nos indica que a este nivel la realidad no aparece como algo que sea por sí mismo, que tenga entidad propia independiente de la acción en que ella se resuelve e independiente también de la acción humana que hace posible». Y es que, para Ortega, las cosas empiezan a ser cuando reparamos en ellas. De ahí que para Ortega el sujeto necesita al objeto para ser, pero también el objeto necesita al sujeto, lo que le convierte al pensador madrileño en construccionista y en postmoderno, como nuestro en otro lugar (Ovejero, en prensa). «Lo terrible es, por definición, el futuro, aquello en que aún no estamos... en la vida del hombre, el contorno es más poderoso que el hombre, precisamente porque una de sus partes -el futuro- no está allí. Y el futuro es infinito no ya en tiempo y en cantidad, sino en calidad.

Es lo indefinido: misterio, informe, inminente. Por eso el hombre necesita reducir la infinidad o limitación del mundo en que se encuentra viviendo, a la dimensión finita y limitada de su vida. Es decir, tiene que forjar un escorzo finito de la infinitud. Tiene que saber hoy lo que las estrellas son siempre. Este escorzo es el ser: el ser de algo, su 'es siempre', proyectado en una mente que dura sólo un rato. Según esto, tiene el famoso ser un carácter puramente intrahumano, doméstico. Fuera del hombre no hay ser. Por eso no está ahí; antes bien, para que lo haya tiene el hombre que buscarlo. En esta busca nace precisamente el ser... Las cosas no tienen por sí un ser. El ser surge como una necesidad que el hombre siente frente a las cosas... El futuro de las cosas tiene que ser imaginado, construido por el hombre. Y para ello tiene que pasar revista a cuanto de ellas recuerda, a lo que las cosas fueron hasta aquí, y procurar extraer de esa 'experiencia' una imagen o esquema de su conducta fija, de lo que son siempre, no en este o el otro instante. De esta suerte, construye el hombre tras las cosas efectivas de cada instante la 'cosa permanente, inmutable'; en suma, el ser de las cosas. Cuando cree haberlo hallado sabe ya a qué atenerse respecto a ellas, dejan de ser inseguras, indecisas, fluidas. El mundo no es ya un océano y la vida no es ya un naufragio. Bajo sus plantas siente la tierra firme, y el universo se convierte en una arquitectura con sus puntos cardinales, con su orden cósmico. Entonces puede el hombre decidir con alguna seguridad» (Ortega, 1930-31: *¿Qué es conocimiento?*, 1984, p. 152). Y es que, para el meditador de El Escorial, las ideas se estructuran en forma de «mundo»: «Las ideas, en cuanto merecen este exigente nombre de ideas, no son nunca mera recepción de presuntas realidades, sino que son construcciones de posibilidades» (Ortega, 1948: *Una interpretación de la historia universal*, O.C., 9, 184). Es más, escribe Ortega en otro lugar (1933: *En torno a Galileo*, O.C., 5, 63), «el conjunto de esas ideas (interpretaciones de la circunstancia) forma nuestro horizonte vital o mundo».

En definitiva, como certeramente puntualiza Martín Serrano (1995, p. 178), en Ortega el mundo no existe como algo dado, sino que es, más bien, el producto del proceso intelectual. Es el pensamiento el que al crear sus fantasiosas ideas y al combinarlas y relacionarlas entre sí crea, a su vez, el mundo, una interpretación de la realidad que percibimos y que vivimos como verdadero sostén ontológico de nuestra vida: «El Mundo, el Universo, no es dado al hombre: le es dada la circunstancia con su innumerable contenido. Pero la circunstancia y todo en ella es, por sí, puro problema. Ahora bien, no se puede estar en un puro problema...

El puro problema es la absoluta inseguridad que nos obliga a fabricarnos una seguridad. La interpretación que damos a la circunstancia, en la medida que nos convence, que la creemos, nos hace *estar seguros*, nos salva. Y como el mundo o universo no es sino esa interpretación, tendremos que el mundo es la seguridad en que el hombre logra estar. Mundo es aquello de que estamos seguros» (Ortega, 1932-33: *Unas lecciones de metafísica*, O.C., 12, 99).

