

## El «Sistema de Psicología», de Ortega y Gasset

En su reciente y largamente esperado libro sobre Ortega, Julián Mariás señala la conveniencia de distinguir entre los escritos que el propio Ortega destinó a la imprenta y los que quedaron inéditos y han ido apareciendo poco a poco después de su muerte. Los primeros, sostiene, se entienden por sí mismos, y sólo ellos deben ser considerados propiamente como su *obra*; los segundos, en cambio, reclaman una «reconstrucción de su contexto real» sin la cual resultan, a la postre, mutilados e ininteligibles<sup>1</sup>.

A esta última categoría pertenecen, desde luego, las notas de las quince lecciones correspondientes a un «Curso público sobre Sistema de la Psicología» —así fue anunciado— que impartió Ortega en el Centro de Estudios Históricos de 1915 a 1916; notas que, junto con otros escritos orteguianos de temática filosófico-psicológica, han sido recientemente publicadas con el título de *Investigaciones psicológicas*<sup>2</sup>. Aunque algunas de las lecciones que componen este curso de Ortega

---

<sup>1</sup> MARIÁS, J.: *Ortega II. Las trayectorias*. Alianza. Madrid, 1983 (16-17).

<sup>2</sup> Las *Investigaciones psicológicas* de Ortega fueron publicadas por primera vez en 1982 por la Revista de Occidente en Alianza Editorial, en edición de Paulino Garagorri. Se incluyen en ellas, además de las quince lecciones del «Sistema de Psicología», el discurso sobre «Sensación, construcción e intuición» pronunciado en el IV Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias (junio, 1913); la serie de artículos «Sobre el concepto de sensación» aparecidos en la *Revista de Libros* (junio, julio y septiembre de 1913); y unos artículos inéditos y sin fecha sobre las voces «abstracción», «abstracto» y «apercepción» destinados, al parecer, a formar parte de un diccionario filosófico que nunca fue llevado a término. Posteriormente, en 1983, las *Investigaciones psicológicas* han sido incorporadas al tomo XII de las *Obras Completas* de Ortega, en la edición de Alianza Editorial conmemorativa del centenario de su nacimiento. Su contenido es el mismo de la edición anterior, a excepción de los artículos «Sobre el concepto de sensación», que ya habían sido publicados en el tomo I.

fueron redactadas con todo detalle por su autor, otras muchas se reducen a un mero guión o recordatorio cuyo preciso sentido dista mucho hoy de resultar inequívoco. Si a ello se añade que el curso en cuestión quedó incompleto, se comprenderá que la necesidad de esa «reconstrucción contextual» que exigía Marías para los inéditos de Ortega sea en este caso absolutamente ineludible.

Las páginas que siguen no tienen otra pretensión que la de proporcionar algunos materiales para una reconstrucción semejante, que empieza por serlo del hilo argumental mismo del curso, tantas veces cortado por digresiones, detenimiento en cuestiones de detalle y tratamiento esquemático de otras muchas. En su desarrollo atendemos fundamentalmente a tres niveles de «contextuación»: en primer lugar, al constituido por el horizonte de pensamiento que ofrece a Ortega la psicología de su tiempo, con la cual hubo de contar a la hora de concebir su curso y a la que frecuentemente alude, por lo general de una manera crítica y casi nunca suficientemente explícita; en segundo lugar, al que representa la propia obra de Ortega anterior y posterior a este curso, por referencia a la cual es posible muchas veces descubrir el sentido último de las notas de este «Sistema de la Psicología»; y finalmente, al propio contexto de la psicología de nuestros días, desde cuya situación crítica y planteamientos adquieren nueva luz y actualidad estas páginas de Ortega.

### I. ¿Un sistema psicológico de Ortega?

A nadie puede extrañar la promesa de un curso «sistemático» en un autor de tan decidida vocación de sistema como Ortega. «Un hábito mental que no he logrado dominar —había escrito ya en 1908— me impele a ver todos los asuntos sistemáticamente. Creo que entre las tres o cuatro cosas incommoviblemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema». Pero añadía: «De aquí la enorme dificultad que encuentra lo verdadero para resplandecer en un artículo o en un discurso parlamentario»<sup>3</sup>. Esta dificultad que el propio Ortega señalaba con clara conciencia en fecha tan temprana y que el carácter deliberadamente breve y circunstancial de sus escritos agravaba de forma considerable, ha sido la fuente de no pocos malentendidos acerca del

---

Las referencias que en lo sucesivo hagamos al «Sistema de Psicología» se incorporarán al texto con la abreviatura *SP*, seguida del número de página correspondiente al vol. XII de las *Obras Completas* (Alianza. Madrid, 1983). El resto de las referencias a las obras de Ortega remiten a las *Obras Completas*, vols. I-XI (Revista de Occidente. Madrid, 1946-1969), de las que se indica el volumen y la página.

<sup>3</sup> «¿Hombres o ideas?». I, 434-5.

efectivo alcance de su pensamiento. Pero es que, como ha sugerido bien Marías<sup>4</sup>, los escritos de Ortega deben ser entendidos como *icebergs*, superficie visible y diminuta si se compara con la inmensa mole de trabajo pensamiento que la sostiene. Y este singular carácter de los escritos orteguianos se hace patente sobre todo cuando nos los habemos con sus cursos universitarios. Muchos de ellos, como es sabido, aun habiendo sido redactados minuciosamente por su autor —piénsese, por ejemplo, en su formidable *¿Qué es filosofía?*— quedaron inéditos y sólo llegaron a publicarse después de su muerte. Pues bien, en ellos suele ponerse de manifiesto esa voluntad de sistema que, según se lamentaba, a duras penas lograba transparecer en sus ensayos siendo como era, para él, «lo específico de la inspiración filosófica»<sup>5</sup> y una cuestión de «honradez» para el pensador<sup>6</sup>. En sus cursos se revela como en ninguna otra parte el fondo sustentador de los escritos orteguianos más incidentales, la tupida trama de pensamiento a que éstos pertenecen. Así, por ejemplo, en este «Curso público sobre Sistema de la Psicología» que nos ocupa, descubrimos, entre otras muchas cosas, el origen del ensayo de *El Espectador* «Conciencia, objeto y las tres distancias de éste»; el cual, referido al ámbito de problemas abordados aquí por Ortega, encuentra su alvéolo preciso en una red de múltiples conexiones que quedaban antes implícitas y que le hacen cobrar un relieve y significación nuevos. De ahí el enorme interés que tiene hoy la publicación de las notas de Ortega para sus cursos; incluso cuando, como en el presente caso, éstas se reduzcan a veces a puro esquema y se hallen inconclusas, para quienes no pudieron asistir personalmente a sus clases poseen el inapreciable valor de iluminar de algún modo la base oculta, sumergida, de su pensamiento, precisamente aquélla en que se manifiesta mejor la índole sistemática del mismo.

Acaso llame la atención, en cambio, el hecho de que Ortega haya consagrado íntegro a cuestiones psicológicas uno de sus cursos universitarios. Debe recordarse, sin embargo, que el interés orteguiano por la psicología fue muy temprano y duradero. Se ha llegado a sospechar, incluso, si no sería el deseo de estudiar psicología experimental lo que le impulsara a elegir Leipzig como meta de su primer viaje a Alemania en 1905<sup>7</sup>. De su época como estudiante en este país se sabe, además, que no sólo cursó estudios de psicología teórica —los de Psicología General con Paul Natorp, ya en Marburgo— sino que asimismo estudió a fondo psicología fisiológica<sup>8</sup>, disciplina cuyos supuestos y planteamien-

<sup>4</sup> Ortega I. *Circunstancia y vocación*. Revista de Occidente. Madrid, 1960 (253).

<sup>5</sup> «Prólogo para alemanes». VIII, 27.

<sup>6</sup> «Algunas notas». I, 115.

<sup>7</sup> SILVER, P. W.: *Fenomenología y razón vital. Génesis de «Meditaciones del Quijote» de Ortega y Gasset*. Alianza. Madrid, 1978 (35).

