

La atención como herramienta de cambio cultural en Ortega

Jorge Montesó Ventura

ORCID: 0000-0002-0970-9652

Resumen

La atención, para Ortega, siempre fue más que un mero fenómeno cognitivo. Por su carácter proyectivo, por su atadura a los intereses del sujeto, representaba el elemento copulativo que permitía la coexistencia del yo y su circunstancia; el escotillón por el que abrirse al mundo y beber de él, determinando qué facciones de realidad aprehender y cuáles no. La atención, para Ortega, era la herramienta que convertía la impresión en concepto y, por tanto, fundamental para todo conocimiento. Cuando pretendió un cambio en el modo de comprender y transformar la propia cultura, ésta se erigió como la herramienta más apreciada.

Palabras clave

Ortega y Gasset, atención, sensibilidad, salvar, impresión, concepto, cultura española, subjetivismo

Abstract

In Ortega, attention was always more than a cognitive phenomenon. For its projective character, for its linkage to the interests of the subject, it represented the copulative element that allowed the coexistence between "myself" and its circumstance; the trapdoor through which someone could open to the world and imbued it, determining which aspects of reality were apprehended and which were not. Attention, for Ortega, was the tool by which we change from impression to concept and, therefore, it was essential to any knowledge. When he pretended a change in the way of understanding and transforming his own culture, attention was raised as the most highly valued tool.

Keywords

Ortega y Gasset, attention, sensitivity, save, impression, concept, Spanish culture, subjectivism

A lo largo de su vida, Ortega siempre fue muy crítico con el modo en que el ciudadano europeo, el español en particular, se comportaba respecto de su circunstancia. Para el madrileño, el modo en que el europeo, en pleno siglo XX, continuaba asumiendo el modo de entender el mundo a través del tamiz moderno, con sus limitaciones y contradicciones –especialmente por su subjetivismo–, suponía un claro reflejo de la acusada desorientación en la que se hallaba instalado. La presente realidad, tanto social como cultural, debido a sus urgentes exigencias y acelerados cambios, parecía desbordarle mientras advertía que su principal herramienta de comprensión –la razón en su facción más pura– no conseguía responder cumplidamente con ella, más bien al contrario, lo desconectaba. Tal alejamiento, notorio en toda Europa, se veía agudizado en la figura del ciudadano español así como en su desigual respuesta a tal efecto, pues éste, anodino frente a los errores de sus dirigentes y

Cómo citar este artículo:

Montesó Ventura, J. (2017). La atención como herramienta de cambio cultural en Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (35), 87-109.

<https://doi.org/10.63487/reo.280>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 35. 2017
noviembre-abril

apático ante las exigencias de su entorno, no solo era incapaz de responder debidamente a sus quehaceres, sino que llegaba incluso a desestimar sus asuntos sumiéndose en una tóxica despreocupación. Con tal disposición, toda posibilidad de autenticidad o de excelencia –fundamentales para la visión ética de la vida en Ortega– quedaba plenamente obstruida.

Su propósito, pues –enérgicamente al menos hasta sus años de madurez¹–, giró, en gran medida, en torno a esta idea de *salvación*; en torno a un urgente trabajo de pedagogía social con el que sensibilizar a sus conciudadanos en vistas de emprender un necesario proceso de cambio cultural con el que reajustar su comprensión de la circunstancia y, con ella, de ellos mismos en tanto seres implicados con su entorno. Ese cambio, esa muda en la sensibilidad de los ciudadanos en tanto espectadores –interesados por definición– cursaría, indefectiblemente, por un cambio en el régimen atencional del sujeto; un cambio en el modo en que éste percibía (miraba) su entorno para advertir –como gesto revelador o des-cubridor– aquellos *aspectos* de la realidad para los que, hasta entonces, se mantenía ciego. En otras palabras, pretendía que el espectador dejase simplemente de *contar con* su circunstancia para *reparar en* ella y, de este modo, descubrir, o redescubrir en el mejor de los casos, su valor como herramienta de desarrollo existencial.

Para inducir semejante cambio en el régimen atencional sería menester una previa trasformación de los intereses del espectador, ya que toda atención responde a un interés previo. De ahí el trabajo pedagógico y político. Ortega era conocedor de que, para convencer al espectador, había antes que seducirlo –pues, al menos “en España para persuadir es menester antes seducir” (V, 87)². Por tanto, no solo era necesario hacer comprender el riesgo de la desconexión al que se exponía el ciudadano actual, había además que acentuar las bondades que entrañaría el reencuentro con la propia circunstancia, a saber, la posibilidad de desplegar el propio proyecto de vida y ser fiel a uno mismo.

Sobre este juego de seducción y descubrimiento versará, pues, el presente artículo; sobre cómo Ortega se afanó en proclamar la urgencia de un *cambio en la mirada* del espectador, a saber, un cambio en la dirección de su atención que le permitiese descubrir, en su misma circunstancia, la herramienta de transformación cultural, una transformación lo suficientemente profunda e integral

¹ José LASAGA (1995: 263) ve en 1932 un año significativo para Ortega. En él se produce “un cambio biográfico decisivo y éste en dos respectos diferentes aunque íntimamente relacionados: en el de su creación filosófica (...) y en el de su actividad como intelectual que actúa en la arena pública”. La primera al alza, la segunda cercenada.

² Las citas de Ortega se realizan según *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

que alcanzase, en su gesto, a la autentica realidad radical de todo sujeto: su propia vida.

El germen de la exigencia de cambio

En la primera década del siglo XX se hallaba Europa, como definió Ortega, “mudando de dioses y, por lo tanto, sin dioses” (VII, 439). A comienzos de siglo, Europa, la Europa intelectual, inauguraba éste vaticinando, en ciernes, lo que iba a resultar en su totalidad, un siglo de implacables crisis epistemológicas, ideológicas y políticas; un siglo de auténtica revolución antropológica donde distintas sensibilidades –tradicionales y emergentes– hallarían un terreno franco en el que desplegar sus artes y, con ellas, airear todo tipo de desafíos. Con la caída del imperio de la razón –en su acepción más pura–, se abría el tablero para el surgimiento de nuevas propuestas, fórmulas que pugnaban por demostrar la viabilidad del pensamiento, de la filosofía, lejos del absolutismo idealista que el siglo XIX había legado al presente. La Modernidad, en su conjunto, arrancaba un lánguido ocaso y, debido a su debilidad, prorrumpían un sinfín de voces alternativas que aspiraban a alcanzar el Olimpo.

Ésta, al menos, parece ser la impresión que el joven Ortega debió llevarse de sus primeras salidas europeas: un continente hirviente, sumido en una henchida efervescencia intelectual que, desafortunadamente, contrastaba sobremanera con la bajamar en la que se hallaba encallada España, su España, una España que, a diferencia de sus vecinos, se mostraba obtusa y taciturna frente a sus crisis, descuidada en una decadencia social y moral, de mediocridad sostenida que, desde la Restauración, arrasaba el país.

Fue, desde muy joven, que Ortega pretendió abordar el llamado “problema de España”³ y, como sus predecesores –Pérez de Ayala o Giner de los Ríos–, lo pretendió a través de las ciencias sociales, de la psicología en particular. Como dijo Carpintero (2001: 188), lo haría siguiendo la estela de aquellos que pretenden “una visión psicosocial de la realidad nacional (...) que apuntan a una mente colectiva y una psicología de los pueblos”, la *Völkerpsychologie* con la que flirtearan tanto Unamuno como Ganivet y que llegaría a Ortega a través de sus mentores o de lecturas como las de Taine, Renan, Spencer o el propio Wundt.