En conclusión, pues, son las creencias y el pensamiento lo que construye el mundo, pero como no hay pensamiento sin lenguaje, también el lenguaje construye la realidad. «Merced a la actividad del pensamiento, la realidad caótica se troca en un orden de realidades, en un verdadero *cosmos* que ofrece seguridad a nuestra acción porque nos permite *saber a qué atenernos*, y ello porque en el pensar se nos revela la verdad de la cosa, su ser. Desde este punto de vista, el pensar consiste en averiguar o construir intelectualmente las dimensiones *definitivas* de las cosas, lo que éstas *son*. La realidad dada de modo preintelectivo, por consiguiente, no es nada, esto es, no tiene ser; ahora bien, esta nada o carencia de ser que muestra la realidad dada primigeniamente, antes de toda interpretación, no significa una nada absoluta, un no darse absolutamente nada, sino una nada que es un algo, pero un algo problemático. La conversión de la circunstancia en mundo es, por tanto, la condición sin la cual la vida humana no es posible y ello porque no se puede vivir en el interior de un problema. La circunstancia problemática está ahí precisamente para pasar a su través, para pasar por ella, siendo este pasar la interpretación que hacemos de ella: su conversión de realidad problemática en idea que nos asegura su comportamiento. Desde este punto de vista, el mundo está constituido por un conglomerado de ideas básicas que forman sistema, que tienen estructura inteligible y que, por ello, muestran *sentido*. Este sistema de ideas que es el mundo y que, por serlo, sirve de estructura ontológica sobre la cual poder desplegar las inclinaciones y potencialidades vitales, es lo que Ortega va a llamar 'creencias', las cuales son *ideas* que nos ofrecen las *convicciones* primarias sobre el ser de lo real sin las cuales la vida humana no es, sencillamente, posible. Podemos ya concluir esta sección afirmando que el mundo no es algo dado, sino que es *generado*: es producido por la actividad pensante del ser humano que construye abstractamente el ser, esto es, que otorga un ser o estructura ontológica a una realidad que de por sí es sólo puro problema» (Martín Serrano, 1995, pp. 179-180).

Y es que, como señala Luis de la Corte (1996, p. 110), todas las

reflexiones que Ortega elaboró sobre la vida interindividual llevan siempre implícita una perspectiva genética y hasta construccionista de las relaciones del hombre con su mundo natural y su mundo social, con lo que, al menos en cierta medida, se adelanta *La construcción social de la realidad*, el conocido libro que en 1966 publicaron Berger y Luckmann (1997a) e incluso el segundo y último libro que ambos autores han publicado juntos (Berger y Luckmann, 1997b) también es mejor entendido desde Ortega. Y ello es así porque, frente a lo social, que es principalmente, aunque no en exclusiva, lo impuesto, lo recibido, en cambio lo interindividual es lo construido, lo permanentemente sujeto a cambio y desarrollo. En consecuencia, no es de extrañar que las ideas de Ortega coincidan en alto grado con las de Vytoski o las de Mead. Analicemos, siquiera por encima, las similitudes con este último, similitudes ya percibidas y hasta estudiadas por otros muchos autores (Saavedra, 1991; Rodríguez Ibáñez, 1992; García Casanova, 1993; Carpintero, 1994; De la Corte, 1996). Así, como señala Luis de la Corte, la relación que encuentra Mead entre la acción humana y la constitución de los objetos tanto físicos como sociales tiene su perfecta correspondencia en capítulos precisos de *El hombre y la gente*. Más en concreto, «es la definición de acción como centro de todo análisis de la realidad -y no sólo de su nivel psicológico- lo que conecta desde un principio el pensamiento de estos dos autores⁶» (De la Corte, 1996, p. 111).

Por otra parte, como Mead y Vygotski (véase Valsiner y Van der Veer, 1996), también Ortega parece tomar prestada una idea de la *Psicología de los Pueblos* de Wundt, según la cual se supone la existencia de una cierta predisposición biológica al trato con los individuos de la misma

⁶ Una explicación plausible de esta relación, ya que no existe prueba de que Ortega hubiera leído a Mead, es la admiración previa que ambos autores sintieron por el filósofo francés Henri Bergson de quien Mead reconoce su acierto al plantear la «conciencia del mundo» como una mera abstracción de las posibles acciones que el sujeto pueda ejercer sobre él. La obra de Ortega, por otra parte, contiene diversas referencias a Bergson que, en cierta medida, representa la línea filosófica que Ortega tomó tras abandonar el neokantismo. Pero aún hay más datos que ayudan a entender tales similitudes entre Ortega y Mead: ambos estudiaron en Alemania, y en concreto en Leipzig, recibiendo los dos una fuerte impronta del pensamiento alemán en general y de Wundt en particular.