<sup>8</sup> *Ibidem*, 49.

tos no desaprovechó ya ocasión alguna para criticar. Por otra parte, es bien conocido su papel como promotor de la traducción al español de la obra de Freud, autor sobre el que escribió un estudio que anticipa en varias décadas algunas de las objeciones que habría que hacerle la crítica psicológica posterior<sup>9</sup>. Más afín a la propia orientación orteguiana, la psicología fenomenológica está presente de una forma «ejecutiva» en la obra de nuestro filósofo al menos desde 1913<sup>10</sup>. Y resulta sumamente significativo que Ortega se sintiese más vinculado a la «generación de 1830» —esto es, la generación «psicologista» de Brentano, Wundt y Dilthey— que a las inmediatamente posteriores, las generaciones neokantianas que le preceden<sup>11</sup>; hasta él mismo parece haberse considerado en algún momento un filósofo orientado psicológicamente en la línea de aquéllos<sup>12</sup>. No será preciso alargar estas referencias con la mención de las obras psicológicas traducidas a instancias suyas por la Revista de Occidente, ni nos es posible tampoco entrar aquí en los análisis que su propia obra contiene de hechos, conceptos y autores de relevancia psicológica. Bastará a nuestros propósitos recordar tan sólo, para terminar, que el nombre de Ortega figuraba en la presidencia de honor del Congreso Internacional de Psicología que debía haberse celebrado en Madrid en 1937; junto al suyo, el de esas dos grandes figuras de la psicología española que son Emilio Mira y José Germain. Este último evocaba a Ortega hace pocos años, al escribir su autobiografía, a propósito del establecimiento en Madrid del Instituto Nacional de Orientación y Selección Profesional: «Yo, vistas sus visitas frecuentes y su interés por los libros de la Biblioteca que estábamos constituyendo, me atreví a solicitar su colaboración con nosotros. Fue entonces cuando me replicó que le interesaría colaborar, pero que entonces y por algunos años tenía larga tarea que realizar, pero que hacia los años 60, sí podría establecerse esa colaboración, pero añadió, para entonces la psicología no irá por el camino que va ahora, sino que será la Psicología Social la que suscite la atención de todos. No cabe mayor intuición...»<sup>13</sup>. En definitiva, pues, la psicología fue para Ortega una ciencia «fabulosamente interesante»<sup>14</sup> que atrajo poderosamente su atención desde muy pronto y que, para 1915, poseía ya una nada desdeñable presencia efectiva en la configuración de su propio pensamiento. Nada más natural que el que llegara a convertirse alguna vez en tema de reflexión de un curso.

No debe buscarse, sin embargo, en estas lecciones orteguianas, un

<sup>9</sup> «Psicoanálisis, ciencia problemática». I, 216-238.

<sup>10</sup> «Sobre el concepto de sensación». I, 245-261.

<sup>11</sup> «Prólogo para alemanes». VIII, 31.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 32.

<sup>13</sup> GERMAIN, J.: «Autobiografía». *Revista de Historia de la Psicología* (1980). I, 1 (25-6).

<sup>14</sup> *Origen y epílogo de la filosofía*, IX, n. 370.

sistema acabado de psicología. En primer lugar, porque tampoco se trata de un curso acabado. Las lecciones publicadas no parecen contener sino una parte de la temática concebida por nuestro autor como integrante de un sistema psicológico. Así lo sugiere, al menos, el abrupto final de las mismas y la alusión, en la última de ellas, a otro curso que habría de continuarlas (SP, 449). Pero es que además, en segundo lugar, tampoco es en rigor un curso *de psicología*. De las quince lecciones que lo componen, sólo los temas de las tres últimas, en el mejor de los casos, pueden considerarse estrictamente psicológicos; bien entendido que se trata de cuestiones propias de una psicología *descriptiva*, la cual, en tanto que delimitadora del contenido de los fenómenos en cuanto tales (SP, 449), ha de ser, en opinión de Ortega, previa a una psicología explicativa y condición posibilitante de la misma. ¿Y en cuanto al resto? Ortega lo dice sin ambages en una de sus primeras lecciones: de lo que va a ocuparse fundamentalmente a lo largo de este curso es de indagar acerca de la *posibilidad* de la psicología, y es claro que semejante tarea de tan kantianas resonancias no es en sí misma psicológica sino decididamente filosófica —filosofía, escribirá en efecto, es una «ciencia de "posibilidades" o "idealidades"», en contraposición con las ciencias de la naturaleza, entre las que cuenta a la psicología, que lo son de «realidades» (SP, 361)—. A la postre, pues, el «Sistema de Psicología» resulta ser un curso de filosofía. ¿Será entonces del todo equívoco su título? ¿Qué es lo que tiene, a última hora, de sistemático y de psicológico este curso filosófico de Ortega?

De que al sistema aspiraba su autor no puede caber duda alguna. Y no es sólo que sepamos de su vocación sistemática, tantas veces expresada por él en épocas distintas de su vida, por otros escritos suyos; es que él mismo lo hace constar en éste al formular con toda claridad los objetivos de su curso: el propósito central que lo anima, nos dice en el umbral del mismo, es «estudiar los problemas fundamentales de la psicología con el fin de hacer posible un sistema psicológico» (SP, 342). ¿Quedó, pues, truncado este propósito? En cierto modo sí, porque, a pesar del interés enorme que para la psicología tiene su obra toda<sup>15</sup>, Ortega no llegó a cuajar nunca de forma explícita un sistema psicológico como el que parecía prometer el título de su curso. Probablemente tampoco llegó a poseer nunca un sistema tal; después de todo, como escribiera en cierta ocasión, a lo que obligaba la «honradez del pensador» no era a «tener listo un sistema», sino a «tratar de formárselo»<sup>16</sup>.

En seguida se echa de ver, sin embargo, que sus lecciones en modo alguno carecen de valor sistemático. Porque, de una parte, el sistema a

<sup>15</sup> Cfr., por ejemplo, PINILLOS, J. L.: «Ortega y su proyección psicológica». *ABC* (1983), 7 de mayo; y CARPINTERO, H. «Procesos psicológicos y situación histórica en el pensamiento de Ortega». *Psicopatología* (1983), III, 2 (157-170).

<sup>16</sup> «Algunas notas». I, 114-5.

que Ortega se refiere en este caso no es el de las verdades (transubjetivas) que constituyen la *ciencia*, sino el de los actos subjetivos por los que «descubrimos, aprehendemos, entramos en posesión de verdades»: en ello consiste la *investigación*, de acuerdo con la distinción orteguiana, y desde el comienzo de estas lecciones se destacará el carácter que ellas tienen de investigaciones, su condición de «afanes subjetivos» (SP, 341). Escribiendo años más tarde a propósito del pensamiento de Dilthey, diría: «Lo más obvio y claro en todo hecho de conciencia es que se presenta siempre y constitutivamente en conexión con otros hechos de conciencia... Lo más esencial del hecho de conciencia es que se da en complejo, conexión, interdependencia y contexto con otros hechos de conciencia»<sup>17</sup>. Algo semejante parece haber tenido Ortega *in mente* al referirse a la sistematicidad de su curso: se indicaba con ella, ante todo, la conexión de actos subjetivos en que la investigación consiste. Pero además, por otra parte, la índole sistemática de las lecciones vendrá garantizada por los problemas mismos investigados, problemas cuyo valor sistemático subraya Ortega calificándolos de «nodales». Ambos aspectos merecen ser comentados por separado.

## II. Sentido de las «investigaciones psicológicas» orteguianas

Pretende Ortega exponer en este «Sistema de Psicología», según sus propias palabras, sus «investigaciones psicológicas» de los últimos años (SP, 341). Y al comunicarlo así a sus oyentes, subrayaba esta expresión: *investigaciones psicológicas*. No se trata, a mi entender, de un hecho casual. Por el contrario, con ello estaba señalando, con toda intención, tres rasgos al menos que me parecen decisivos en la concepción —y subsiguiente comprensión— de estas lecciones; a saber: la índole *subjetiva, progresiva y fenomenológica* de las mismas.