Ahora bien, frente a tan alta alcurnia intelectual, no es de extrañar que el joven Ortega sufriese lo que Gracia (2014: 41) ha venido a llamar una cierta “crisis de confianza”, un estado de duda que le despertó no pocas acideces con-

³ Sobre el “problema de España” ver: Helio CARPINTERO, “La Psicología y el «Problema de España». Una cuestión de Psicología Social”, *PsicotHEMA*, 13, 2 (2001), pp. 186-192.

siglo mismo. Por ello quizá, sabedor de la necesidad de ampliar su formación –de corte krausista– y alcanzar el fondo del “problema”, resolvió marchar a Alemania. Lo hizo en varias ocasiones, la primera arrancó en Leipzig, en el año 1905, con la pretensión de profundizar en el estudio del pensamiento de los pueblos. Fue allí donde conoció a Wundt⁴ y donde, muy probablemente, consumase sus primeros acercamientos al fenómeno de la atención⁵, un fenómeno que, con el tiempo, ofrecería al madrileño la llave del cambio que tanto pretendía. Pero esto, por el momento, aún le era extraño, debería descubrir primero a Husserl y a los fenomenólogos de Gotinga. Antes, pasaría por Berlín y establecería un largo idilio con los neokantianos de Marburgo, especialmente con Cohen y Natorp.

De su primer viaje se trajo Ortega a España un vestido neokantiano tejido en Marburgo; una idea de cultura (*Kultur*), como la entendiese Kant, y una *Sozialpädagogik* de la mano de Natorp, un sistema de pedagogía social de la que emergería, como indica Silver (cfr. 1978: 37), su idea sistemática y supraindividual de la educación que trataría de aplicar a España tras su retorno, la médica –junto con su descubierto socialismo liberal– de su proyecto político-educativo. Sin embargo, a pesar de la formación recibida, los resultados de su intervención pronto demostraron ser muy inferiores a lo esperado. El idealismo, ése en el que esperaba haber hallado cierta llave para el cambio y la exigencia cultural, pronto se demostró una herramienta poco adecuada para abordar el “problema de España”. Con el tiempo advertiría que la noción de cultura en la que se basaba, esa noción neokantiana, estaba, como ya le avisaba Unamuno⁶, demasiado despegada de la realidad munda-

⁴ Por las cartas que Ortega envía en 1905 (Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*. Madrid: El Arquero, 1991, pp. 596-608), sabemos que cursó algunas lecciones de psicología con Wundt, en el laboratorio de psicología experimental de Leipzig. No obstante, es muy probable que del propio Wundt supiese más por sus lecturas que por sus clases, ya que el nivel de alemán por aquel entonces debía ser bajo o inexistente (afirma Lasaga que Ortega, cuando llega a Leipzig, principalmente se dedica a aprender alemán, aunque también recibe clases de filosofía y fisiología, seguramente como preparación de las de psicología que esperaba recibir de Wundt. Cfr. José LASAGA, *José Ortega y Gasset (1883-1955)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 28).

⁵ Es más que probable que en aquellas lecciones Ortega obtuviese conocimientos básicos sobre el fenómeno de la atención en tanto Wundt investigaba, entre otras funciones, la capacidad de la conciencia o el efecto de la “intensidad de conciencia”, elementos muy relacionados con el fenómeno. Asimismo, suya es también la distinción entre “apercepción activa” e intuición –pasiva– que Ortega alude en varias ocasiones: “Wundt fue el primero –hace lo menos sesenta años– que distinguía entre la atención activa y la pasiva” (V, 483).

⁶ Sería necesario detenernos aquí en la polémica entre Ortega y Unamuno a propósito de la noción de cultura y advertir el giro que realiza Ortega a tal efecto, especialmente a partir de 1911 cuando descubre la fenomenología. Mientras Unamuno advertía de la esterilidad de esa

na como para ofrecer respuestas, mucho menos soluciones. No tardó demasiado Ortega en comprender que necesitaba, más que un instrumento o herramienta, una noción o método que le diese una visión más concreta de la realidad para abordar un “problema” que no era solo de erudición ni de *Cultura*, sino mucho más profundo e intrincado en el mismo modo de vida del sujeto español. El “mal” que afectaba a los españoles no era un mal sustentando en una idea abstracta de la Cultura (*Kultur*), sino un problema que partía de la misma cultura con “c”, esa de las cosas inmediatas y mundanas, espontánea, al servicio de la vida. Como diría Azorín, de las cosas más nimias⁷. Efectivamente “España estaba enferma de *Kultura* porque estaba enferma de *cultura*” (San Martín, 2012: 177). Ése era el mal primordial, la etiología que primero debía abordar.

Así, en 1911 regresó a Marburgo; esta vez, empero, para consumar y despojarse del legado idealista que antes recibiese y que empezaba a sentir como una atadura. Todo ello, quizá, estimuló a que su interés se concentrase en Husserl cuando conoció su obra y su método, esa especie de “buena suerte” (cfr. IX, 150) que fue la fenomenología, un método que, al fin, le prometía alcanzar, lejos de toda abstracción, esas *cosas mismas*, esas cosas inmediatas y concretas. Frente a tal proposición, no tardaría en abandonar toda pretensión constructivista⁸ acercándose, con la fenomenología, a un saber mucho más descriptivo que, mediante la intuición, pretendía alcanzar las cosas tal y como eran, tal y como las percibíamos. Y esta vía, debido al interés de la fenomenología por el estudio de la percepción, conduciría a Ortega a conocer en profundidad un fenómeno como el de la atención, un fenómeno que los fenomenólogos investigaban en Gotinga y del que el madrileño no tardó en advertir su substancial utilidad.

Cultura Moderna, frente a la que reclamaba una cultura para la vida forjada desde la misma España, Ortega estaba obstinado en defender la noción kantiana de *Cultura*, que debía importarse de Europa. La postura orteguiana comienza a cambiar entre 1911-1912 viéndose claramente reflejada en sus *Meditaciones* donde se acerca, en mucho, a la idea que inicialmente confrontase con Unamuno. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Ed. de Laureano ROBLES. Madrid: El Arquero, 1987. También ver el análisis de Javier SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos, 1998, pp. 17-51.

⁷ San Martín analiza la influencia de las *Lecturas españolas* de Azorín en Ortega a través de “Nuevo libro de Azorín” y nos expone cómo “dos son pues los temas fundamentales orteguianos que aparecen en los comentarios sobre Azorín: la teoría estética de Ortega y la necesidad de fijarse en lo más nimio y pequeño de nuestro alrededor” (2005: 130).

⁸ Sobre cómo Ortega abandona toda idea constructivista y se acerca a un saber descriptivo, leer sus ensayos “Sensación, construcción e intuición” y “Sobre el concepto de sensación”. Asimismo, resulta enriquecedora la lectura de los comentarios que San Martín realiza a tal efecto: Javier SAN MARTÍN, *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED, 2004.

Si bien fue a través de las teorías perceptivas de Husserl que Ortega se acercó inicialmente al fenómeno de la atención y a su idea de perspectiva⁹, su conocimiento del fenómeno se consumaría mediante la lectura de los trabajos de un grupo de fenomenólogos que, concentrados en Gotinga, dedicaban sus estudios al análisis de la percepción en general. Así, entre 1911 y 1913, Ortega leyó con cierta exhaustividad los trabajos de Schapp, de Jaensch y Katz, de Hofmann, de Scheler, de Pfänder, autores que concederían al madrileño la que sería su noción de percepción y, con ella, de atención, un conjunto de ideas que posibilitaron el establecimiento de su nueva metodología y, al fin, una clara y efectiva posibilidad de diagnosticar e intervenir el “problema de España”.

Así, a partir de 1913, tras dichas lecturas, a partir de textos como “Sobre el concepto de sensación”¹⁰, se pueden advertir ya las bases del que sería su nuevo método, descriptivo, de fundamentación fenomenológica y armado sobre la conjunción de un agregado de teorías perceptivas: su *perspectivismo*. Con él, regresó a España decidido a emprender el cambio, esta vez de perspectiva, portando a sus conciudadanos una oportunidad para alcanzar *aspectos* de su circunstancia hasta entonces ignorados, no atendidos; *aspectos* en los que podría hallarse la cura para su nociva dolencia.