especie⁷. Wundt hablaba de cierto «impulso comunicativo» que él mismo infería de las consecuencias expresivas observadas en los animales y el hombre en la percepción de los gestos emocionales de sus congéneres. Consecuencias que consistían en la aparición y el desarrollo de la «comunicación gestual» entre dichos congéneres. Pero, como subraya De la Corte, tanto Mead como Ortega partían de la consideración wundtiana de un cierto sustrato biológico-innato para el principio de ese proceso de desarrollo. La carne es expresiva, para Ortega, y, como diría también Mead, desempeña la función de ponernos en la «actitud del otro», o sea, de anticipar, aunque sea vagamente, su acción sobre mí. Y no olvidemos que un aspecto absolutamente central en el «sistema» de Ortega estriba justamente en eso: en la necesidad que el hombre tiene de saber a qué atenerse.

En suma, «con la vinculación evolutiva planteada entre el gesto emotivo y el lenguaje y con la distinción expresa de los caracteres afectivo e intelectual de respectivos fenómenos psicológicos, Ortega se suma, una vez más, a Mead y Vygotski en su concepción de una psicología que, como han discutido recientemente Valsiner y Van der Veer (1996), plantea un modelo del desarrollo humano en el que lo afectivo precede a lo racional y supone, en el proceso de interacción del individuo con sus congéneres, la base para la adquisición de un nivel superior de funcionamiento -la racionalidad humana» (De la Corte, 1996, p. 114).

⁷ Pero la influencia de Wundt se constata también en otro aspecto de las ideas tanto de Ortega como de Mead: en la importancia que ambos dan al *gesto* como elemento central en la comunicación y, por consiguiente, en la acción humanas. «Como Mead explicó con más detalle que nadie, la adquisición del lenguaje constituye el desarrollo natural de ese juego mental por cuanto cumple mejor que cualquier otra clase de gestos la condición de provocar en quienes los realizan la misma reacción que incitarán en aquéllos a quienes serán dirigidos, lo que permite al ser humano anticipar mentalmente las consecuencias de su ejecución y decidir así, con plena responsabilidad de sus actos, la conveniencia o no de tal ejecución. Desde luego, Ortega no explicó con tantísimo detalle estos aspectos de la conexión entre gesticulación y lenguaje, pero sus precisiones acerca de las características originales de las relaciones interindividuales y sus propios argumentos sobre las precedencias del lenguaje lo sitúan en la misma línea trazada por el filósofo americano» (De la Corte, 1996, p. 115). De hecho, también Ortega da mucha importancia al gesto en *El hombre y la gente*.

6. CONCLUSIÓN

Como hemos dicho, de las dos tradiciones que en el siglo XIX imperaban en Europa, la positivista francobritánica y la historicista germana, fue la primera la que realmente marcó, ¡y de qué manera!, la trayectoria de las ciencias sociales en general y de la psicología en particular durante más de un siglo, de tal forma que tales ciencias han sido esencial e indiscutiblemente racionalistas, positivistas y empiricistas. Pero también han sido justamente ellas, y precisamente por ser racionalistas, positivistas y empiricistas, las que entraron en una profunda crisis durante los años 60 y 70 del presente siglo. Ése fue el caso, que conocemos bien, de la psicología social. Tal crisis de nuestra disciplina fue tan profunda que, como camino de salida de ella, se giró los ojos hacia la otra tradición, que no había quedado estancada en los siglos XVIII y XIX sino que, aunque minoritaria, también había ejercido una cierta influencia en las ciencias sociales -y entre ellas en la psicología y en la psicología social- del siglo XX (psicoanálisis, psicología fenomenológica, psicología existencialista, interaccionismo simbólico, etnometodología, etc.). Y desde este «giro antipositivista» -por circunscribirnos exclusivamente a nuestra disciplina- se están recuperando esas otras psicologías sociales que hemos mencionados (interaccionismo simbólico, etnometodología etc.) así como proponiéndose otras nuevas psicologías sociales que serían herederas de los ideales de la tradición alemana y de la obra de autores como Herder, Dilthey, Simmel, Husserl, Heidegger, etc. (etogenia, psicología social histórica, psicología conversacional, etc.). Es en este contexto en el que Ortega y Gasset adquiere una relevancia tal que, al menos a mi modo de ver, merece la pena hacer un esfuerzo no sólo para recuperar muchas de sus ideas, sino incluso para basar en tales ideas la construcción de una nueva psicología, donde, entre otras corrientes, yo destacaría la psicología de la acción o psicología de la vida cotidiana. En esta corriente la fertilidad de las ideas de Ortega sería sin duda muy importante.