1. Subjetiva, en efecto; porque, como hemos visto, Ortega distingue cuidadosamente entre la investigación o momento subjetivo de la ciencia, y la ciencia misma, esto es, el nivel transubjetivo del sistema de las verdades. Con esta distinción parece Ortega querer descargar de «osadía científica» (SP, 341) la doctrina expuesta y despojar así a sus palabras de unas pretensiones que pudieran enajenarle la atención benévola de su auditorio. Pero no se trata sólo, claro está, de un ardid de buen retórico. Hay que destacar asimismo la eficacia pedagógica de semejante procedimiento expositivo: al evitar presentar sus ideas como ciencia *hecha* (revestida por tanto de esa «costra utilitaria» a la que se referirá años más tarde como uno de los grandes obstáculos con que

<sup>17</sup> «Guillermo Dilthey y la idea de la vida». VI, 192. Y también, en sentido análogo: «Sistema es unificación de los problemas, y en el individuo unidad de la conciencia, de las opiniones» («Algunas notas». I, 114).

tropieza el aprendizaje de un saber) estaba también invitando a sus oyentes a participar personalmente en el proceso de «descubrimiento» y «aprehensión» de las verdades —recuérdese la concepción orteguiana de verdad como des-cubrimiento, *alétheia*— ante las que va situándole el conferenciante. La insistencia en el carácter subjetivo de sus lecciones, finalmente, permite a Ortega plantear un problema gnoseológico y psicológico que proporciona al mismo tiempo una de las claves fundamentales para la intelección del propósito y sentido generales del curso. El problema, clásico, es el de cómo «la conciencia llega a superar los límites de la individualidad y dota a ciertos contenidos suyos de valor transubjetivo» (SP, 340); en otras palabras, cómo la investigación llega a convertirse en ciencia. Y Ortega hace hincapié en el momento investigador, no porque se adscriba a una corriente subjetivista de pensamiento al estilo de los distintos idealismos decimonónicos, sino precisamente por la razón contraria: «porque veo... la misión epónima de nuestra época en purificar el contenido de la ciencia de todo subjetivismo... me interesa insistir sobre lo que, en efecto y en verdad, es intervención subjetiva, momento subjetivo de la ciencia» (SP, 338). Instalado, pues, de entrada, en un punto de vista individual y subjetivo —no es posible otro auténtico, de acuerdo con una de las tesis más básicas de su filosofía—, Ortega se va a proponer mostrar que éste no está reñido con la objetividad de la verdad; antes bien, que ésta lo presupone. En una de sus principales vertientes, en consecuencia, su «Sistema de Psicología» representa el esfuerzo por ser fiel a aquella «misión» superior del subjetivismo idealista del siglo anterior.

2. Esto nos lleva a lo que señalábamos antes como segundo rasgo sobresaliente en la fisonomía de este curso de Ortega: lo que denominábamos su carácter «progresivo». La investigación es, para el filósofo madrileño, el procedimiento por el que la ciencia avanza, y ello obliga al investigador a procurar ir más allá del nivel en que la encuentra, a «superar el clasicismo» (SP, 341), según sus palabras. En este caso, el clasicismo científico viene representado por «la psicología dominante en el siglo XIX» (SP, 341), cuya principal insuficiencia caracteriza Ortega con las siguientes palabras de su última lección: «Para la psicología desde Locke y sobre todo desde Berkeley y Hume, las sensaciones son el contenido primario de la conciencia, es decir, que el término de nuestra conciencia, aquello de que nos damos cuenta es siempre un conjunto de sensaciones. Como las sensaciones son estados subjetivos, la consecuencia ineludible es que el contenido primario e inmediato de nuestra conciencia es lo subjetivo. De modo que lo único que directamente advierto y encuentro es mi yo, y sólo al través de mi subjetividad, mediatamente y secundariamente —es decir, ficticiamente—, el mundo objetivo. Este es el pecado original del subjetivismo al que tantas veces nos hemos referido» (SP, 450). La psicología, pues, obra principalmente del siglo XIX —como dice con razón Ortega (SP, 341)—, arrastra desde

sus raíces en la filosofía del empirismo inglés el lastre subjetivista; superarlo constituye para él, como sabemos, «el tema de nuestro tiempo». He ahí, por consiguiente, la razón última de su interés por la psicología en este curso: la superación del subjetivismo idealista, uno de los motivos inspiradores principales de su pensamiento, le obligaban a enfrentarse críticamente a los planteamientos de la psicología decimonónica, que constituía uno de sus baluartes fundamentales.

En este propósito de superar la psicología «siglo XIX» concuerda Ortega con un amplio movimiento de insatisfacción por la misma que venía dejándose sentir entre los propios psicólogos desde algún tiempo atrás. En efecto, el esfuerzo de Fechner, Helmholtz, Wundt y tantos otros por establecer el estudio de la conciencia sobre el modelo de las ciencias naturales no había prosperado sin oposición: voces bien significativas para el futuro de la psicología —como las de Brentano y Dilthey, por mencionar sólo dos de las más relevantes— se habían alzado ya a lo largo del último cuarto de siglo contra semejante proyecto. Era sin embargo en esos primeros años del XX en que escribe Ortega cuando se hacía patente sin reservas la inviabilidad del mismo: el quehacer psicológico se diversificaba entonces en múltiples direcciones, entrando en lo que algunos autores actuales han considerado como su primera crisis paradigmática.

Unos pocos ejemplos bastarán, seguramente, para ilustrar la situación. Precisamente en 1900 ven la luz pública dos obras que ponen en cuestión el objeto mismo de la psicología tal como Wundt —representante máximo de la psicología «siglo XIX», según Ortega (SP, 356)— la había entendido, y que sientan las bases de otras tantas doctrinas alternativas: son *La interpretación de los sueños*, con la que Freud inaugura el amplio movimiento psicoanalítico, y las *Investigaciones lógicas* de Husserl, obra capital del fenomenológico. A su vez, la escuela que se forma en Würzburg alrededor de O. Külpe a raíz de su defección del wundtismo da a conocer sus primeros resultados en 1901 (Mayer y Orth, «Sobre la naturaleza cualitativa de la asociación»). La orientación americana, por su parte, se hallaba ya prefigurada en los *Principios de psicología* (1890) de William James, y vendrá a consolidarse en una corriente «funcionalista» merced a la obra de J. Dewey («El concepto de arco reflejo en psicología», 1896) y de J. R. Angell (*Psicología*, 1904). Finalmente, de 1912 y 1913 datan, respectivamente, los arranques de las escuelas de la Gestalt (Wertheimer, «Estudios experimentales sobre la visión del movimiento») y conductista (Watson, «La psicología tal como la ve un conductista»). Tales son algunas de las «explosiones domésticas», por emplear la expresión de Ortega, que se están produciendo en psicología en el momento en que éste piensa y escribe sus lecciones. No es sorprendente que, ante semejante panorama, escribiera en ellas que «uno de los temas que hoy más se discuten en psicología es la definición misma de la psicología» (SP, 347). Ortega

percibe con claridad la crisis que la psicología atraviesa y se apresta a encararla de la única forma en que, a su entender, puede ser afrontada satisfactoriamente: haciendo uso de esa «técnica de la precisión conceptual» (SP, 349) que es, de acuerdo con su expresiva caracterización, la filosofía.

3. El énfasis orteguiano en la expresión «investigaciones psicológicas» posee una última resonancia a la que no quisiera dejar de referirme. Al escuchársela a Ortega en la fecha en que es pronunciada, difícilmente podría evitarse pensar en aquellas otras «investigaciones», las *lógicas* de Husserl, tan próximas en el espíritu y en el tiempo a estas psicológicas orteguianas. Verdad es que la fenomenología husserliana no era aún vigente en estos años en Alemania<sup>18</sup>; pero no lo es menos que Ortega venía ocupándose de ella desde 1912 (así lo afirma en su «Prólogo para alemanes», de 1934) y, por escrito, desde el año siguiente. La alusión que encierra, pues, es clara. No parece sino que, con esta declaración inicial, Ortega deseara situar su exposición bajo la «tutela» del «padre» de la fenomenología; a él atribuye más adelante, por otra parte, precisamente por aquellas *Investigaciones lógicas* suyas, la «repentina primavera que en estos últimos años ha venido para la Psicología» (SP, 444). La inspiración fenomenológica de estas lecciones es grande, en efecto, y se ha llegado a decir por ello que el título elegido para las mismas es inadecuado, ya que no se trataría en ellas tanto de psicología como de fenomenología<sup>19</sup>. A mi juicio, sin embargo, semejante afirmación no atiende suficientemente a la intención que preside la totalidad del curso ni a la propia concepción orteguiana de psicología que en él se manifiesta. Porque 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. No debe olvidarse que nuestro filósofo consideró siempre la fenomenología como un «prodigioso instrumento»<sup>20</sup>, cuya eficacia en la investigación psicológica había aprendido bien en la obra de los psicólogos fenomenológicos de Munich (Geiger, Pfänder) y Gottinga (Jaensch y Katz, entre otros)<sup>21</sup>. Es, pues, la psicología la que justifica aquí a la fenomenología, no viceversa; es la psicología el objetivo constante, aún cuando Ortega parezca perderlo a veces de vista en los amplios meandros que son característicos de su peculiarísimo estilo expositivo. Y así, como su autor nos hace notar al filo ya de la última lección, descubrimos de pronto que, «mientras creíamos que habíamos

<sup>18</sup> MARIAS, J.: *Ortega I...* (85).

<sup>19</sup> BENITEZ, A.: «J. Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas*». *Teorema* (1982). XII, 1-2 (215).

<sup>20</sup> «Prólogo para alemanes». VIII, 42.

<sup>21</sup> SILVER, P. W.: *Fenomenología...* (95); y ORRINGER, N. R.: *Ortega y sus fuentes germánicas*. Gredos. Madrid, 1979 (36-41).

hablado de lógica y de metafísica y de gramática», nos encontramos, en realidad, con que «hemos arribado al núcleo cordial de la psicología» (SP, 442).