Una firme apelación al cambio, las *Meditaciones del Quijote*

Solo un año después de su estancia en Marburgo aparece su primera propuesta integral de cambio, las *Meditaciones del Quijote*¹¹, una obra que evidencia su urgencia en la misma introducción del libro al presentarse con una directa y meridiana declaración de intenciones. Ortega se siente en la obligación de persuadir a su lector, a ese lector adormilado que proviene de la España aislada, abastecedora de mediocridades, a que haga un arresto de responsabilidad y, mediante la asunción de su tiempo, asuma la inevitable necesidad de *atender* a sus circunstancias más rayanas, a la circunstancia española, para, *conociéndola en profundidad*, emprender la heroica aventura de regenerar profundamente su país, su cultura y su mentalidad.

Ahora bien, antes de adentrarnos en tal aventura, es preciso matizar de antemano a qué nos referimos cuando hablamos de *atender*, pues no debe lle-

⁹ De Husserl obtiene Ortega nociones tan substanciales como la de *escorzo* (*Abschattung*), *aspecto*, o la idea de que la cosa en sí, en su totalidad, es un sistema siempre abierto e inagotable, ideas que le llevarían ineludiblemente a establecer su idea de perspectiva.

¹⁰ Primer texto de fenomenología en castellano. Cfr. Javier SAN MARTÍN, *ob. cit.*, pp. 161-246.

¹¹ Sobre la gestación de las *Meditaciones*, es interesante leer los comentarios de Inman Fox en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones sobre la literatura y el arte*. Ed. de E. Inman FOX. Madrid: Castalia, 1988.

varnos ello a confusión. Atender, en Ortega, alude al proceso mediante el cual un sujeto consigue percibir cognoscitivamente determinados aspectos de realidad en detrimento de otros; un proceso de percepción en el que se pretende la captación de las cosas en su máxima luz –lo que Ortega llamaría “imperativo de luz”–, buscando la plena toma de conciencia de lo que miramos, de lo seleccionado, de lo atendido. Atender es convertir lo atendido, los *aspectos* que de la cosa alcanzamos a fijar, en foco o centro de nuestra mirada y, con ella, de nuestra vida de conciencia; es dirigir nuestra mirada a un determinado elemento del entorno, *reparando en él*, convirtiéndolo en figura sobre un fondo consciente con el que ya contábamos. Por ello, “esta preferencia de la atención por un acto determinado en cada instante es lo que expresamos diciendo: vivimos definitivamente en ese acto” (I, 627). Y puesto que toda percepción, en nuestro caso, se produce dentro del marco de una vida humana –biográfica, cultural y temporalmente circunscrita–, será ésta una percepción necesariamente cultural, mediada por una motivación y un interés determinado, donde la vida se comprenda en su conjunto, biológica y biográficamente. Y esto, en Ortega, se despliega¹² fundamentalmente en términos de un proceso binario de selección perceptiva. Defiende Ortega que, debido a nuestras limitaciones biológicas y existenciales, frente a una realidad que se nos presenta inabarcable, el ser humano deberá conformarse con conocer una fracción muy exigua de la misma, lo que sucede gracias a, o debido a, un proceso doble de selección¹³. Veámoslo a grandes trazos.

La primera fase del proceso consiste en un filtrado de carácter fisiológico que efectúan nuestros sentidos en la captación estimular, un filtrado que se activa tanto por cantidad como por calidad estimular. Afirma Ortega que “la mente humana es angosta; en cada momento caben en ella solo algunos objetos” (II, 605-606) y si pretendiéramos captarlos todos, no veríamos ninguno. Dadas nuestras limitaciones fisiológicas, los sentidos efectúan una selección estimular para prevenir el colapso de nuestra capacidad cognitiva, alcanzando únicamente un determinado grupo de aspectos de la realidad, desestimando

¹² Es importante apuntar la advertencia que SAN MARTÍN (cfr. 2012: 180) realiza a esa “fenomenología de la percepción” orteguiana de la que, dice, no llega a desarrollarla de un modo correcto porque no ha introducido una teoría del cuerpo desde el principio, con lo que no parece quedar claro, entre otros aspectos, cómo se relacionan las facciones latente y patente de la percepción de la realidad. En nuestra opinión, la carencia se suaviza, disminuye al menos, si se tienen en cuenta textos como “La percepción del prójimo”, “Vitalidad, alma, espíritu” y “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” en los que, entre 1924 y 1925, aborda la idea del cuerpo. Con ellos se consigue mejorar la comprensión, en retrospectiva, de su noción de percepción en obras como *Meditaciones* u otros textos paisajísticos y artísticos.

¹³ Cfr. “Dios a la vista” o *Biolgía y Pedagogía*.

otros. Un filtro, además, que constríñe al ser humano a captar solo aquella fracción de realidad que su sensibilidad es capaz de percibir, la que no excede su espectro perceptivo, común a toda la especie.

Sucede que, sobre este filtrado, realiza la atención una segunda selección, mucho más fina y particular:

Sobre la superficie de sonidos que nuestro oído deja pasar realiza la atención una nueva faena selectiva, de modo que en cada momento no oímos todo lo que materialmente podríamos oír, sino sólo aquellos sones y ruidos que escoge nuestra atención pasiva o activa (II, 426).

Este segundo filtrado no responde ya al carácter biológico del ser humano sino al biográfico, que incluye obviamente al primero. La atención, más allá de entenderse como un fenómeno cognitivo es, para Ortega, un elemento que, aunque cognitivo, responde a un pulso afectivo, a un interés, esto es, escogemos qué atender respondiendo a una motivación que, en su gestación, amalgama tanto sentimientos, afectos, la propia experiencia, nuestra cultura, valores, expectativas; en definitiva, todo un proyecto de vida. Es, por tanto, una selección que reduce el espectro de lo perceptible a aquello que nos interesa, que estimamos o valoramos ver; que, movidos por cierta motivación, buscamos en el horizonte consciente dándonos nuestra particular perspectiva de la realidad. Por ello afirma San Martín (2012: 178) que “la percepción es siempre percepción de algo enmarcado en un contexto vital desde el que lo percibido tiene su sentido. Por eso la fenomenología de la percepción es una filosofía de la cultura”, pues toda percepción cognoscitiva, es, en última instancia, una percepción cultural, dado que incluye, en su filtrado definitivo y definitorio –atencional–, la vida misma del sujeto en tanto proyecto, como biografía, como “mi vida”.

Acotado, así, suficientemente el término para la ocasión¹⁴, regresemos a las *Meditaciones* para no perder el paso. Decíamos que en su introducción,

¹⁴ Para ampliar el papel de la atención en el pensamiento orteguiano: Helio CARPINTERO, “Procesos psicológicos y situación histórica en el pensamiento de Ortega”, *Psicopatología*, 3, 2 (1983), pp. 157-170; “Ortega y la psicología: el caso de la atención”, *Revista de Occidente*, 108 (1990), pp. 49-60; y *Esbozo de una Psicología según la razón vital*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2000. También Rafael GARCÍA ALONSO, *El náufrago ilusionado: La estética de José Ortega y Gasset*. Madrid: Siglo XXI, 1997; Álvaro BASTIDA, “Salvación y elegancia de la vida. La Metafísica ética de José Ortega y Gasset”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 55-108. En la línea de estudios sobre Ortega y la psicología, donde la atención aparece en distintas ocasiones, aunque no como un elemento central de desarrollo, Nelson R. ORRINGER, “Luminous Perception in *Meditaciones del Quijote*: Ortega y Gasset's Source”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*,

pide Ortega a su lector que se atreva a imprimir el necesario cambio en su forma de percibir su entorno para des-cubrir nuevos *aspectos* del mismo, por eso le ofrece “*modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas” (I, 753); pues el modo de atender la realidad que actualmente alberga el ciudadano español es un atender que, dados los resultados sociales y culturales del país, está condenándole a un severo estado de mediocridad. Requiere, pues, de un mirar distinto, nuevo, que concorra a redescubrir y reasumir el peso de su destino como pueblo y éste partirá según Ortega por atender a lo inmediato de un modo tal que nos conduzca a reconocernos en nuestra circunstancia más inmediata, en nuestra cultura, para ver en ella el potencial que justifica la necesidad de abrirse al mundo. Si aspiramos a que España recupere su lugar en el mundo, deberemos empezar por atender –por *cuidar*¹⁵– nuestra inmediata cultura, lo que somos. Solo a través de nuestra cultura podremos abrirnos al resto de mundo. Es, pues, “de urgencia que dirijamos también nuestra atención reflexiva, nuestra meditación, a lo que se halla cerca de nuestra persona” (I, 754) advirtiendo, en ella, la “vuelta táctica que hemos de tomar” (I, 756). Ya no habla Ortega, como pueden apreciar, de aquella *Cultura Moderna* que el joven idealista pretendía importar de Alemania, ahora lo hace de una concreta cultura española, arraigada y mundana, de esa que abanderaba Unamuno vivida por hombres y mujeres de “carne y hueso”, habitantes de una España definida que demanda el compromiso de ser revisada, de ser mirada de un modo nuevo para alcanzar su comprensión,