La riqueza de Ortega en este campo proviene de que, con la ayuda de la hermenéutica existencialista de Heidegger, enriqueció el método fenomenológico, que como ya hemos dicho nunca había abandonado. Pero tal hermenéutica coincidía ya en cierto grado con las ideas que en su juventud había expuesto el filósofo español, sin duda bajo la influencia del vitalista Nietzsche. En consecuencia, es central en el pensamiento orteguiano el estudio de la vida cotidiana, pero entendiendo la vida como quehacer, como *acción*. En esta línea, en su libro más indiscutiblemente psicosociológico, *El hombre y la gente*, realiza Ortega una disección de la realidad del ser humano en tanto que existencia principalmente orien-

tada a -y ocupada en- la acción, a partir de dos trabajos anteriores, también ellos de gran interés psicosocial, *Ensimismamiento y alternación*, y *Meditación de la técnica*. Y, frente a Max Weber y a Alfred Schütz, Ortega distingue tres formas de acción, es decir, tres maneras diferentes, aunque muy relacionadas entre sí, que tiene el hombre de actuar sobre el mundo: 1) acción es lo opuesto a actividad, o sea, acción implica un plan preconcebido, lo que la convierte en un producto creativo de quien la ejecuta. No es mera conducta, mera actividad, sino que es actividad con finalidad, artificial propositiva. En este sentido se opone Ortega a todo conductismo y a todo mecanicismo, con lo que, obviamente, puede ser muy útil para la Nueva Psicología Social; 2) acción es, como suceso vital, algo que se hace con un *sentido*, razón o motivo para la vida: *razón vital*. Al ser arrojados al mundo, no nos queda otro remedio que hacer nuestra propia vida: la vida es quehacer, preocupación. La vida es, por tanto, un hacerse a sí misma a través de la acción humana. Y es así, dice el propio Ortega (1933: *Meditación de la técnica*, O.C., 5, 341), «porque en el caso de los demás seres se supone que alguien o algo que ya es, actúa; pero aquí se trata de que precisamente para ser, hay que actuar, que no se es sino esa actuación»; y finalmente, y 3) acción es toda operación que pone en contacto al sujeto con la realidad externa a él, lo que incluye actos manifiestos así como también actos mentales o intencionales. Y esta operación activa del sujeto es justamente la que constituye al objeto. Serían, pues, las prácticas sociales y discursivas las que construyen la realidad. También aquí se adelanta Ortega al construccionismo social e incluso, como señala Pedro Cerezo (1984), a Wittgenstein.

BIBLIOGRAFÍA⁸

- Antaki, Ch. (Ed.) (1988): *Analysis every-day explanations*, London: Sage.
 Berger, P.L. y Luckmann, Th. (1997a): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu (original, 1966).
 Berger, P.L. y Luckmann, Th. (1997b): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós (original,

⁸ Todos los trabajos de Ortega y Gasset aquí mencionados se han citado de las Obras Completas que en 1983 publicó, en 12 volúmenes, Alianza Editorial, excepto alguno que no aparece en la recopilación de Alianza. Por consiguiente, el número que sigue a O.C. se refiere al volumen de las citadas Obras Completas, y la fecha que figura en el texto es el de la publicación original de cada una de las obras.