Se dirá acaso que esto contradice nuestra afirmación anterior, según la cual este curso orteguiano no lo es propiamente, al menos en sus cuatro quintas partes, de psicología sino de filosofía. No hay, a mi juicio, tal contradicción, aunque quizá convenga matizar un tanto el sentido de aquélla. Hemos dicho que se trata fundamentalmente de unas lecciones de filosofía, y así es. Pero debe precisarse que el objeto sobre el que recae la reflexión filosófica de Ortega en este caso es justamente la psicología. No se trata con ello de abogar por una especie de «teoría de la doble verdad» psicológica, la del psicólogo y la del filósofo —nada más ajeno a la intención de nuestro autor—, sino más bien de reconocer el papel que este último puede y debe desempeñar en la clarificación del ámbito y método propios de una ciencia en crisis. «No cabe..., resolver el problema de los fenómenos celestes mejor ni de otro modo que como los resuelve el astrónomo», escribe refiriéndose a la astronomía como ejemplo de una situación que considera igualmente aplicable a la psicología (el lector podrá hacer sin dificultad las oportunas substituciones terminológicas). «No tiene sentido que la filosofía se plantee de nuevo y a su manera las cuestiones astronómicas. No hay una filosofía astronómica». Y agrega más adelante: «No hay una filosofía astronómica si por tal se entiende un filosofar sobre los astros, pero hay una filosofía de la ciencia astronómica. Lo que la estrella es para la astronomía, es la astronomía para la filosofía» (SP, 351-2). El «Sistema de Psicología» orteguiano es, pues, ante todo, un curso de filosofía, pero de *filosofía de la psicología*, donde se intentará plantear de raíz las cuestiones capitales que permitan establecer su posibilidad como ciencia sistemática.

### III. *Los «problemas nodales» de la psicología*

La posibilidad de un sistema de psicología depende, como veíamos más arriba siguiendo a Ortega, del valor sistemático de los problemas mismos investigados, de su condición de problemas «nodales» (para nuestro autor, «aquellos que en sí mismos tienen el carácter de problemas de detalle pero, una vez resueltos, se advierte que la luz de su solución irradia automáticamente sobre una muchedumbre de otros problemas, que quedan prácticamente resueltos») (SP, 343). La investigación de tales problemas será, por consiguiente, el procedimiento a seguir; y lo será, como podrá apreciarse de inmediato, no sólo en este curso psicológico suyo. Expresiones como «tratar los temas que en sí mismos tienen valor sistemático no sistemáticamente sino independientemente» (SP, 343), o como, con otras palabras, ocuparse monográfica-

mente de cuestiones «externamente independientes, pero... internamente conexas» (SP, 345), con las que Ortega caracteriza su modo de proceder en estas lecciones, resultan también, a mi juicio, extraordinariamente adecuadas como caracterización general de su manera singular de hacer filosofía (compárense, por ejemplo, con aquella otra en que, en una obra tan tardía como *La idea de principio en Leibniz*, se expresaba en análogo sentido para referirse al fenómeno «vida humana»: «Para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático —escribía— hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí sistema*») <sup>22</sup>. Ellas anticipan, pues, a modo de declaración programática, toda una obra filosófica cuya asistemática apariencia o «externa independencia» de sus cuestiones ha impedido a menudo ver la firme «conexión interna» de las mismas.

¿Cuáles son, para Ortega, los «problemas nodales» de la psicología? No es fácil decirlo. Porque si bien él insiste en la primera lección en que es de ellos de los que va a tratar su curso, no vuelve luego a referirse al carácter «nodal» de los problemas en cuestión. De modo que, aunque en algunos casos la nodalidad del tema tratado esté fuera de toda duda —es el caso de la definición misma de lo psíquico, objeto de la lección segunda, que Ortega menciona como caso paradigmático (SP, 343)—, en otros dista mucho de estarlo. Ello no obstante, intentaremos aquí indicar las principales cuestiones abordadas a lo largo de este curso orteguiano, con el fin de dar alguna idea de su contenido y línea argumental.

*1. Hacia una definición de lo psíquico.* Sentados el propósito y estrategia generales del curso en la primera lección, Ortega se plantea en la segunda el problema, ciertamente nodal para la psicología, de la definición de lo psíquico. Es, según él, la falta de una definición satisfactoria lo que constituye «el error radical de la psicología "siglo XIX"» (SP, 349) y la causa de su fracaso último. Es claro que la demarcación del tema propio de la psicología no es en sí misma un tema psicológico; y, en opinión de nuestro autor, los psicólogos del siglo pasado estaban tan preocupados por establecer la independencia de su ciencia que no se hallaban en condiciones de abordar debidamente una cuestión de tanta envergadura filosófica. En la psicología de su propio tiempo, sin embargo, detecta Ortega un sentimiento creciente de urgencia por remediar esta situación, sentimiento que se manifiesta en la proliferación de la literatura sobre el tema. El mismo no ofrece aquí, empero, una definición propia de lo psíquico —habrá que esperar a la última lección del curso, momento en que probablemente supone ya al auditorio con la preparación suficiente como para presentarla sin riesgo de ser malentendido, para encontrar la fórmula orteguiana definidora de la

<sup>22</sup> *La idea de principio de Leibniz y la evolución de la teoría deductiva.* VIII, 273.

tarea de la psicología—. Se limita en cambio, en este punto, a realizar un análisis crítico de las que considera principales opciones tradicionales: la que define lo psíquico como interno por oposición a lo físico o externo; y la que niega que entre lo físico y lo psíquico pueda establecerse distinción alguna.

En el primer caso, la objeción fundamental radica en el carácter relativo y contradictorio que, a juicio de Ortega, tiene una distinción basada en semejante criterio: lo interno en unos casos es externo en otros, según qué fenómeno sea el que se tome como término de comparación; en el ejemplo orteguiano, el sentimiento, interno por relación al dolor que lo produce, es sin embargo externo respecto del querer, que «viene y nace de mí» (SP, 356) y que revela, por tanto, un más profundo nivel de intimidad. Recuérdese, además, que Ortega había escrito en 1914 que «la verdadera intimidad... es algo en cuanto ejecutándose» y que, por consiguiente, «está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno»<sup>23</sup>. No se comprende bien, pues, todo el alcance de esta objeción orteguiana si no es por referencia a aquella doctrina suya del «yo ejecutivo» con la que quiso ir más allá de las formas de pensamiento idealista y poner los cimientos de una filosofía propia y a la altura del siglo XX.

La tesis de la indistinción entre fenómenos físicos y psíquicos, por otra parte, que Ortega considera como la posición más extendida entre los psicólogos del XIX y que es por él analizada en Wundt, su representante máximo, da pie al filósofo español para realizar una crítica del idealismo que habrá de desarrollar con mayor extensión y distintos matices en otros cursos y trabajos posteriores. En efecto, de la afirmación wundtiana de que lo físico no es sino el resultado de una abstracción a partir de un modo de ser anterior y primario —el de la «experiencia inmediata» o «ser fenoménico» sin calificativos— parece derivarse el que la presencia de las cosas vaya siempre acompañada de la presencia del sujeto mismo: «nos es dado lo real como *nuestra* realidad, como indisolublemente unida a mí —escribe Ortega refiriéndose a esta posición de Wundt—... La piedra es, primero, no sólo piedra sino ella y yo —o sea, la piedra como representación» (SP, 357); en otras palabras, el monismo presuntamente neutral tiene consecuencias, a la larga, indefectiblemente idealistas. La crítica de esta postura, tarea «esencial para el próximo porvenir de la filosofía y por tanto de la cultura» (SP, 358) a la que Ortega habría de dedicar tantas páginas de su obra, se centra aquí en Berkeley, a diferencia de otros muchos pasajes de sus escritos de intención análoga en que es Descartes el blanco elegido: porque «corregido Berkeley, queda Wundt rectificado», y con él Lipps, Natorp y demás epigonos del subjetivismo idealista (SP, 358). Los argu-

<sup>23</sup> «Ensayo de estética a manera de prólogo». VI, 254.

mentos esgrimidos en esta ocasión por Ortega son, esquemáticamente, los siguientes: 1) La tesis idealista según la cual «ser es per percibido» es, en todo caso, una exigencia del pensar; construida y mediata, pues, no una imposición directa de las cosas mismas en su inmediata presencia —fenómenos—. 2) Aún en el plano conceptual y metafísico, que no fenoménico, en que podría tener sentido una tesis semejante, cabría argumentar en la dirección precisamente opuesta a Berkeley; porque si las cosas necesitan de un yo que las perciba para ser, no menos debe necesitar éste de ellas: «será condición para la existencia de la piedra, que yo la perciba, pero ella no es mi percibir. Si ella necesita de mí, no menos he menester yo de ella» (SP, 359). He aquí enunciada por vía crítica y negativa la tesis de que la realidad es «la coexistencia mía con la cosa»<sup>24</sup>, según la fórmula máximamente sintética y expresiva en que vendrá a condensarse la intuición fundamental de su metafísica. 3) Instalado ya en el plano fenoménico en que nuestro autor sitúa desde el comienzo el planteamiento de la definición de lo psíquico, afirma Ortega que lo que como fenómeno hay cuando percibimos algo, es ese algo, y no nuestro percibirlo; de modo análogo, si es a nuestra percepción misma a lo que atendemos, ella será lo que percibimos, y no nuestra percepción de ella. En suma, pues, aunque la percepción (o pensamiento) y las cosas —sujeto y objeto— sean *inseparables en cuanto realidades*, no hay por qué afirmar que sean *indistinguibles en cuanto fenómenos*; por el contrario, Ortega sostiene que de la distinción fenoménica de lo físico y lo psíquico —aunque él no llegue a precisar aquí en qué consista ésta— depende la posibilidad misma de la psicología (SP, 360).