2 (1997), pp. 1-26; Sherman M. STANAGE, “Fenomenología deductiva de la «relevancia» en Ortega”, *Cuadernos Hispanoamericanos. Revista Mensual de Cultura Hispánica*, 303 (1975), pp. 536-561. Asimismo, es interesante consultar completas las Actas del Congreso “Ortega para Psicopatología” (Cfr. *Psicopatología*, 3, 2 (1983)) y también los textos: Enrique LAFUENTE NIÑO, “El «Sistema de psicología» de Ortega y Gasset”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 18 (1983), pp. 51-74; Raquel MARTÍN GARCÍA y Luis de la CORTE IBAÑEZ, “El «Sistema de psicología» de Ortega y Gasset: ideas para un proyecto de ciencia psicológica”, *Revista de Historia de la Psicología*, 16, 3-4 (1995), pp. 249-254.

¹⁵ Es interesante destacar cómo la voz popular usa a la par expresiones como “ten cuidado” o “presta atención”, “sé cuidadoso” o “sé atento”. “Cuidado” y “atención” son conceptos extremadamente vinculados. Tener cuidado de algo supone convertir ese algo en foco de atención, convertirlo en figura y dedicarle los mejores tratos, la mayor eficacia en la acción. Ser cuidadoso o ser atento implican pues, no solo la puesta en marcha de las mejores facultades, sino una planificación previa de la acción para ser más eficaz en la ejecución; en definitiva, implican una pre-ocupación (una cura o cuidado).

¹⁶ Coincidimos con la noción de “salvación” que defiende Jaime de SALAS en tanto ese “vivir en claridad respecto a la época en la que [a cada cual] le ha tocado vivir y respecto al proyecto que ha elegido llevar a cabo en ella” (2013: 231). En otras palabras, salvación como misión de claridad respecto de su propia circunstancia y, a su vez, vinculada a la fidelidad con la propia perspectiva, con su proyecto vocacional. En las *Meditaciones*, para Ortega, en tanto hom-

su *salvación*¹⁶. Por ello reclama que debemos conducir la idea de cultura a su salvación y, con ella, la del individuo mismo, entendiendo por “salvación” el modo de llevar el concepto –elemento cultural por excelencia– “por el camino más corto a la plenitud de su significado” (I, 747). Dicho de otro modo, reclama otro modo de mirar que lleve a la toma de conciencia de lo que el “concepto”¹⁷ supone, alcanzando a conocer el conjunto de sus conexiones con el resto del universo. Para ello, como veremos, se necesitará de un mirar más activo del que ahora se dispone, un mirar que vaya “ligando (...) cosa a cosa y todo a nosotros en firme estructura esencial” (I, 749), en una especie de *amor intellectualis*, comprensivo, que busque la incesante conectividad entre las cosas, justo el lugar donde se alberga el sentido de las mismas. Cada concepto, afirma Ortega, implica un conjunto de límites y conexiones con otros que complementan y conforman su significado, implicando, en su enlace, al sistema completo de la cultura hasta llegar a nosotros mismos, pues en ella y mediante ella vivimos.

Para una apertura a la comprensión de semejante síntesis conceptual será menester un cambio previo en la *atmósfera atencional*¹⁸ del espectador español, un cambio que posibilite el encuentro de aquellos matices que, con el mirar viejo y obsoleto –pasivo–, no es capaz de advertir, pues ni siquiera despierta en él el necesario interés para buscarlos. Ese cambio, esa modificación del haz atencional, provocará que repare en aspectos hasta entonces ignorados, pues “los matices estaban ahí, no son una posición del sujeto; pero exigen atención para brindarse” (Morón Arroyo, 1968: 144). “Amar” implica, pues, un modo nuevo de *mirar*, en tal caso, un mirar interesado, un mirar activo¹⁹. Para comprender de modo tal no basta simplemente con *ver*, pasivamente, es necesario *mirar*, es necesaria la implicación plena del sujeto, pues “hay sobre el pasivo ver, un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar” (I, 769), un ver que interroga, que escruta, que hace hablar a la *Circumstantia*, a esas “cosas mudas que están en nuestro próximo derre-

sobre público, su proyecto le lleva a la salvación “a través de un proyecto de regeneración de la sociedad española” (*ibid.*: 240).

¹⁷ Influenciado por Schapp e, indirectamente a través de éste, por Husserl, defiende Ortega hallar en el concepto el sentido de las cosas. Cultura no es otra cosa que ese patrimonio conceptual donde hallamos el acervo de sentidos acumulado.

¹⁸ Otra de las influencias importantes en *Meditaciones* es la de Scheler. Ésta es constante en la introducción, especialmente, en lo referente al *amor*.

¹⁹ Ortega, en distintas ocasiones (v. g., II, 426; V, 483), influenciado por Wundt, distingue entre *atención pasiva* (un mirar vago que alcanza a percibir lo superficial) y *atención activa* (un mirar interesado, que pretende una óptima toma de conciencia de lo mirado, buscando su máxima integridad sin conformarse solo con lo superficial, sino aspirando también a lo profundo).

dor" (I, 754) y que permanecerán así hasta que decidamos escucharlas, *percibirlas* en suma²⁰.

No extraña, pues, que, versando a Goethe, afirmase Ortega que "uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX, va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias" (I, 754).

En definitiva, dice Ortega, "la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre" (I, 756) y motivo de vida²¹. A través de ella cabe y pasa la propia salvación del individuo. Cada uno de nosotros no podemos más que habérnoslas con nuestra circunstancia en cada acto; en ella nos hallamos y de ella nos valemos, porque en su carácter de sistema nos envuelve y nos hace parte implicada hasta el punto de que "forma la otra mitad de mi persona" (I, 756). La salvación, o comprensión del sentido de lo que soy, pasará siempre por la comprensión del sentido de lo que me circunda y viceversa, pues ambas partes constituyen lo que radicalmente soy, una *vida humana*. Lo contrario conduciría a "la inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad" (I, 749).

Dada, pues, la radicalidad de tal visión, no cabe duda de que lo que Ortega demanda a su lector gira en torno a despertar una sensibilidad hasta el momento adormecida, pero de la que no puede desinteresarse. Ortega le pide que asuma el quijotesco papel de *héroe* y, siguiendo su doctrina, acceda a atender la circunstancia de un modo nuevo, activo, para reabsorberla y responsabilizarse de ella salvándose como lo que es, "porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo" (I, 816), en ser auténtico, en ser lo que aún no se es pero a lo que se aspira, entre la realidad y la idealidad, como el mismo Quijote. Ésta es la tarea solicitada y a la que él mismo se encomienda, enseñando el camino, mostrando el modo, que no es otro que a través de un vuelco en el enfoque de su atención. He aquí, pues, el diagnóstico del "mal" que sufre el pueblo español: la pasividad de su mirada, ese vago y errante atender que no alcanza a descubrir más allá de lo *patente*, de las *impressiones*, de la facción superficial de la realidad²²; un modo de atender que se conforma con ser *im-*

²⁰ "De suerte que, si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico –donde se alude a coger, apresar– el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas" (I, 784).