- 1995).
- Borscheid, P. (1987): *Geschichte des Alters im 16. bis 18. Jahrhundert*. Munich: Coppenrath.
- Borscheid, P. y Teuteberg, H.J. (1983): *Ehe, Liebe und y Tod (Studien zur Geschichte des Alltags*, vol. 1). Munich: Coppenrath.
- Borst, O. (1983): *Alltagsleben in Mittelalter*. Francfort: Insel.
- Braudel, F. (1968): *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- Carpintero, H. (1984): Ortega y su psicología del hombre-masa, en J. Marías y cols. (Eds.): *Un siglo de Ortega y Gasset*, pp. 117-129. Madrid: Ed. Mezquita.
- Carpintero, H. (1994): *Historia de la Psicología Española*, Madrid: Eudema.
- Carpintero, H. y cols. (1984): *Un siglo de Ortega y Gasset*, Madrid: Mezquita.
- Cerezo Galán, P. (1984): *La voluntad de aventura: Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- De la Corte, L. (1996): *Elementos para una psicología social de la acción en Ortega y Gasset*. Memoria de Licenciatura. Madrid: Universidad Autónoma.
- Fierro, A. (1993): *Para una ciencia del sujeto*. Barcelona: Anthropos.
- García Casanova, J.F. (1993): *Ontología y sociología en Ortega y Gasset*. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.
- Habermas, J. (1987): *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus (2 vols.) (original, 1981).
- Habermas, J. (1988): *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos (original, 1982).
- Hirschberger, J. (1970): *Historia de la Filosofía*. Vol. 2. Barcelona: Herder.
- Holzkamp, K. (1970): Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen kritischemanzipatorischer Psychologie, *Zeitschrift für sozialpsychologie*, 1, 5-21 y 109-141.
- Ibáñez, T. (1990): *Aproximaciones a la Psicología Social*, Barcelona: Sendai.
- Legewie, H. (1988): Alltagspsychologie, en R. Asanger y G. Wenninger (Eds.): *Handwörterbuch der Psychologie*, pp. 15-20. Munich. Weinheim: Psychologie. Verlags Union.
- Lehr, U.M y Thomae, H. (1994): *La vida cotidiana: Tareas, métodos y resultados*. Barcelona: Herder (original, 1991).
- Luckmann, Th. (1977): Prólogo. En Schutz, A. y Luckmann, Th.: *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Martin Serrano, M. (1995): *Crítica de la razón dialéctica en Ortega*. Tesis Doctoral no publicada. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Natanson, M. (1974): Introducción. En Schütz (1974a): *El problema de la realidad social*, pp. 15-32. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ortega y Gasset, J. (1983): *Obras Completas*. 12 vols. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1984): *¿Qué es el conocimiento?*. Madrid: Alianza.
- Osés, J.M. (1989): *La sociología en Ortega y Gasset*. Barcelona: Anthropos.

- Ovejero, A. (1992a): Algunas consideraciones sobre la psicología social de Ortega, *Interacción Social*, 2, 85-108.
- Ovejero, A. (1999): *La nueva psicología social y la actual postmodernidad*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- Ovejero, A. (2000): *Ortega y la postmodernidad*. En prensa.
- Pérez Álvarez, M. (1996): *Tratamientos psicológicos*. Madrid: Universitas.
- Pinillos, J.L. (1983): Las investigaciones psicológicas de Ortega, *Teorema*, 18, 495-503.
- Pinillos, J.L. (1984): Ortega y la psicología. *Campus* (Universidad de Alicante), 3/4, 37-44.
- Rodríguez Ibáñez, J.E. (1998): *La perspectiva sociológica: Historia, teoría y método*. Madrid: Taurus (original, 1989).
- Saavedra, L. (1991): La sociología de Ortega y Gasset. Cap. IV de *El pensamiento sociológico español*. Madrid: Taurus.
- San Martín, J. (1994): *Ensayos sobre Ortega*, Madrid: UNED.
- San Martín, J. (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega: Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos.
- Schütz, A. (1993): *La construcción significativa del mundo social: Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós (original alemán, 1932).
- Schütz, A. (1993): *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu (original, 1962: Primer Volumen del *Collected papers*, compilado por Maurice Natanson y publicado en La Haya, Holanda).
- Silver, P.V. (1978): *Fenomenología y razón vital. Génesis de «Meditaciones del Quijote» de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza.
- Torregrosa, J.R. (1985): Ortega y la psicología social histórica, *Revista de Psicología Social*, 0, 55-63.
- Trunz, E. (1990): *Ein Tag in Goethes Leben*, Munich: Beck.
- Valsiner, J. y Van der Veer, R. (1996): Desde el gesto hasta el «self»: Perspectivas comunes en las sociopsicologías de George Herbert Mead y Lev Vygotski. En D. Páez y A. Blanco (Eds.): *La teoría sociocultural y la psicología social cultural*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.
- Vela, F. (1961): *Ortega y los existencialismos*. Madrid: Revista de Occidente.
- Wahl, H.U. (1990): Auf dem Weg zu einer alltagsbezogenen Gerontopsychologie, *Zeitschrift*
- Wertsch, J. (1993): *Voces de la mente: Un enfoque sociocultural para el estudio de la acción mediada*. Madrid: Visor.
- Wetherell, M. y Potter, J. (1988): Discourse analysis and interpretative repertoires, en C. Antaki (Ed.): *Analysing everyday explanations*, pp. 168-183. Londres: Sage.
- Wolf, W. (1988): *Alltagsbelastung und Partnerschaft*, Berna: Huber.
- Zuschlag, B. y Thielke, W. (1988): *Konfliktsituationen im Alltag*, Gotinga: Verlag für Psychologie.