2. *La posibilidad de la psicología.* ¿Es la psicología posible, en efecto? Ortega aborda esta cuestión, nuclear para sus propósitos, intentando ante todo caracterizar la ciencia cuya posibilidad indaga. La psicología se presenta así, en esta primera aproximación, como *ciencia de «realidades»* —en contraposición, según veíamos, a una ciencia de «posibilidades» o «idealidades» como la filosofía—; ciencia *natural*, por tanto —aunque no en el estrecho sentido positivista de la psicología decimonónica, sino en el mucho más amplio según el cual por «naturaleza» se entiende simplemente el conjunto de las realidades—; que habrá de ocuparse del *alma* —esto es, de las «realidades intencionales» o «naturaleza que siente», por oposición a las «realidades espaciales» o «naturaleza que se extiende». Concebir la psicología de este modo, ¿no equivalía a devolverla al redil metafísico del que tanto habían pugnado los psicólogos del siglo anterior por liberarla? Según Ortega, se trata rigurosamente de lo contrario. Hacer de la psicología una ciencia natural empírica exige demarcarla nítidamente de las demás ciencias naturales: «Buscamos una psicología; por amor al adjetivo no vamos a re-

<sup>24</sup> Cfr., por ejemplo, *Unas lecciones de metafísica*. XII, 119.

nunciar al sustantivo» (SP, 364-5). De ahí su rechazo de la psicología fisiológica al uso; en su opinión, esta ciencia ni existe —los *Grundzüge* wundtianos no serían sino una yuxtaposición de estudios fisiológicos y psicológicos en «confuso contubernio» conceptual y metodológico— ni puede existir sin una hipótesis metafísica materialista que la sustente: «No por fisiológica, sino por metafísica la repudiamos» (SP, 365). Ahora bien, esta psicología buscada que, en cuanto ciencia de realidades, se distingue con claridad de la filosofía, no puede ser, en rigor, independiente de ella. Como todas las ciencias particulares, deberá contar con una serie de supuestos de los que ella misma no puede dar razón; concretamente, en tanto que sistemas de verdades, las ciencias todas descansan sobre el supuesto de la verdad, sin cuya existencia la actividad científica carecería de sentido. Sólo una ciencia sin supuestos, capaz de fundamentar la posibilidad misma de la ciencia y, por tanto, ella misma ciencia primera y fundamental, merecerá con propiedad el calificativo de independiente. Esta ciencia, cuyo tema propio es el problema de la verdad —o, como había escrito años antes, la ciencia o teoría de la teoría, la ciencia sin supuestos<sup>25</sup>—, cimiento por ende de todas las ciencias en tanto que teorías o sistemas de teorías, es, claro está, la filosofía. Sólo si la filosofía es posible, por consiguiente, se hallarán las ciencias libres de sospecha; sus verdades, en cuanto tales, serán ineludiblemente relativas a las verdades filosóficas.

Como puede apreciarse, la cuestión de la posibilidad de la psicología termina conduciendo a Ortega al problema de la posibilidad de la verdad —o, si se quiere, de la ciencia primera como ciencia de la verdad—. En este punto, las investigaciones psicológicas orteguianas parecen modificar su rumbo y convertirse en una indagación sobre el tema de la verdad y sus condiciones que no es en sí misma psicológica sino más bien gnoseológica o lógica, como el propio Ortega reconoce. Nos hallamos, sin embargo, ante el comienzo de uno de esos grandes círculos característicos de su personalísimo procedimiento de «asedio» a los problemas, lo que ha llamado alguna vez su «método de Jericó»: aunque su indagación tiene pretensiones fundamentadoras que, en principio, resultan tan aplicables a la psicología como a cualquier otra ciencia, el norte psicológico de la misma no se pierde nunca; antes bien, es la meta siempre que la guía y justifica. En las palabras de Ortega: «A fin de llegar bien pertrechados a las cuestiones capitales de la psicología, que es una teoría particular, un conjunto específico de verdades, nos era menester refrescar nuestra noción estricta de la verdad en general y sus condiciones» (SP, 373). Y en efecto, a las «cuestiones capitales» de la psicología habrá de retornar luego, en las últimas lecciones.

<sup>25</sup> «Sensación, construcción e intuición». XII, 488.

No nos es posible entrar aquí en el intrincado detalle de la investigación que Ortega lleva a cabo sobre el problema de la verdad, central por lo demás de su filosofía. Procuremos, no obstante, dar alguna noticia de los dos grandes frentes en que ésta se desarrolla. De una parte, el de la «localización» de la verdad en una clase particular de objetos; esto es, se tratará de identificar con exactitud el tipo de objetos que pueden ser considerados con sentido verdaderos o falsos, para lo cual deberá ensayarse una previa taxonomía de los objetos, así como de los actos de conciencia de que son término. De otra parte, había que asegurar la existencia de la verdad contra toda posibilidad de duda, y hacerlo exigía realizar un análisis crítico de la tesis escéptica. Veamos esquemáticamente ambas cuestiones.

3. *El problema de la localización de la verdad.* ¿Dónde puede, en efecto, ser localizada la verdad? ¿Qué objetos cabe calificar de verdaderos o falsos? Antes que nada, sin embargo, ¿a qué llamamos objeto? Tales son los problemas a que intenta responder y, sobre todo, el *lugar problemático* a que pertenece, el ensayo orteguiano «Conciencia, objeto y las tres distancias de éste», construido por Ortega a partir de dos lecciones de este curso. Comienza su autor haciendo notar que las cosas son fácilmente susceptibles de ser distribuidas en clases; por lo pronto en estas dos: la de las cosas «reales» que percibimos, y la de las «fantásticas» o irreales que imaginamos. El ser de estas cosas, por consiguiente, se nos hace patente en virtud de ciertos actos nuestros que son precisamente lo que ambos tipos de cosas tienen en común: por debajo de su distinta apariencia se halla su comunidad como meta de la conciencia; esto es, son aquello a lo que nos referimos cuando vemos, imaginamos, sentimos, etc. En términos muy semejantes —acaso deliberadamente semejantes— a los que empleara Brentano para referirse a los actos intencionales, describe Ortega la conciencia «tal como se nos presenta, parece o aparece», para terminar caracterizándola como la «conjunción, complexión o íntima, perfecta unión de dos cosas totalmente distintas: un acto de *referirme a —y aquello a que me refiero*» (SP, 377). Todos los actos de conciencia poseerán esta cualidad —intencional— de referirse a algo más allá de ellos; las cosas, por su parte, coincidirán también al menos en una nota, la de ser «lo que el acto subjetivo encuentra frente a sí, opuesto a sí» (SP, 377). Conciencia y cosas son, pues, términos correlativos; en otras palabras, «objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro. Y viceversa: conciencia es referirse a un objeto» (SP, 378).