²¹ "La reabsorción de la circunstancia consiste en su humanización, en su incorporación a ese proyecto del hombre (...) proyectándoles sentido, significación, *lógos*, en suma. El destino del hombre (...) dar sentido a lo que por sí sólo no lo tiene (...) convertir eso que simplemente «hay ahí en torno mío» (circunstancia) en verdadero *mundo*, en *vida humana personal*" (Julián MARÍAS, 1983: 400-401).

²² Reaparece la sombra de Schapp en la idea de una realidad dual, conformada por un plano sensual (superficial o sensible) y otro conceptual (profundo, ideal) donde se alberga el sentido y que, por su disposición, demanda de cierta actividad en el sujeto para su percepción: un atender más activo.

presiónista y que no aspira a ir más allá en su afán de aprehender la realidad, a la búsqueda de lo profundo:

Hay, pues, toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos –el mundo de las puras impresiones. Bien que le llamemos mundo patente. Pero hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones. Necesitamos (...) abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo (...). El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros (I, 768).

Nos exige atender a aspectos que se hallan más allá de lo patente, de lo superficial; nos exige romper con la falsa creencia de totalidad que albergamos al poseer tan solo ciertos *aspectos* de la cosa percibida; pues, como ya advirtiese Husserl, nunca vemos plena la naranja:

si por ver se entiende, como ellos entienden, una función meramente sensitiva, ni ellos ni nadie ha visto jamás una naranja (...). Con los ojos vemos una parte de la naranja, pero el fruto entero no se nos da nunca en forma sensible: la mayor porción del cuerpo de la naranja se halla latente a nuestras miradas (I, 766).

A nuestra visión de la naranja –necesariamente en perspectiva, desde nuestra perspectiva como pueblo y como individuos– le faltarán siempre nuevas miradas, nuevas posibilidades culturales, nuevas referencias, pero entre ellas, al español le falta fundamentalmente la que atiende a la *profundidad*, a esa parte *virtual* que complementa lo que la realidad fenomenológicamente es –ejecutiva y virtual²³.

Ortega entiende por *profundidad* aquello que hallamos de aludido en cada cosa; lo que de ella alude al resto de cosas circundantes hasta cubrir el Universo entero; el *sentido* de la cosa que ya aludíamos: la coexistencia con las demás. A ello se refiere el *amor*, a la pura síntesis de todas sus facciones y conexiones, donde “la meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso” (I, 782). He aquí la clave del itinerario orteguiano hacia el sentido del ser de las cosas. Nada tan desnudo como velado²⁴: acceder a la atención de la pro-

²³ Destaca SAN MARTÍN (2012: 180) cómo, para la fenomenología, la realidad es, precisamente, “lo que se nos da sensiblemente –lo patente– más la red que marca los límites de las cosas, la red conceptual (...) la conexión del todo –lo latente”. Es interesante advertir cómo, ya en 1914, alude Ortega a esa duplicidad, la cual no es nueva en Ortega: así la vemos en “El «Pathos» del sur” o “Arte de este mundo y del otro”.

²⁴ En *En torno a Galileo* se refiere Ortega a esta verdad velada por los hechos cual jeroglífico a descifrar: “¿Me ves bien? Bueno, pues eso que ves de mí no es mi verdadero ser (...). Mi rea-

fundidad, a ese bosque que “siempre está un poco más allá de donde nosotros estamos” (I, 764), oculto y distante, “lo latente en cuanto tal” (I, 765). De los árboles (mundo patente), descubro yo el bosque (mundo latente o profundo), un concepto que conforme a través de estructuras de ordenación al advertir la relación de unas cosas con otras, las cuales me permiten dotar de sentido lo visto. Expone meridianamente Ortega:

Cuando abrimos los ojos (...) hay un primer instante en que los objetos penetran convulsos (...). Mas poco a poco entra el orden. Primero se aquietan y fijan las cosas que caen en el centro de la visión, luego las que ocupan los bordes. Este aquietamiento y fijeza de los contornos procede de nuestra atención que las ha ordenado, es decir, que ha tendido entre ellas una red de relaciones. (...) Si seguimos atendiendo a un objeto éste se irá fijando más porque iremos hallando en él más reflejos y conexiones de las cosas circundantes (I, 782).

“El concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás” (I, 783), nos da un esquema de la misma, nos ofrece los límites donde termina ésta y comienzan las demás, pues la fija, pues nos permite pensarla, “es literalmente un órgano con que captamos las cosas. Sólo la visión mediante el concepto es una visión completa” (I, 785)²⁵. Aunque, ¡atentos!, del mismo modo que “sólo la visión mediante el concepto es una visión completa”, sólo la visión mediante la impresión lo será, pues igual que la sensación sólo nos da la impresión de las cosas y nunca las cosas, con sólo una visión conceptual tampoco obtendremos las cosas. Por ello recuerda Ortega que debemos tomar al “concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla” (I, 786). El concepto completa la percepción, sirve para fijar la realidad, pero no da la *carne* de las cosas sino solo el sentido de las mismas. El concepto nos permite la profundidad, pero ignora por defecto la superficie. Así, si parcial es la mirada mediterránea al conformarse con atender lo superficial, no menos parcial será la germánica si se define por su mirar profundo²⁶.

lidad, mi sentido está detrás de mí, oculto por mí. Para llegar a él tienes (...) que no tomarme a mí como la realidad misma, sino al contrario, tienes que interpretarme (...) des-ocultarme, des-cubrir” (VI, 373). La verdad como *alétheia*, como des-velamiento o interpretación, una verdad hermenéutica.

²⁵ La influencia de Schapp en este punto es importante. Schapp, en su tesis doctoral –que Ortega leyó en 1912– defiende la idea de *claridad mental* (*Deutlichkeit*) que se produce cuando llamamos, guiados por una idea preconcebida, ciertos elementos sensibles en el entorno, los cuales se ofrecen como correlatos objetivos de la cosa percibida en tanto adquieren sentido, un sentido que llega por abstracción de las ideas que les atribuyen orden o límites.

²⁶ Apela esto a la selección que ejerce la atención en su cometido perceptivo captando solo aquello que despierta el interés del sujeto, un interés circunscrito temporalmente, mediado culturalmente, pues “solo se encuentra lo que se busca” (VIII, 325). Así, no es el mismo el paisaje

Será menester no perder ninguna de ellas, ya que ambos aspectos de lo visto, profundo y superficial, resultan necesarios para la visión de la realidad.

Representamos [los españoles] en el mapa moral de Europa el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento. No hay duda que seríamos infieles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración (I, 790).

Se necesitan, pues, ambos modos de atender para obtener una mayor integración de la cosa en sí, se requiere ser mediterráneo y germánico a la vez, alcanzar lo latente y lo patente de la cosa misma para obtener una noción plena de la realidad. Como dijese Rodríguez Huéscar (1985: 76), “superficie y profundidad se necesitan mutuamente”.

Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. (...) Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber: la forma, el sentido físico y moral de las cosas (I, 784).

Será así, pues, atendiendo tanto a lo patente como a lo latente, como daremos voz a las cosas mudas de nuestro derredor. Será así, combinando ambos modos de mirar, como salvaremos la circunstancia en su conjunto, descubriendo en *escorzo*, donde “la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual” (I, 770). Si el “mal” del pueblo español, decíamos, está en su modo de mirar pasivo, aquí se esconde el fundamento para elaborar el tratamiento: la mirada en *escorzo*. En tal caso, acentuando la parte activa de nuestra atención para percibir la facción profunda, pues es de ésta de la que carecemos. Aunque, en sentido estricto, coincidimos con San Martín (cfr. 1998: 113) y Rodríguez Huéscar (cfr. 1985: 77) en que, en rigor, no hay un puro ver, un ver estrictamente pasivo, pues no hay latencia sin presencia, ni al contrario. Somos seres culturales, tal es nuestra percepción. No en vano, el ser humano nunca ve puntos luminosos, tras ellos siempre acecha la idea, siempre avizora el peso de la cultura, del concepto, la intuición de estructuras significativas. Quien sabe leer, difícilmente es capaz de percibir conjuntos de letras desligados –supondría un gran esfuerzo por su parte, un acto radical de reducción.

del mediterráneo que del germano, pues cada uno, mediante su sensibilidad cultural, accederá a unos aspectos de la realidad y no a otros. Es interesante destacar cómo Ortega se refiere, ya en sus *Meditaciones*, a una percepción cultural. Algo que, como bien advierte San Martín (cfr. 2012: 179), resulta pionero dentro de los estudios fenomenológicos y antecede en mucho las críticas que Heidegger lanzase en su momento a Husserl.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

El lector, en *actitud natural*, siempre percibirá palabras, conjuntos significativos que armonicen con aquello que ya sabemos, con nuestros conceptos, pues “vivir es estar *ya* en el mundo; por consiguiente, estar *ya* interpretando las impresiones, organizándolas en «estructuras»” (Rodríguez Huéscar, 1985: 77). Cuando vemos cosas, cuando percibimos, inevitablemente lo hacemos mediante estructuras significativas, mediante holismos tendentes a totalidad, en *esfuerzo*, solo que cada pueblo acentúa más o menos ciertas facciones en su mirar.