Estas ideas de clara filiación fenomenológica, ¿no conducían necesariamente a una posición idealista? ¿No equivale el «ser», desde ellas, a un «ser para mí», para la conciencia, a un «hallarse ante mí»? Importa mucho a Ortega plantear esta cuestión para hacer ver la distancia que le separa ya de toda forma de idealismo, incluso de la más depurada de ellas, la fenomenológica, a la que tanto debe su pensamiento en

general y este curso suyo en particular. Y la plantea de una forma que ya había esbozado en una lección anterior y que volverá a utilizar en otros escritos y cursos posteriores cada vez que se proponga presentar críticamente la posición idealista —sus cursos *¿Qué es filosofía?*, *Unas lecciones de metafísica* y los contenidos en *Sobre la razón histórica* son ejemplos paradigmáticos—; a saber: recurriendo a un esquema que le permite presentar su propio pensamiento en relación con —derivando de y superando a— las dos grandes posturas, realista e idealista, en que en su opinión se resume la historia de las soluciones al «problema primario de las relaciones entre ser y pensar» (SP, 388). Ortega aboga aquí por un «equitativo régimen para el sujeto y el objeto» (SP, 388) que venga a remediar las insuficiencias derivadas del exclusivo predominio de uno u otro que el realismo y el idealismo respectivamente les otorgaban; y como alternativa a «las dos grandes metáforas» en que ambas posiciones se inspiraban —la del sello y la cera, realista; la del continente y el contenido, idealista— propone una tercera, quizá por vez primera en público, que expresa su propia solución superadora del problema: la de los *Dii consentes*, «dioses conjuntos, de quienes decían que sólo podían nacer y morir juntos» (SP, 388). En unas conferencias pronunciadas en Buenos Aires por estas mismas fechas se aclara adicionalmente el sentido de esta «tercera gran metáfora». Dice allí: «Sujeto y objeto son incompatibles, son las dos cosas más distintas que pueda haber. El objeto y yo estamos el uno frente al otro pero el uno fuera del otro, inseparables uno del otro. La metáfora correspondiente a esta tercera interpretación —frente a la tabla cerina, que fue la primera, y el vaso con su contenido, que fue la segunda— podría ser una de aquellas parejas de divinidades frecuentes en las mitologías mediterráneas, como Cástor y Pollux, que llamaban *Dei consentes* y también *Dei complices*, los dioses acordes que habían de nacer y morir juntos. De esta suerte, aparece duplicado el universo. Salimos de la eterna monotonía del yo, donde todo aparecía incluso, y ante nosotros aparecen los objetos en una variedad infinita»<sup>26</sup>. La nueva metáfora apunta, pues, a un también nuevo tipo de realidad, la realidad radical según Ortega, que no será ya la de las cosas, como sostenía el realismo, ni la del yo, según defendió el idealismo, sino la del yo con las cosas, la vida humana, en suma; o, en la fórmula de las *Meditaciones del Quijote*, «yo y mi circunstancia». Y el hecho de que Ortega se refiera aquí a su «sistema de la razón vital» como una «ciencia fenomenológica» más (SP, 392) no debe inducirnos a error: porque, como se ha dicho alguna vez<sup>27</sup>, la de Ortega es una «fenomenología mundana» —expresiva caracterización, por lo demás, para el pensamiento de un filósofo que fue «munda-

<sup>26</sup> *Anales de la Institución Cultural Española*. I, 175-6. Apud MARIAS, J. *Ortega I...* (299).

<sup>27</sup> SILVER, P. W.: *Fenomenología...* (13).

no» en más de un sentido—, carente por tanto de tentaciones idealistas y anticipadora, más bien, del sesgo existencial que habría de tomar la fenomenología incluso en el mismo Husserl.

Volvamos, empero, al problema de la localización de la verdad —o, si se prefiere, de los objetos que cabe considerar verdaderos o falsos—. Como hemos visto, por objeto entiende Ortega todo aquello que puede ser término de la conciencia, la cual, a su vez, designa toda forma de referencia a un objeto. Pues bien, dejando a un lado las dimensiones sentimental y volitiva de la conciencia y refiriéndose sólo a la que de un modo vago puede denominarse «intelectual», Ortega comienza por distinguir tres modos primarios de ser objeto y, en consecuencia, tres tipos de actos de conciencia correlativos; a saber: a la *presencia* del objeto correspondería el acto de *percepción* o *presentación*; a su *ausencia*, la *representación* o *imagen*; y a su «referencia», como llama nuestro autor a ese modo peculiar y frecuentísimo de ser objeto en que para mí no hay de él sino mi referirme a él, corresponde la *mención*, acto de conciencia en que se realiza la *significación* y a cuya categoría pertenecería el *concepto*. Junto a estos *actos primarios u objetivadores*, únicos recogidos en su ensayo «Conciencia, objeto y las tres distancias de éste» y caracterizados porque en ellos el objeto es meramente ofrecido o puesto delante, Ortega distingue unos *actos secundarios o sintéticos* en los que la conciencia *actúa* sobre los objetos relacionando unos con otros, conectándolos y articulándolos de formas diversas. Ninguno de estos actos, sin embargo, ni sus respectivos objetos son en rigor verdaderos ni falsos. La cualidad de la verdad, por el contrario, pertenece según Ortega a un tercer tipo de actos de conciencia, los *actos de juzgar*, en los que el sujeto reviste a su pensamiento de la *creencia* o pretensión de que a él corresponde algo transconsciente, de que algo *es* con independencia del pensamiento mismo: «Crear es creer que a mi conciencia corresponde un ser» (SP, 430). Por eso dice Ortega que el objeto de ese acto subjetivo que es el juicio o la creencia no es otro que el «ser» mismo, o la «realidad».

4. *La crítica al escepticismo*. Esto nos sitúa ya en el segundo momento de la indagación que sobre la verdad se lleva a cabo en estas lecciones orteguianas. Toda teoría es un sistema de verdades, nos dice en ellas su autor; por consiguiente, toda ciencia supone la verdad, da por supuesto que la hay, porque sin ella el quehacer científico carecería de sentido. Justamente, para que lo tengā, la verdad debe ser asegurada, y esta tarea compete a la filosofía: Ortega hace ver, por tanto, la necesidad de una fundamentación filosófica de las ciencias. Ahora bien, semejante exigencia obliga, ante todo, a habérselas con el *escepticismo*: la objeción escéptica a toda filosofía debe constituir el primer problema de ésta; y como se verá, además, la crítica orteguiana al escepticismo representa un paso más de su crítica general al subjetivismo que de una manera tan central atrae en este curso su atención.

Ortega realiza su crítica, señalando la esencial insuficiencia de dos tropos de Agrippa que constituyen las «matrices inmortales del escepticismo» (SP, 117). El primero de ellos presenta la disparidad de opiniones como argumento contra la verdad, y carece a su juicio de suficiente entidad teórica; porque el que la verdad sea plural sólo resulta problemático si se supone estar previamente en posesión de una verdad, la verdadera noción de verdad, según la cual ésta es única. Más interés tiene, en cambio, el llamado tropo de la relatividad, dado que él informa, en opinión de Ortega, la conciencia europea desde la segunda mitad del siglo XIX. Consiste éste en la afirmación de que «ser verdad» equivale a «parecerle a uno», de forma que el carácter de verdad vendría a depender de la constitución del sujeto que conoce, en cuyo caso lo que fuera verdad para un sujeto bien podría no serlo para otro: tal es, brevemente formulada, la tesis gnoseológica subjetivista, denunciada por Ortega en una lección anterior como «pecado original» de la psicología. Pues bien, la teoría relativa de la verdad es, para el filósofo español, un absurdo. Porque, en su opinión, no hay diferencia alguna entre las expresiones «verdad para mí» y «verdad» a secas o «verdad en sí» (SP, 435): en ambas no se expresa sino la creencia de que a mi pensamiento corresponde una realidad. La realidad, las cosas, nos son dadas —como hemos visto— en toda una serie de actos primarios, objetivadores o presentativos de la conciencia; el pensamiento, por otra parte, da una forma ideal o conceptual a lo dado o, en general, percibido. Pues bien, la verdad tal como la entiende aquí Ortega se funda en el acto de evidencia por el que hallamos la identidad de lo pensado y las cosas presentadas en la percepción. Claro está que las cosas no son en sí tal como la percepción nos las presenta, pero son de estas últimas de las que nuestro pensamiento se ocupa, y no de unas hipotéticas «cosas en sí» de las que nada sabemos. Son las cosas, pues, en este sentido, y no la constitución del sujeto, las que garantizan la verdad de mi pensamiento; en el ejemplo orteguiano, si hay matemática en Sirio, y sus habitantes piensan el 2 y su repetición como nosotros lo pensamos, no tendrá sentido decir que la verdad de su suma para ellos sea distinta de la nuestra: porque «la verdad de que sean 4, 2 y 2, es el 2 mismo y su repetición» (SP, 438). En definitiva, pues, «si algo es, en rigor, verdad para mí —será verdad en absoluto» (SP, 438). No hay, por consiguiente, una especie peculiar de verdades que lo sean para mí y no lo sean en sí; con las palabras de Ortega, «el para mí no afecta a la cosa "verdad" sino al enlace, tal vez erróneo, que establezco entre "A es B", por un lado, y "verdad" por otro» (SP, 435); o, todavía en otros términos, «el hecho del error no quita ni pone quilates al objetivo "verdad" sino que consiste precisamente en que creemos ver esa cosa verdad donde no está» (SP, 436); o, finalmente, en una última fórmula condensadora; «algo es verdad para mí cuando para mí es verdad en sí» (SP, 435). Como puede apreciarse, Ortega se refería al carácter ineludiblemente en sí de

la verdad («todo lo que no sea declarar que si hay verdad lo que sea verdadero es absolutamente verdadero, y que lo que para mí es verdad si, en efecto, lo es y no se trata de un error mío, lo será para todo otro sujeto cualquiera que sea su condición —lleva a puro absurdo») (SP, 442) y, al mismo tiempo, a la inseparabilidad o indiferencia de ese «en sí» de un «para mí» sin el cual no puede haber, en rigor, verdad alguna; he aquí expresado, pues, el inexorable sesgo perspectivista que informa en todo caso el «en sí» de la verdad. De este modo resulta que «toda teoría donde se reduce a un valor relativo el carácter de "verdad", es un absurdo en el mismo sentido que lo sería la afirmación de que lo que estoy viendo cuando estoy viendo un color azul es un color verde» (SP, 442).

5. *De nuevo la psicología.* La crítica de la tesis relativista conduce nuevamente a Ortega al terreno de la psicología, y ello por dos razones principales. La primera, porque siendo la verdad una propiedad del conocimiento y suponiendo éste los conceptos psicológicos fundamentales, resulta que no será posible una plena erradicación del relativismo subjetivista sin una depuración previa de estos conceptos psicológicos básicos; empeñados así en esta tarea de asepsia que Ortega considera de primera importancia para el pensamiento y la vida contemporáneos, «nos encontraremos sin sospecharlo dueños de la clave de esta ciencia y, súbitamente, mientras creíamos que habíamos hablado de lógica y de metafísica y de gramática nos sorprenderemos con que hemos arribado al núcleo cordial de la psicología» (SP, 442). El papel que Ortega asigna en esta fecha a la psicología en el contexto del pensamiento del siglo XX se halla indisolublemente ligado, como vemos, a la desobjetivización del mismo.

Pero hay además una segunda razón. Rechazar el relativismo no equivalía, claro está, a negar la influencia del sujeto en la verdad; antes bien obligaba a Ortega a reconocerla dentro de unos límites precisos exentos de relativismo. Dicho más exactamente, no es que el sujeto influya en la verdad en cuanto tal, sino tan sólo en el número y clases de verdades que puede llegar a poseer: «ni poseemos todas las verdades ni podemos llegar a poseerlas todas» (SP, 442). Ortega se refiere a dos estructuras básicas, orgánica y psíquica, que comprometen de raíz el acceso del sujeto a la verdad. Los órganos de los sentidos, el sistema nervioso, permiten el paso o se lo impiden a determinados segmentos de la realidad; la atención, por otra parte, el resultado más aparente de una determinada contextura psíquica individual, hace igualmente posible o imposible, según los casos, la percepción de determinadas verdades. Este reconocimiento no conduce, sin embargo, a un relativismo subjetivista sino, lo que es bien diferente, a una doctrina *perspectivista*: «cada individuo es un órgano de percepción en algo distinto de todos los demás, y como un tentáculo que llega a trozos del universo para el resto secretos» (SP, 444). Pero estos «trozos» no los pone el sujeto, sino

que son en verdad «trozos de universo»: «el mundo envía hacia mí una perspectiva, toma un aspecto que sólo yo 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, 438-9). La diferente textura orgánica y psíquica de los sujetos explica el carácter único que tiene cada uno de estos aspectos («He ahí una verdad —dirá— que precisamente por ser yo distinto es una verdad de las cosas») (SP, 439), así como el «fenómeno de soledad radical que van sintiendo los individuos humanos conforme van individualizándose más» (SP, 443).

La discusión del relativismo, pues, lleva a Ortega a cerrar el amplio círculo iniciado al comienzo de sus lecciones, cuando criticaba las distintas concepciones «siglo XIX» de lo psíquico. Se han ido perfilando a lo largo de ellas toda una serie de ideas que pueden ahora cristalizar finalmente en una explícita concepción de lo que podríamos denominar el «origen y meta» de la psicología; o, como prefiere Ortega aquí, su «problema» y su «ideal». «Y aquí tienen ustedes —escribe—, a lo que pienso, indicado el problema de la Psicología: mientras las otras ciencias se ocupan de hacinar esas verdades del mundo que cada sujeto ha ido arrancando al universo, la psicología se vuelve de espaldas a ellas, al mundo, y estudia el mecanismo y la estructura de cada conciencia subjetiva. Podemos estudiar o los colores del paisaje o el ojo que los ve. Así, la psicología vuelta de espaldas al mundo estudia la psique, órgano de percepción del mundo. Y el ideal de la Psicología sería averiguar qué había de peculiar, de único, en la textura psíquica de Newton, que hizo quedar en ella enredada y aprisionada la idea de la mecánica; qué había en el alma de Cervantes...» (SP, 444).

En este punto, cuando Ortega parece haber completado la filosófica tarea de aclaración y fundamentación de la psicología, se tiene la impresión de que se dispone a emprender una tarea nueva y, allanado ya el camino de las dificultades previas, entrar ahora de lleno en la construcción de una psicología sistemática estricta. En la última lección de este curso se anuncia, en efecto, una psicología descriptiva («la psicología explicativa no podrá avanzar victoriosamente mientras los fenómenos a explicar no estén bien delimitados —escribió—; y la delimitación de lo que un fenómeno contiene en cuanto fenómeno, en cuanto inmediata apariencia, es lo que llamamos "descripción"») (SP, 449) cuyo desarrollo habría de tener lugar en un curso posterior que, al parecer, no llegó a celebrarse. Quedó pues, como aconteció con tantos otros escritos orteguianos, su promesa incumplida. Pero quedó también inequívocamente indicado el camino a seguir: es aquí donde de forma más explícita reconoce Ortega su deuda con Husserl, donde atribuye la «repentina primavera» sobrevenida a la psicología a sus *Investigaciones lógicas* (SP, 444). Quedó asimismo señalado, finalmente, su tema nuclear: el tema de la *significación*. Desde él va a ser posible dejar

definitivamente atrás la psicología «siglo XIX» y proceder a una reforma psicológica que sitúe por fin a esta ciencia a la altura del XX. Una psicología semejante deberá dejar de considerar las sensaciones y estados subjetivos en general como los contenidos primarios de la conciencia y reconocer más bien que éstos están constituidos por el mundo de objetos que directa e inmediatamente percibimos. Las sensaciones sólo se descubrirán después, como resultado del análisis de los objetos percibidos. Revelan así su condición de medios a través de los cuales se hacen presentes los objetos y, de este modo, su función característica: «la función de las sensaciones no es componer o formar parte de los objetos sino presentarlos, analizarlos, simbolizarlos» (SP, 451). La atribución de una función simbólica a las sensaciones da la medida de la profunda revisión de planteamientos y supuestos que Ortega reclamaba para la nueva psicología.

#### IV. El «Sistema de Psicología», hoy

¿Qué puede decirnos hoy, al cabo casi de siete décadas, el «Sistema de Psicología» de Ortega? Mucho, desde luego, si atendemos a lo que su contenido nos revela sobre el pensamiento del filósofo. Si pasamos revista rápidamente a los temas que en este curso se tocan —los temas de la verdad, del pensamiento, del ser y de la conciencia; la crítica del idealismo y el camino de su superación señalado en la «tercera gran metáfora»; la presencia de la fenomenología...— advertimos inmediatamente que ellos incluyen algunas de las cuestiones nucleares de la filosofía orteguiana. Bien es verdad que no se tratan todos aquí con la rotundidad y definición con que se abordarían en otros escritos de su autor; después de todo, no hay que olvidar que Ortega no preparó este manuscrito para su publicación, sino para su exposición oral, y ello puede explicar algunos de sus rasgos más salientes: el carácter esquemático de algunas formulaciones y aún de lecciones enteras, la falta de conclusión del curso en su integridad, su excesiva detención en algunas cuestiones... Con todas las reservas, pues, que se quiera, sigue siendo cierto, sin embargo, que estas lecciones de Ortega constituyen un documento de enorme importancia para el conocimiento cabal del pensamiento de nuestro filósofo en ésta etapa concreta de su trayectoria intelectual. Una etapa, además, de extraordinario interés en la configuración del mismo: precisamente aquélla en que, al decir de Marias, Ortega pone pie en la «tierra firme» de una filosofía nueva y personal que viene a alcanzar por entonces su primera madurez.