La cultura, pues, el bagaje conceptual, ofrece *claridad* y seguridad²⁷ cuando aprehendemos cosas, des-velándolas como mi verdad, como mi porción propia e íntima de verdad (*alétheia*). Es la *Luz como imperativo*: “el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra (...), es la raíz misma de su constitución” (I, 788). La claridad será, así, plenitud de vida. He aquí, pues, *in nuce*, la raíz de la noción perceptivo-atencional de Ortega y el alcance de la misma dentro de su filosofía. La cultura, cada cultura, representará un modo distinto de percibir su circunstancia, una cosmovisión (*Weltanschauung*), un órgano de percepción (cfr. III, 771) que posibilita el esclarecimiento y afirmación de un determinado fragmento de realidad, su perspectiva, su verdad. Como parafrasease Ortega de Goethe, “solo entre todos los hombres llega a ser vivido lo Humano” (II, 163), reconstruyendo el *torrente de lo real* mediante la yuxtaposición de miradas. He aquí el camino o posibilidad de cambio, mediante una hermenéutica del punto de vista, mediante la mutua comprensión cultural.

El imperativo de cumplir con *El tema de nuestro tiempo*

A pesar de que los españoles comenzaran a ver en Ortega un referente ideológico tras sus *Meditaciones*, pronto se demostró que su efecto apenas tuvo mayor repercusión. La frustración del madrileño fue evidente. Tras distintos intentos de influencia pública, principalmente a través de la política, también desde el mundo académico, el aroma a desengaño fue *in crescendo* paralelamente a la merma de sus fuerzas. Necesitó de algunos descansos para, en 1921, hallar un nuevo aliento que reimpulsase su proyecto pedagógico²⁸. Ese año Ortega engendraba *El tema de nuestro tiempo*²⁹ y sus textos, numerosos, como también sus cursos, demostraban con solvencia la solidez del método perspectivista, comenzaba a evidenciarse la estructura de lo que en

²⁷ Cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *ob. cit.*, p. 88.

²⁸ En 1922 publica *España invertebrada* y su tercer *Espectador*, donde el perspectivismo halla un terreno muy fértil para su despliegue.

²⁹ En el proemio a la primera edición, Ortega informa que el texto es una ampliación de las lecciones que él mismo impartió en el curso 1921-1922.

adelante sería su raciovitalismo. Su proclamación llegaría, formalmente, dos años después, cuando vio la luz *El tema de nuestro tiempo*, una obra que se convertiría en la exhibición más mordaz y contundente de su proyecto filosófico de raíz histórica, su reivindicación de la superación de la Modernidad y la aclamación de una exuberante entrada en ese siglo XX del que, como decíamos, Ortega se sentía parte pero del que no compartía su Modernidad. Con *El tema de nuestro tiempo*, profería Ortega un nuevo llamamiento a la responsabilidad de asumir lo que a cada uno le había tocado ser, el tema de su tiempo. El suyo propio, el del siglo XX, no era otro que el de romper con la Modernidad. Y una vez más, sería la atención la herramienta al servicio del cambio, al servicio de una emancipación, esta vez, quizá menos localizada y, por tanto, mucho más filosófica.

El tema de nuestro tiempo no va expresamente dirigido al lector español como lo estuvieran sus *Meditaciones* –Ortega no escondía cierto desencanto–, más bien apela al espectador en su generalidad, al ciudadano occidental, europeo. Sin embargo, la directriz se repite, lo que el madrileño pregona es el mismo grito que abanderase en sus *Meditaciones*: que el cambio social no se concibe sino a través de un cambio previo de sensibilidad, un cambio que arrincone los apetitos e intereses de la vieja guardia –demasiado culturalista y apocada– y ceda el protagonismo a una generación nueva que, por albergar diferente régimen vital –gustos, modas, arte... intereses–, no tiene más opción que mirar de diferente modo; que atender a aquello que sus nuevas preferencias le reclamen, al menos si pretende ser fiel consigo misma. En otras palabras, diríamos que esa nueva generación, forjada en un contexto distinto, de fuerte crisis epistemológica, si pretendía ser auténtica, debía romper primero con la hegemonía de un moderno culturalismo que le ahogaba, resistiéndose a someter la espontaneidad de la cultura –esa que es para la vida– a la Cultura (*Kultur*), propia del despotismo de la razón³⁰. Como ya advirtiese en “Verdad y perspectiva” (1916), el espectador contemporáneo, a diferencia del “viejo”, “especula, mira –pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él” (II, 162). Con ello, no pretende Ortega, en ningún caso, que renunciemos a la Cultura, pues es ésta un inexcusable instrumento,

³⁰ Para comprender *El tema de nuestro tiempo* es importante retomar la dualidad *cultura* y *Cultura* (*Kultur*) vista anteriormente, pues, como advierte San Martín (2013: 59): “El problema de este libro (...) proviene de la utilización que Ortega hace de lo que es concepto de cultura superior (Cultura) como equivalente *tout court* del concepto de cultura”. Esto sucede especialmente cuando contrapone “vida humana” y “cultura” (refiriéndose a *Cultura*) pareciendo que contradice la admitida idea de que toda vida humana es, por el hecho de serlo, cultural. Ahora bien, y así lo afirma Ortega, pese a ser cultural, no por ello debe ser *Cultural*, no si *Cultura* significa algo que niegue la vida. Por ello defiende, precisamente, que la cultura esté al servicio de la vida.

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

pero no debe errar el hombre en su perspectiva³¹, pues se reafirma Ortega en que la cultura precede siempre al surgimiento de cualquier tipo de Cultura, por eso es fundamental. Efectivamente, “la vida debe ser culta, pero la cultura debe ser vital” (III, 584).

El llamamiento a la toma de conciencia es claro. Asumido el fracaso del racionalismo, sin dejar de recelar de su antagonista escéptico, avisa Ortega: “ni el absolutismo racionalista –que salva la razón y nulifica la vida–, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón” (III, 577): es momento de síntesis. *El tema de nuestro tiempo* no es otro, pues, que el “someter la razón a la vitalidad (...) supeditarla a lo espontáneo” (III, 593); la cultura debe postrarse al servicio de la vida; “la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital” (III, 593). El planteamiento no puede ser más despejado:

¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver qué pasa si en lugar de decir “la vida para la cultura” decimos “la cultura para la vida”? (III, 600).

Ortega pide al hombre del siglo XX que acepte, al fin, que los viejos modos de mirar –de atender–, filtrados por la retícula de la Cultura, han quedado obsoletos, no sirven para los tiempos nuevos. Pace ahora otra sensibilidad porque otras son las demandas, otros sus quehaceres. Por tanto, ni racionalismo, que busca la imposición del objeto sobre el sujeto; ni relativismo, que rechaza toda verdad. Para Ortega es el momento del mirar sintético, en perspectiva, del raciovitalismo. Así afirma que, en el mirar, “el sujeto, ni es un medio transparente, un «yo puro», idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas” (III, 612). La percepción del mundo, el modo en que alcanzamos cognoscitivamente la realidad, no es una cuestión ni del objeto ni del sujeto, sino del modo en que ambos correlacionan, esto es, de perspectiva, y ésta, temporalmente circunscrita, muda en cada pueblo, en cada cultura, en cada época. La perspectiva del hombre nuevo, nada tiene que ver con la del hombre viejo, distintos son los gustos, la afición en el arte, la literatura, la política³². Según la situación vital de cada sujeto, su momento histórico, a través

³¹ Rodríguez Huéscar define el acto inicial de toda cultura como la elección del punto de vista. El tema de nuestro tiempo sería algo así como la elección del punto de vista vital, por tanto, deberíamos ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida (cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *ob. cit.*, p. 297).

³² Ver “Sobre el punto de vista en las artes”: Ortega vincula la sensibilidad del artista con el foco de su atención variando, en su consumación, el resultado artístico. No menos interesante

de ese selectivo proceso que ya describimos, una misma realidad se presentará diferente en sus facciones, pues cada cual selecciona de ella aquellos aspectos que suscitan su interés, de ahí que “desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo” (III, 613). Lo que para uno queda en primer plano, destacado como figura sobre el horizonte, para el otro será simple pasto del desdén, reducido a fondo inadvertido, y ello debido a sus particulares intereses, a sus prioridades valorativas, al peso de unos afectos respecto de otros. Así, ambos espectadores, aun compartiendo realidad, viven condenados a no compartir nunca paisaje, pues “la realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva” (III, 613), fatalmente. *“Cada vida es un punto de vista sobre el universo.* En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época– es un órgano insustituible para la conquista de la verdad” (III, 614).

La atención, pues, mediante el descrito proceso de selección cultural, marca el elemento diferencial entre cada pueblo, cultura o generación; la atención, movida por ese sistema de intereses, dispone y concede los puntos de vista y, en consecuencia, canaliza los vientos de cambio: quien está abierto a la “la comprensión de ciertas verdades (...) está condenado a inexorable ceguera para otras” (III, 613). Cada cultura ejerce, dada su idiosincrática sensibilidad, de tamiz diferencial en el filtraje que posibilita la percepción de la realidad, lo que relega a cada cultura a un pequeño y limitado lugar dentro de una inmensa serie histórica. A cada cultura le corresponde “su congrua porción de verdad” (III, 613) y ésta no coincide con la de sus predecesores. Ésa, precisamente, es la causa del “mal” que sufre el espectador del siglo XX –como sufría el español en sus *Meditaciones*–; que su retícula cultural –para el caso moderna– ya no le sirve, pues deforma la realidad al intentar ajustarla a sus preceptos, provoca errores de perspectiva. El hombre del siglo XX debe asumir la importante tarea de emanciparse del mirar moderno, culturalista, y asumir lo que su atención le concede, sin prejuicios ni timideces, *ir a las cosas mismas*.

En suma, ésta es la clave de la doctrina del punto de vista, el principio fundamental de la razón vital y la proclama que Ortega se afana en reiterar: el mundo es un horizonte sobre el que cada pueblo, cada cultura, mediante su atmósfera atencional, alcanza determinados pedazos, circunscrito siempre desde su localidad, mediante su sensibilidad:

resulta advertir cómo la sensibilidad del artista muda con el tiempo, de época en época, y lo hace paralelamente a las distintas corrientes de pensamiento y a los valores que ellas imperan, a su sensibilidad en suma.

Como un inmenso panorama se halla el Universo todo, patente siempre ante nosotros; pero en cada hora sólo una porción de él existe para nosotros. La atención del hombre peregrina como el reflector de un navío sobre el área inmensa de lo real, espumando de ella ahora un trozo, luego otro. Esa peregrinación del atender constituye la historia humana. Cada época es un régimen atencional determinado, un sistema de preferencias y de posposiciones, de clarividencias y de cegueras. De modo que si dibujamos el perfil de su atención habremos definido la época (II, 606).

Aceptemos, pues, como propio aquello que nuestro interés insta a nuestra atención, pues “dime lo que atiendes y te diré quién eres” (V, 479).

Necesidad de romper con el *ensimismamiento* metódico

Resumiendo, hemos visto cómo Ortega define a la Modernidad en tanto una época en la que domina una especial sensibilidad para con uno mismo; una sensibilidad que, como venimos explicando, comporta la inevitable fijación del foco de nuestra atención sobre “sí mismo” y que, por tal gesto, condujo en su momento al “descubrimiento decisivo de la conciencia, de la subjetividad, del «yo»” (VIII, 318). Así, “el hombre moderno, nos aparece como el hombre que radicalmente se ha ensimismado” (V, 256), que se ha *fijado* sobre sí mismo, girando centrípetamente su atención. La peculiaridad frente a todo hombre anterior es haber convertido dicha capacidad en método para alcanzar justamente lo que a él le interesa, su propio “yo”, denominador común a cada una de sus inquisiciones al mundo. Ello supuso, en su momento, un radical cambio epistemológico que trajo consigo toda una transformación en el modo de entender el mundo y a nosotros en él. Sin embargo, afirma Ortega, ocurre ahora que, en pleno siglo XX, pese a la trascendencia del advenimiento años ha, la cosmovisión moderna ha entrado en un periodo de caducidad:

¿No es obvio sospechar que la crisis actual procede de que la nueva “postura” del hombre adoptada en 1600 –la postura “moderna”– ha agotado todas sus posibilidades, ha llegado a sus posteriores confines y, por lo mismo, ha descubierto su propia limitación, sus contradicciones, su insuficiencia? (V, 256).

Los intereses del nuevo ciudadano, del “muy siglo XX”, reclaman la ejecución de un nuevo giro atencional que alcance a romper esa fijación del punto de vista moderno que tamiza, de manera demasiado angosta, nuestra noción de realidad. El subjetivismo, cual retícula cultural, provoca una criba culturalista en nuestra percepción, mediada por ese cedazo de idealismo privativo que lleva al ser humano ante un serio problema de adaptación en su concesión del

dominio de la vida a la razón pura. Ortega, pues, exige y promueve el necesario esfuerzo para que el “yo” salga de sí mismo aceptando una interesada apertura al mundo, retornando a él, aunque esta vez “en calidad de protagonista, (...) con un *él mismo* que antes no tenía” (V, 537) y que, eso sí, gracias a la Modernidad ha descubierto y conocido en profundidad.

Esta nueva conciencia de nosotros mismos, más honda y detallada, permite ahora salir y actuar sobre el medio según las prioridades de ese “yo” descubierto, posibilitando que el hombre vuelva “a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido” (V, 539), conforme a su plan de vida. Salida que no podrá ser sino tras nuestra atención, profesando un giro de 180 grados que nos abra y arroje de nuevo a la realidad en torno, a la circunstancia. Un encargo que nos obliga a considerar la responsabilidad que cada sujeto tiene para con su propia vida y el compromiso de consumar el imperativo pindárico de “llegar a ser el que se es”, de ser *auténtico*. Lo que corresponde al nuevo espectador es, precisamente, mirar la realidad desde ese tamiz de autenticidad, pues “el punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad” (II, 162); no existe otro, y éste debe ajustarse a las necesidades de su tiempo, de su propia vida, tal es el tema de su tiempo.