No es difícil, pues, desde el punto de vista de nuestra comprensión del pensamiento orteguiano, convenir con Garagorri en «el valor y el interés excepcionales» de este curso de Ortega. ¿Qué decir, por otra parte, de su interés y valor *actuales* desde el punto de vista psicológi-

co? Señalemos, ante todo, que si este curso pertenece a una época «singularmente creadora y crítica del pensamiento de Ortega»<sup>28</sup>, no menos creador y crítico era el momento que la psicología atravesaba por aquellos años. Al menos en una de sus principales dimensiones, el curso de Ortega fue una respuesta a la incitación circunstancial que representaba la múltiple fragmentación de una psicología en plena crisis de crecimiento. La respuesta orteguiana a esta situación crítica, ya lo hemos visto, se realizó por la vía de la reflexión filosófica. Fue el suyo un intento de fundamentación filosófica radical de una disciplina cuya necesidad más apremiante parecía consistir en el logro de alguna claridad sobre su propia naturaleza que permitiese poner fin al constante replanteamiento de sus cuestiones más básicas. A este respecto, la psicología de nuestros días no parece hallarse en una situación mucho mejor; por doquier se oye hoy hablar de su condición de ciencia en crisis<sup>29</sup>: el intento orteguiano, en este sentido, dista mucho de haber perdido actualidad. Acaso más que cualesquiera otras, las siguientes palabras de Ortega conservan el vigor que poseyeran cuando fueron pronunciadas: «Esto [la necesidad de curarse de la suspicacia contra la filosofía] vuelve a sentir el psicólogo, y con él todo científico en la hora de crisis para su ciencia. Toda renovación metódica y todo renacimiento de una ciencia es un volver a nacer de la filosofía: a ésta tiene que recurrir cuando la estructura general de su disciplina exige una modificación esencial» (SP, 352). Continúa precisándose, pues, hoy como entonces, la esclarecedora intervención del filósofo.

Ahora bien, el esfuerzo fundamentador de Ortega al que nos venimos refiriendo se condensa, como queda dicho, en una concepción de la psicología según la cual su objeto propio sería el estudio del «mecanismo y la estructura de cada conciencia subjetiva» (SP, 444). Con un sentido, pues, ciertamente más idiográfico que el que Wundt llegara a darle nunca, la psicología se afirma empero, también en manos de Ortega, como una ciencia o saber de la conciencia. ¿Cuántos psicólogos estarían hoy dispuestos a suscribir una concepción semejante? Quizá en estos mismos términos muy pocos. Pero también es cierto, y conviene subrayarlo, que son asimismo cada vez menos los que prescinden ya de la dimensión consciente que presenta el objeto de su estudio. La rehabilitación del tema de la conciencia es sin duda uno de los rasgos más característicos del quehacer psicológico contemporáneo<sup>30</sup>, hasta

<sup>28</sup> GARAGORRI, P.: «Nota preliminar» a ORTEGA Y GASSET, J. *Investigaciones psicológicas*. XII, 335.

<sup>29</sup> Cfr., por ejemplo, PINILLOS, J. L.: «La crisis de la psicología». Conferencia pronunciada en la Fundación Juan March (6 de marzo, 1980); CAPARRÓS, A. *Introducción histórica a la psicología contemporánea*. Rol. Barcelona, 1979.

<sup>30</sup> Cfr., por ejemplo, MANDLER, G.: *Mind and emotion*. Wiley, New York, 1975; HILGARD, E. R. «Consciousness in contemporary psychology». *Annual Review of Psychology*

el punto que, como ha escrito no hace mucho Natsoulas, «puede que los psicólogos que se hayan formado en el presente ambiente intelectual encuentren difícil de creer que hace tan sólo unos años se negaba un lugar a cualquier concepto de conciencia en la corriente principal del pensamiento psicológico»<sup>31</sup>.

En la época que Ortega defiende esta noción de psicología, sin embargo, ¿no representaba ella un paso atrás con respecto a la orientación predominantemente objetivista y conductual que la psicología empezaba a adoptar ya por entonces? Tan preocupado como se mostró siempre por la «altura de los tiempos» ¿no se situaba aquí nuestro filósofo claramente por debajo de ella, indicando para la psicología un camino que no era ya sino un callejón sin salida? Porque para Ortega, desde luego, la psicología debía seguir siendo una ciencia de la conciencia. Pero lo decisivo aquí, a mi entender, no es que lo sea, sino el *nivel* al que debía plantearse. «Más que todo en la vida —escribió Ortega en cierta ocasión—, la filosofía es nivel»<sup>32</sup>; y, no lo olvidemos, de filosofía es de lo que en este curso se trata, por más que sea la psicología el objeto sobre el que se ejerce. ¿Cuál es, pues, el nivel que define a la psicología que Ortega encuentra en su entorno? Precisamente el mismo al que se encuentra, según su análisis, todo el pensamiento y la ciencia occidentales del siglo XIX: el nivel del idealismo o subjetivismo que es en el XX urgente remontar. Ortega, como es sabido, no escatimará esfuerzos en esta tarea de superación que consideró misión primordial de su tiempo. Pues bien, el intento de alcanzar para la psicología un nivel nuevo, a la vez más alto y más profundo, otorga a este curso orteguiano, tal como yo lo veo, su valor y significación últimos. Semejante propósito, claro está, no llevaba a prescindir de la conciencia, como ingenuamente va a pretender buena parte de la psicología de nuestro siglo, sino más bien a considerarla desde una perspectiva más honda, filosóficamente fundada, *radical* en suma, bien alejada por tanto de cualquier pretensión psicologista «siglo XIX»; desde ella, pues, la conciencia aparece tan sólo como «un lado o cara de algo en absoluto patente, de un fenómeno; todavía más, del fenómeno fundamental, de lo que podríamos llamar el fenómeno de los fenómenos» (SP, 392). La dirección en que apuntan estas palabras resulta hoy inequívoca: del otro lado se hallarán las cosas, el mundo; e integrando ambos —conciencia y mundo—, su lugar de encuentro, aquello de lo que una y otro son «lados o caras», esto es, el «fenómeno fundamental» o realidad radical que Ortega terminará por llamar «vida humana».

(1980), 31 (1-26); RUIZ DE LA PEÑA, J. L. «*Psyché*. El retorno de un concepto exiliado». *Salmanicense* (1982), 29 (171-202); PINILLOS, J. L. *Las funciones de la conciencia*. Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1983.

<sup>31</sup> NATSOULAS, T. «Consciousness». *American Psychologist* (1978). 33, 10 (907).

<sup>32</sup> «Prólogo para alemanes». VIII, 27.

Bien se comprende, por tanto, que cuando Ortega se refiere a la psicología como una ciencia de la conciencia está a cien leguas de lo que esa misma expresión pudo significar para Wundt, el paladín del nivel idealista de la psicología. «Para el filósofo —escribió— no es dudoso que su misión, hoy, está en acometer de nuevo la inmensa, incalculable tarea de rehacer según nueva planta los cimientos mismos de la conciencia general e intentar nueva resolución al problema primario de las relaciones entre el ser y el pensar. Se trata, pues, nada menos que de un nuevo reparto de jurisdicciones entre el sujeto y el objeto» (*SP*, 388); un reparto de resultas del cual el sujeto o conciencia pierde de pronto sus privilegios como realidad en sí misma radical o autosuficiente y pasa a ser contemplado como una realidad «radicada» en la vida humana. Y, como el propio Ortega hace notar, un cambio radical en el modo de entender este problema último necesariamente repercute en el modo de entender todos los demás (*SP*, 388). La reforma radical de la filosofía que Ortega proponía implicaba, entre otras muchas cosas, una reforma también radical de la psicología.

Desde este ángulo de consideración, resultaría que los diversos objetivismos psicológicos de nuestro siglo apenas suponen avance alguno sobre el nivel idealista anterior; por el contrario, vendrían a representar un retroceso, un regreso a posiciones pre-idealistas históricamente anacrónicas. Y aunque no pueda aceptarse esta consecuencia inevitable del análisis de Ortega sino con muchas reservas y matizaciones, sí debe destacarse en cambio que la concepción orteguiana, lejos de significar un paso atrás, constituye una posibilidad todavía inédita de la psicología (y muy especialmente de la psicología española); una posibilidad, empero, cuya fecundidad empieza a dibujarse hoy ya en nuestro horizonte con perfiles bien definidos<sup>33</sup>.

Enrique LAFUENTE NIÑO

---

<sup>33</sup> Cfr., por ejemplo, los trabajos presentados al Congreso «Ortega para Psicopatología», y publicados en *Psicopatología* (1983), III, 2 y 3.