El cuidado atencional, un imperativo contemporáneo

En conclusión, la exigencia que impone Ortega a sus conciudadanos no es otra que la pretensión de autenticidad, mirar el mundo desde la propia perspectiva asumiéndola como tal y, en consecuencia, responsabilizándose de lo visto –a uno mismo en circunstancia– hasta conducirlo al pleno de su desarrollo. Es el tema de nuestro tiempo, el de Ortega y el de cada hombre libre hasta nosotros. Y ello pasa, necesariamente, por evitar que la sensibilidad para percibir e interactuar con nuestro entorno caiga en seducciones o estancamientos excéntricos. Un hombre libre, diríamos con Ortega, es el que *mira* libremente, pues “dime lo que atiendes y te diré quien eres”. Y esto que en pleno siglo XXI pudiese parecer algo consolidado, al menos en occidente, no lo es tal, ni mucho menos. Precisamente, hoy día, podríamos decir que la libertad de muchos de nosotros se conforma y limita por una peligrosa *creencia* de elección plena, y no por una elección real, hasta el punto de poner en grave riesgo la consumación de nuestro proyecto de vida, de nuestra autenticidad. Aquí es donde la atención recobra su valor como herramienta de cambio, tal y como la reivindicase Ortega en 1914. Sin embargo, cien años después, lejos de tener en cuenta su voz, la atención parece estar siendo mejor explotada por quienes ven en sus conciudadanos una fuente de riqueza y poder, tras el comercio de información,

ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882

que no por aquellos pensadores, educadores o defensores de la autenticidad, quienes, una vez más, en una especie de irónico sinfonismo, parece que vuelven a habérselas con las dulces cadenas del ciudadano seducido y fascinado.

Una muestra de esa manipulación atencional se advierte en la nada disimulada connivencia entre grandes corporaciones, entidades empresariales o medios de comunicación –por poner algunos ejemplos– y las redes sociales, inmensas plazas de concentración popular. A nadie parece sorprender, hoy día, que las redes sociales hagan su agosto a través de osados interrogatorios a sus usuarios. Como tales, constantemente se nos sondea a través de nuestras huellas (uso de *cookies*), por nuestros propios marcas (“me gusta” o “favorito”) e incluso a través de la indiscreta pregunta que pretende conocer nuestro *paisaje vital* (dónde trabajo, a qué instituto voy, dónde vivo, qué lugares visito)⁵³. El negocio de los *Big Data* es un valor en alza y de alcance aún desconocido. Muchas entidades sobreviven de captar nuestra atención, de despertar la armonía de nuestros intereses y ocupar nuestra vida para con ellos, hasta agotarnos en su beneficio, sea a través del consumo, del voto, del silencio o de la mera presencia. Se pagan cantidades ingentes de dinero por conocer nuestros intereses. Necesitan que les atendamos, pues el resto de nuestra vida subyace expuesta tras la saeta atencional.

No obstante, este mercado sería solo parte de una estrategia comercial sin riesgo de manipulación cultural si no fuese por un previo afán por determinar el establecimiento y modelado de nuestros intereses, esto es, del asentamiento de las bases para el desarrollo de una determinada sensibilidad cultural. Esto sucede a través de la educación (formal y no formal), donde constantemente observamos –especialmente con las reformas que arrinconan cada vez más el pensamiento crítico– cómo, mediante el juego dialéctico atención-interés, se van modelando los apetitos del sujeto desde su misma infancia. Mediante ejercicios de seducción y estimulación, privando al menor de la necesaria reflexión crítica, instauramos hábitos en nuestros menores que derivan en la emergencia de unos determinados intereses o preferencias una vez adultos. Si estos intereses son provocados –al menos evocados–, si son conocidos y, por tanto, controlados, podemos anticipar de buen inicio hacia dónde dirigirá la atención el sujeto en un futuro, pudiendo controlar qué facciones de realidad se interese en percibir y cuáles directamente ignore. Mediante modelos educativos construimos perspectivas, preparamos a nuestros menores, más o menos aviesamente, para percibir una determinada facción de realidad quedando, en consecuencia, ciegos a otras; eso es en definitiva toda cultura, lo que sucede es que ésta puede ser más o menos crítica en su conformación y la nuestra adole-

⁵³ “Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres” (I, 102).

ce peligrosamente de pensamiento crítico. En el “Prólogo para franceses” de su libro *La rebelión de las masas*, advertía Ortega del peligro de construir hombres sin capacidad crítica, sin individualidad, a merced de las “modas”; advertía de ese “caparazón de hombre constituido por meros *ídola fori* (...). Tiene solo apetitos” (IV, 356). Apetitos que, obviamente, siempre habrá alguien ávido de saciar, a cambio de un beneficio claro, a cambio de poder.

El adoctrinamiento es notablemente más eficaz que la seducción, aunque bastante más comprometido e impúdico. Sin embargo, vemos que todo vale, pues quizás no basta con seducir la atención del ciudadano, como estimaba Ortega; es más eficaz y seguro evocarla desde la educación de sus intereses y preferencias, pues cuando aunamos ambas –la educación que nos restringe a una facción determinada de realidad y nos ciega a otras y la seducción que reafirma la parte para la que ya estoy sensibilizado–, el control del espectador está casi asegurado y, lo que es peor, pocas veces advertido dada la sutileza y el grado de sigilo que permite el control atencional en el sujeto. Ya lo advertía Ortega en “Amor en Stendhal”, esta estrategia permite que nuestra condena sea *de grado* –el sujeto siente que actúa “voluntariamente”, libre, “dueño” de su vida frente a una realidad que considera plena, sin ser ésta más que una porción del todo–, pero *sin remisión*, so pena de un arduo y laborioso trabajo de despertar social y fomento del pensamiento crítico y responsable sobre nuestro tiempo y nuestra circunstancia, el cual pasa por *ir a las cosas mismas*, a esas cosas inmediatas, mirarlas en primera persona y, solo entonces, elegir. Esta es la demanda orteguiana por excelencia aunque, como vemos, no parece querer calar en el seno de nuestra sociedad. ●

Fecha de recepción: 14/08/2015

Fecha de aceptación: 12/01/2016

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTIDA, A. (2005): “Salvación y elegancia de la vida. La Metafísica ética de José Ortega y Gasset”, en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 55-108.
- CARPINTERO, H. (1983): “Procesos psicológicos y situación histórica en el pensamiento de Ortega”, *Psicopatología*, 3, 2, pp. 157-170.
- (1990): “Ortega y la psicología: el caso de la atención”, *Revista de Occidente*, 108, pp. 49-60.
- (2000): *Esbozo de una Psicología según la razón vital*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- (2001): “La Psicología y el «Problema de España». Una cuestión de Psicología Social”, *Psicothema*, 13, 2, pp. 186-192.
- GARCÍA ALONSO, R. (1997): *El naufrago ilusionado: La estética de José Ortega y Gasset*. Madrid: Siglo XXI.

- ISSN: 1577-0070 / e-ISSN: 3045-7882
- GRACIA, J. (2014): *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- LAFUENTE, E. (1983): "El «Sistema de psicología» de Ortega y Gasset", *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 18, pp. 51-74.
- LASAGA, J. (1995): "Sobre unas notas inéditas de Ortega", *Investigaciones Fenomenológicas*, 1, pp. 257-266.
- (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARIAS, J. (1983): *Ortega I: Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza.
- MARTÍN GARCÍA, R. y CORTE IBÁÑEZ, L. de la (1995): "El «Sistema de psicología» de Ortega y Gasset: ideas para un proyecto de ciencia psicológica", *Revista de Historia de la Psicología*, 16, 3, pp. 249-254.
- MORÓN ARROYO, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá.
- ORRINGER, N. R. (1977): "Luminous Perception in *Meditaciones del Quijote*: Ortega y Gasset's Source", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 2, pp. 1-26.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1987): *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Edición de ROBLES, L. Madrid: El Arquero.
- (1988) *Meditaciones sobre la literatura y el arte*. Edición de FOX, E. I. Madrid: Castalia.
- (1991): *Cartas de un joven español*. Madrid: El Arquero.
- (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1985): *Perspectiva y Verdad*. 2.ª edición. Madrid: Alianza.
- SALAS, J. de (2013): "Perspectiva y método de salvación en Ortega", en ZAMORA BONILLA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 231-249.
- SAN MARTÍN, J. (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos.
- (2004): *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.
- (2005): "Los escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega", *Devenires*, 6, 12, pp. 113-133.
- (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2013): "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*", en ZAMORA BONILLA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 47-68.
- SILVER, P. W. (1978): *Fenomenología y razón vital: Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza.
- STANAGE, S. M. (1975): "Fenomenología deductiva de la «relevancia» en Ortega", *Cuadernos Hispanoamericanos. Revista Mensual de Cultura Hispánica*, 303, pp. 536-561.